

Posthistoria, biopolítica, *inoperosidad*

*Por lo tanto, el pensamiento que viene deberá tomar en serio el tema hegel-kojeviano (y marxiano) del fin de la historia [...]*¹

Apenas finalizada la Segunda Guerra mundial, asistimos en Francia a un renovado interés por Hegel y en particular por la *Fenomenología del espíritu*. Aunque hablar de renovado interés es, finalmente, sólo un eufemismo. Según las palabras de Jean Hyppolite, autor de la primera traducción completa de esta obra al francés, para la generación de intelectuales que ocuparon la escena en la inmediata postguerra, Hegel era «lo que fue Aristóteles en la Edad Media».² Por ello, aunque este nuevo período de estudios hegelianos se inscriba en el contexto de la *Hegel-Renaissance* (que tuvo lugar en varios países europeos a partir de la publicación del libro de Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, de 1905), esta inscripción no es suficiente para explicar el lugar predominante que ocupó Hegel en Francia. Hegel impregnó tan fuertemente la filosofía francesa del siglo XX que Michel Foucault, sucesor de Hyppolite en el Collège de France, llega a exclamar con una formulación devenida célebre: «toda nuestra época, mediante la lógica o la epistemología, a través de Marx o de Nietzsche, intenta escapar de Hegel».³

Por supuesto, no es nuestra intención llevar a cabo una reconstrucción pormenorizada de la recepción de Hegel en Francia en el siglo XX y ni siquiera de la *Fenomenología del espíritu*. Éste no es el lugar apropiado y, además, varios trabajos ya

* *Deus Mortalis* agradece a Edgardo Castro su tarea en la preparación de este *Dossier Kojève*.

1. Giorgio Agamben, *Mezzi senza fine*, Bollati Boringhieri, Torino, 1996, p. 88. Excepto que indiquemos lo contrario, las traducciones son nuestras.

2. Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, vol. I, PUF, Paris, 1971, p. 241.

3. Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971, p. 74.

se han ocupado de hacerlo.⁴ Sólo nos interesan algunas tesis de la interpretación de la *Fenomenología* que expuso A. Kojève en su célebre seminario de la École Pratique des Hautes Études, cuyo título oficial era «La filosofía religiosa de Hegel».

Más precisamente, nos interesan sus tesis acerca del inicio de la historia, cuyo núcleo es la noción de *deseo antropógeno*, y acerca del *fin de la historia*, de la animalización del hombre. Es sobre todo a causa de esta última, en lo que se podrían denominar las lecturas biopolíticas de Kojève, las que vinculan su posición acerca del *fin de la historia* con la biopolítica de Foucault, que la interpretación kojéviana de Hegel ha recobrado actualidad. Nos referimos, en particular, a los trabajos de Giorgio Agamben.

La vinculación entre *posthistoria* y *biopolítica* constituye el tema de nuestro artículo. Primero, nos ocuparemos de la relación entre Koyré y Kojève, es decir, de la lectura heideggeriana de la temporalidad en Hegel que está a la base de los conceptos de *deseo antropógeno* y de *animalización del hombre*. Luego, abordaremos estos dos conceptos, en sus líneas generales y desde la perspectiva que nos interesa; y, por último, la relación entre posthistoria y biopolítica a la luz de los trabajos de Agamben.

Más allá de sus implicancias teóricas, de las que nos ocuparemos en este artículo, la relación entre Kojève y Foucault plantea una interesante cuestión his-

4. Entre ellos, es necesario mencionar el trabajo de Judith Butler, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York, 1987; el de Michael Roth, *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1988; el de Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, *De Kojève a Hegel: 150 ans de pensée hégélienne en France* (1996) y, finalmente, el de Catherine Malabou, «Négatifs de la dialectique: entre Hegel et le Hegel de Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève», en *Philosophie. Hegel: Études*, n. 52, De Minuit, París, 1996. Como indica el título, el trabajo de Butler estudia la recepción de Hegel en Francia centrándose en la noción de deseo. No es, como precisa Butler, «ni una exposición completa del hegelianismo francés ni un trabajo de historia intelectual», sino una investigación crítica sobre la relación entre «deseo y reconocimiento» (p. VIII). El artículo de C. Malabou, por su parte, se ocupa de la otra gran clave de acceso a la obra de Hegel: de la cuestión de la temporalidad. Malabou muestra cómo los hegelianos franceses han interpretado el problema del tiempo en Hegel a la luz de los análisis de Heidegger y cómo estos análisis «se encuentran hoy en el corazón de las lecturas más recientes de Hegel» (p. 37). El trabajo de Jarczyk y Labarrière se preocupa, sobre todo, de analizar la distancia entre estas lecturas de Hegel y el texto hegeliano, las fidelidades y las infidelidades, es decir, si Hegel ha verdaderamente dicho lo que le hicieron decir. Una tarea, a los ojos de A. Kojève, «pueril» (cf. A. Kojève, *Le concept, le Temps et le Discours. Introduction au Système du Savoir*, Gallimard, París, 1990, p. 34). La obra de Roth, cuyos borradores fueron leídos por Foucault y también por Raymond Aron (cf. M. Roth, *Knowing and History... op. cit.*, p. XIV), deja de lado esta preocupación: «No presto atención a determinar si los franceses “leen a Hegel correctamente”. Me ocupo del hegelianismo francés como un modo de filosofar y no evalúo sus interpretaciones y traducciones en relación con el alemán original» (*idem*, p. XIII). La obra de Roth se propone ser una reconstrucción amplia de la recepción de Hegel en Francia, desde Jean Wahl hasta Deleuze y Foucault.

torigráfica que queremos al menos señalar. En efecto, no encontramos en Foucault, en ninguno de sus textos publicados hasta el momento, ni una sola referencia explícita a Kojève. Esta ausencia llama particularmente la atención por varias razones. En primer lugar, porque el hegelianismo que Foucault critica, del que toda su época quiere escapar, tiene mucho más que ver con la interpretación de Kojève que con la de Hyppolite (a quien sí atribuye un rol fundamental a la hora de explicar el hegelianismo francés del siglo XX).⁵ En segundo lugar, porque, por tomar sólo un caso, uno de los que le permitieron liberarse de Hegel, según su propio testimonio, fue Georges Bataille,⁶ el alumno-colega de Kojève, con quien, además de mantener una asidua relación personal, discutió el sentido de su tesis sobre el fin de la historia. Y, por último, porque Foucault y Kojève se cruzan en numerosos puntos: la muerte del hombre y el fin de la historia, sostenidas por ambos, sus concepciones de la racionalidad moderna, el diagnóstico acerca de la reducción de la política moderna a la gestión de la vida biológica del hombre, etc.

No debe extrañarnos, por ello, que un filósofo que conoce muy bien el pensamiento de Foucault, Pierre Macherey, no dude en situarlo, junto con Bataille y Althusser, en esa «corriente filosófica muy particular» que deriva de Kojève.⁷ Y tampoco, que una especialista en la filosofía política de Kojève, Shadia Drury,

5. Acerca del papel desempeñado por Hyppolite y del hegelianismo objeto de la crítica foucaultiana, cf. M. Foucault, *L'Ordre du discours*, op. cit., pp. 75-79. Aquí, Foucault describe el trabajo de Hyppolite. Ante todo, Hyppolite, según la expresión de Foucault, «le dio una presencia a esta gran sombra un poco fantasmática de Hegel» (p. 75). Se refiere, obviamente, a la traducción completa de la *Fenomenología*. Luego, llevó a cabo cinco desplazamientos. 1) En lugar de concebir la filosofía como una totalidad capaz de pensarse a sí misma en el movimiento del concepto, hizo de ella una tarea infinita, sin término, dirigida a la búsqueda de lo que puede haber de repetible en la extrema irregularidad de la experiencia. 2) Transformó el tema hegeliano de la autoconciencia en el de la filosofía como interrogación repetitiva. 3) Por ello, la filosofía deja de ser ulterior al concepto, debe ponerse en contacto con la no-filosofía, con lo que la precede, con la inquietud; para retomar, y no para deducir de las abstracciones, la singularidad de la historia. 4) En lugar del tema hegeliano propio de lo inmediato, planteó el del fundamento del discurso filosófico y de su estructura formal. 5) En lugar de comenzar por el discurso absoluto, planteó el problema de lo que comienza con un individuo singular, en la sociedad, en medio de las luchas. Aunque nunca se lo mencione, es claro que la contrafigura de esta descripción del trabajo de Hyppolite es A. Kojève. Además de que Kojève no publicó ninguna traducción del texto hegeliano (excepto algunos párrafos contenidos en la *Introduction*), las tesis a partir de las cuales Hyppolite se desplaza (la filosofía como totalidad, como movimiento del concepto que alcanza su acabamiento en la forma de la autoconciencia, como tarea que llega a su término convirtiéndose y se convierte en sabiduría) son las suyas.

6. «Nietzsche, Blanchot y Bataille son los autores que me permitieron liberarme de aquéllos que dominaron mi formación universitaria al inicio de los años cincuenta: Hegel y la fenomenología», Michel Foucault, *Dits et écrits*, t. IV, Gallimard, Paris, 1994, p. 48.

7. Pierre Macherey, «Kojève l'initiateur», en *Magazine littéraire*, Novembre 1991, N° 293, p. 52.

pueda afirmar: «mi tesis es que la sociedad disciplinaria de Foucault es una versión del fin de la historia y de la animalización del hombre de Kojève».⁸

Situada en este contexto, aunque sea anterior, hay una afirmación de Kojève que suena como una respuesta a la célebre frase de Foucault en su lección inaugural: «En cuanto a quienes quisieron “superar a Hegel”, hasta hoy, sólo lograron de hecho aislar algunos aspectos o fragmentos del hegelianismo, haciéndolos pasar equivocadamente por algo “completamente” nuevo».⁹

1. Entre Hegel y Heidegger: la deuda con Koyré

Cualquier trabajo sobre la recepción del pensamiento de Kojève debe afrontar, en primer lugar, las particulares circunstancias en que sus escritos han visto la luz, especialmente en cuanto concierne a su seminario.

El año siguiente a la publicación de la obra de Jean Hyppolite sobre la *Fenomenología del espíritu*, apareció la *Introduction à la lecture de Hegel* de Alexandre Kojève.¹⁰ El subtítulo explica: *Lecciones sobre la Fenomenología del espíritu profesadas de 1933 a 1939 en la Escuela de Altos Estudios, reunidas y publicadas por Raymond Queneau*. Una «Nota del editor», situada al inicio, pide excusas por la composición «un poco dispar [*un peu disparate*]» de la obra y aclara que se trata de «apuntes» tomados durante las lecciones y que las ocupaciones actuales de A. Kojève no le han «permitido escribir la *Introducción a la lectura de Hegel* que esperábamos de él».¹¹ En el mismo sentido se expresa el propio Kojève en una carta a Leo Strauss fechada el 22 de junio de 1946: «El libro es muy malo. No tuve tiempo de trabajar en él. Pero contiene algunas cosas interesantes».¹² Todos estos elementos han inducido a pensar que se trata, finalmente, de un texto apócrifo compuesto por Queneau, excepto algunas notas. El propio Agamben ha sostenido esta opinión.¹³

Dominique Pirotte se ha encargado de disipar el malentendido y de mostrar que lo esencial ha sido redactado por Kojève.

8. Sh. Drury, *Alexandre Kojève. The Roots of Postmodern Politics*, St. Martin's Press, New York, 1994, p. 139.

9. Alexandre Kojève, *Le Concept,...*, *op. cit.*, p. 30.

10. La obra de Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit*, apareció en 1946 (Aubier, Paris). Hyppolite había publicado poco antes su traducción completa en dos tomos de la obra de Hegel, el primero en 1939 y el segundo en 1941.

11. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1979, p. 8.

12. Leo Strauss, *On Tyranny*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2000, p. 234.

13. «[...] las notas son la única parte del libro seguramente de mano de Kojève» (cf. *L'aperto*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, p. 16).

De las 600 páginas que componen la *Introduction* –sostiene–, un tercio está constituido por el texto integral de las conferencias, publicado en el *Annuaire de l'École des Hautes Études*, de acuerdo con una versión estenográfica que Kojève confió a Queneau. Otro tercio reproduce en apéndice el texto integral de cuatro conferencias de los cursos de los años 1933-1935, cuyos títulos son: «La dialéctica de los real y el método fenomenológico» (1934-1935) y «La idea de la muerte en la filosofía de Hegel» (1933-1934). El resto se distribuye en tres tipos diferentes de textos. En primer lugar, los apuntes de Queneau, ubicados al comienzo de la obra. Unas cien páginas. En segundo lugar, un número considerable de notas a pié de página, donde se despliegan los aspectos propiamente «kojevianos» de la lectura del maestro, particularmente una larga nota sobre la *Eternidad, el Tiempo y el Concepto* (pp. 336-380). Finalmente, la traducción comentada de la sección A del capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*.¹⁴

Tanto las notas como el texto titulado «A modo de introducción», que ya había sido publicado en la revista *Mesures* del 14 de enero de 1939, provienen de la mano de Kojève.

No menos curiosas que las circunstancias de la publicación del curso son las que lo llevaron a dictarlo. El modo en que se inició la amistad entre A. Koyré y A. Kojève, en efecto, reviste un carácter novelesco. Dominique Auffret, hasta hace poco el único biógrafo relevante de Kojève, se ha ocupado de reconstruirlo.¹⁵ Esta amistad se remonta a los años en que ambos rusos estudiaban en Alemania y continuó luego, cuando emigran a París. En 1933, fue precisamente Koyré quien sugirió al ministerio francés de la educación que Kojève lo reemplace al frente del curso sobre los escritos juveniles de Hegel. La deuda de Kojève respecto de Koyré, sin embargo, va mucho más lejos, toca el núcleo de su interpretación de Hegel y del tema que aquí nos ocupa.

En la octava conferencia del último año del seminario, titulada «*Note sur l'éternité, le temps et le concept*», Kojève afirma: «Curiosamente, el texto decisivo sobre el Tiempo [en Hegel] se encuentra en la *Filosofía de la Naturaleza* de la *Jenenser Realphilosophie*. Este texto ha sido traducido y comentado por Koyré en un artículo surgido de su Curso sobre los escritos juveniles de Hegel. Se trata de un artículo decisivo que es la fuente y la base de mi interpretación de la *Fenomenología del espíritu*». ¹⁶ Varios años más tarde, la opinión de Kojève sigue siendo la misma. «Fue entonces que mi amigo Alexandre Koyré comenzó su interpretación de la *Fenomenología* en la Escuela Práctica de Altos Estudios (en la Sorbona). Habló del tiempo hegeliano. Fue para mí una revelación [...]».¹⁷

14. Cf. Dominique Pirotte, *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, PUF, Paris, 2005, p. 22.

15. Cf. Dominique Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, Grasset, Paris, 1990, pp. 210-211. La obra de Auffret constituyó hasta hace poco, en efecto, la biografía más completa de A. Kojève. A este trabajo es necesario agregar la reciente publicación, en muchos aspectos superior, de Marco Filoni: *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Bollandi Boringhieri, Torino, 2008.

16. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture...*, *op. cit.*, p. 367.

17. Alexandre Kojève, *Le Concept...*, *op. cit.*, p. 32.

El artículo en cuestión, del que debemos ocuparnos ahora, se titula «Hegel en Jena».¹⁸ Dos escritos de Hegel son objeto del análisis de Koyré: la *Lógica de Jena* (*Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, Leipzig, 1925), editada por G. Lasson, y la *Filosofía real* (*Jenenser Realphilosophie. Vorlesungsmanuscripte von 1803/4 und 1805/6*, Leipzig, 1932), editada por J. Hoffmeister.

La publicación de estos trabajos, hace notar Koyré, no tuvo la misma repercusión que la de los *Escritos teológicos de juventud* (*Theologische Jugendschriften*, Berlin, 1907). Entre las razones que lo explican, la «principal sería que el Hegel de los *Cursos* de Jena es ya demasiado “hegeliano”», a diferencia de lo que sucede con los escritos teológicos.¹⁹ En este sentido, más allá del mérito de Dilthey y de sus discípulos, de haber descubierto un Hegel «humano, vibrante, sufriente»,²⁰ Koyré les reprocha el crimen de haber desestimado y desconocido el Hegel de la *Lógica* y de la *Enciclopedia*, estableciendo entre ambos una ruptura. En las lecciones de la época de Jena, en cambio, se combinan ambos aspectos. Por un lado, nos encontramos con el Hegel hegeliano y, por otro, con el «laboratorio del filósofo», con el esfuerzo para poner en orden su pensamiento y forjar sus conceptos.²¹ Es lo que ocurre precisamente con el concepto de tiempo.

Como sabemos, el texto más relevante del Hegel *hegeliano* acerca del tiempo se encuentra en los §§ 258 y 259 de la *Enciclopedia*, dentro de la filosofía de la naturaleza.²² Según Koyré, en los trabajos de la época de Jena es posible encontrar la «subestructura fenomenológica» de estos parágrafos.²³ El sentido que Koyré le confiere a esta apreciación merece ser subrayado: «empleamos este término con el significado que le dio Husserl»²⁴ y, más adelante en relación específicamente con

18. Este artículo, «Hegel à Iéna», fue publicado originariamente en 1934 en la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, actualmente se encuentra en la recopilación de sus trabajos: *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Colin, Paris, 1961, pp. 135-173. En relación con Sartre, a través de la mediación de Kojève, ya nos hemos ocupado extensamente de este trabajo de Koyré en «De Hegel a Sartre: las aventuras de la negatividad», *Cuadernos filosóficos*, Segunda época, III/2006, Homo sapiens, Rosario, 2006, pp. 105-129. Retomaremos aquí las líneas fundamentales del análisis. Por otro lado, este artículo también ha sido objeto de análisis minuciosos. En particular, cf. Matteo Vegetti, *La fine della Storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Jaca Book, Milano, 1998, pp. 57 ss.

19. A. Koyré, “Hegel à Iéna” en *op. cit.*, p. 141.

20. *Idem*, p. 137.

21. *Idem*, p. 139.

22. «El tiempo como unidad negativa de la exterioridad [ser exterior a sí] es algo perfectamente abstracto e ideal. Él es el ser que, en tanto que *es*, *no es* y, en tanto que *no es*, *es* [...]». «Las dimensiones del tiempo, el *presente*, el *porvenir* [*avenir*] y el *pasado* son el *devenir* de la exterioridad como tal y su disolución en las diferencias del ser como paso a la nada y de la nada como paso al ser» (*idem*, pp. 150-151). Las cursivas son de Koyré. Por razones obvias seguimos la traducción de Koyré.

23. *Ibid.*

24. *Idem*, p. 140, nota 2.

la cuestión del tiempo y en referencia a Heidegger, sostiene que el «*Aussersich-sein*» (contenido en el § 258 de la *Enciclopedia*) «sólo por su forma alemana difiere del término “éxtasis”, devenido célebre por una reciente teoría».²⁵

La matriz heideggeriana de la interpretación aparece con toda evidencia ya en los párrafos que introducen la traducción y el análisis de los textos de Jena. Aquí, como hacía Heidegger respecto de su propia consideración de la temporalidad, Koyré busca mostrar la originalidad y originariedad de la concepción hegeliana. En efecto, el tiempo del que se ocupa Hegel no es, para Koyré, ni la medida del movimiento, el tiempo aristotélico, ni el orden kantiano de los fenómenos, ni la cronología que miden los relojes, sino el tiempo que se constituye «en la realidad viviente del espíritu».²⁶ La dialéctica del instante (aunque Hegel no use este término, precisa Koyré), reproduciendo o anunciando la dialéctica finito-infinito, describe esta constitución.²⁷ Ella nos muestra sobre todo, según nuestro autor, la primacía del futuro, del *por-venir*.

Luego de traducir un extenso párrafo de la *Lógica de Jena* (página 202 de la edición de Lasson), Koyré lo comenta en estos términos:

Este «ahora» [el presente] no está nunca. Se transforma inmediatamente en otra cosa. Él se niega a sí mismo y se suprime. Pero, y éste es el punto central, no se transforma y se niega cayendo de alguna manera en el pasado, abismándose en lo que *no es más* ahora. El ahora hegeliano, a pesar de que sea instantáneo y no implique ningún espesor, es un instante *dirigido*. Pero no es hacia el pasado que está dirigido. Al contrario, está dirigido hacia el porvenir. [...] Esta insistencia en el porvenir, la primacía concedida al porvenir sobre el pasado, es lo que constituye, a nuestro modo de ver, la mayor originalidad de Hegel. Y ello nos hace comprender por qué, en las adiciones de la *Enciclopedia*, Hegel habla de la espera, de la esperanza. Y también de la añoranza. Es que el tiempo hegeliano es, ante todo, un tiempo humano, el tiempo del hombre.²⁸

La primacía del futuro explica el movimiento dialéctico constitutivo de la temporalidad. Este tiempo de la primacía del futuro, cuya constitución está analizando Hegel, subraya enfáticamente Koyré, es el tiempo humano, el tiempo de la actividad, de la negación, y, por ello, «la *Fenomenología del espíritu* es una antropología».²⁹ Si esta dialéctica del instante se detiene, el tiempo se acaba, cae en el pasado;

25. *Idem*, p. 151, nota 2. Respecto de Heidegger, cf. *Sein und Zeit*, § 65

26. Alexandre Koyré, “Hegel à Iéna” en *Études de la pensée philosophique*, Colin, Paris, 1961, p. 159. Volveremos luego sobre esta cuestión, pero resulta necesario subrayar que el propio Heidegger opina exactamente lo contrario: las consideraciones de Hegel se inscriben de lleno en la tradición aristotélica, cf. *Ser y tiempo*, § 82.

27. Cf. Alexandre Koyré, “Hegel à Iéna” en *Études de la pensée philosophique*, Paris, 1961, pág. 161.

28. *Idem*, p. 162. Cursiva del autor.

29. *Idem*, p. 164, nota 3. A esta lectura antropológica se le puede oponer, siempre dentro del panorama francés, por un lado, la lectura teológico-mística de Jean Wahl (*Le malheur de la conscience*

entonces, ya no nos encontramos con el tiempo humano, sino con el de las cosas, de la naturaleza.

Hacia el final de su artículo, Koyré extrae otra conclusión acerca de la primacía del futuro en la temporalidad hegeliana: «si el tiempo es dialéctico y se construye a partir del porvenir, a pesar de lo que diga Hegel, es eternamente inacabado. [...] Así, el carácter del tiempo hace posible una filosofía de la historia, pero, al mismo tiempo, el carácter temporal de la dialéctica la vuelve imposible». Con un tiempo inacabado, argumenta Koyré, la síntesis de la filosofía de la historia es imposible, excepto que «no hubiera más porvenir», que «el tiempo se hubiese detenido», que «la historia estuviese efectivamente acabada».³⁰

Ahora bien, dos observaciones críticas resultan necesarias:

La primera, la afronta el propio Koyré. A diferencia de la *Lógica de Jena*, a partir de las páginas de la *Filosofía real* dedicadas al tiempo (vol. II, pág. 10 de la

dans la philosophie de Hegel, Rieder, Paris, 1929) y, por otro, la lectura que se podría llamar antihumanista –o, al menos, que tiende a serlo– de Jean Hyppolite. Curiosamente, también esta lectura se ha inspirado en Heidegger, pero en los trabajos posteriores a *Ser y tiempo*. La relación entre humanismo y hegelianismo es el tema de una de las intervenciones de Hyppolite en el *Congreso internacional de estudios humanistas*, titulada precisamente «Humanisme et hégélianisme». Aquí, Hyppolite aclara que toma el término «humanismo» con el sentido que tiene en la filosofía actual, esto es, «una filosofía de la immanencia por oposición a una filosofía de la trascendencia, una filosofía del hombre y de la humanidad, por oposición tanto a una filosofía sólo de la naturaleza, que devora al hombre, tanto respecto de una filosofía religiosa, que refiere la vida humana a un más allá, por la experiencia del pecado, y la condena como vida sólo humana» (Jean Hyppolite, “Humanisme et hégélianisme”, en *Figures de la pensée philosophique*, vol. I, Paris, 1971, p. 148). En la segunda intervención de Hyppolite en el mismo congreso, «Ruse de la raison et histoire chez Hegel», ya no se trata de la oposición entre una interpretación religiosa y otra humanista de Hegel, sino entre ésta y una filosofía del saber absoluto. En este último caso, Hyppolite ya no dirige la mirada hacia atrás, hacia los *Escritos juveniles* que habían sido el punto de partida de la lectura mística de Jean Wahl, sino hacia adelante, hacia la *Ciencia de la lógica*: hacia «el Logos intemporal es el saber absoluto» (Jean Hyppolite, «Ruse de la raison...», *op. cit.*, p. 150). La *Fenomenología*, argumenta Hyppolite, contiene tanto una antropología, una filosofía del devenir del hombre, como una filosofía del saber absoluto en la que el hombre juega un rol, puesto que lo absoluto deviene tal a través de la historia del hombre. Pero la Idea o la Razón que se realiza en la historia, observa Hyppolite, no es la razón de los individuos o sus opiniones. Éstos sólo son momentos de la Idea. «La historia, como la naturaleza, no está fuera de lo Absoluto, ella es también su revelación, pero la historia es todavía espíritu finito (espíritu objetivo) y sería un error creer que porque la idea absoluta se manifiesta en la historia, lo absoluto es histórico, un fin de la historia. No me parece que Hegel haya verdaderamente cometido este error» (*idem*, p. 157). A partir de aquí, vemos cómo Hyppolite ha podido resolver la ambigüedad hegeliana sirviéndose de Heidegger o, para expresarlo con otros términos, cómo ha podido sustituir, dentro del hegelianismo, las filosofías de la historia inspiradas en Hegel por una ontología de matriz heideggeriana. En efecto, si lo Absoluto no es histórico, sólo lo es su manifestación, entonces, se puede afirmar que «no es el hombre el que interpreta el Ser, es el ser que se dice en el hombre, y este develamiento del Ser, esta lógica absoluta, que substituye a una metafísica (que sería más o menos teología), pasa por el hombre», (*idem*, p. 157).

30. *Idem*, p. 173.

edición de Hoffmeister) no es posible hablar de una primacía del futuro sobre el presente. De todos modos, para nuestro autor, Hegel sigue sosteniendo la primacía del futuro sobre el pasado.³¹

La segunda observación crítica concierne a la posición de Heidegger respecto del concepto de tiempo en Hegel. En el § 82 de *Ser y tiempo*, M. Heidegger aborda la cuestión en estos términos: «Confrontación de la conexión ontológico-existencial de la temporalidad, del *Dasein* y del tiempo del mundo con la concepción de la relación entre tiempo y espíritu en Hegel».³² Basta leer con atención estas páginas, para llegar a dos conclusiones opuestas. Por un lado, es notable la proximidad entre el análisis de Heidegger de la cuestión del tiempo en Hegel y el tratamiento del tema en los hegelianos franceses. Esto es particularmente cierto respecto de Koyré, de su «Hegel à Iéna», y también lo es respecto de Kojève y de Sartre. Pero, por otro lado y a pesar de ello, los hegelianos franceses llegan a la conclusión inversa a la que llega Heidegger. Mientras los lectores de Hegel en Francia se esfuerzan en mostrar cómo se puede interpretar la cuestión del tiempo en Hegel sirviéndose del análisis heideggeriano de la temporalidad, Heidegger, por su parte, se preocupa más bien de distanciarse respecto de Hegel. Hegel, para Heidegger, no va más allá de esa comprensión vulgar del tiempo a la que ha tratado de oponerse a lo largo de todo *Ser y tiempo*.³³

Algunos años más tarde de la publicación de *Ser y tiempo*, en el semestre de invierno de 1930-1931, Heidegger dedicó un curso a la *Fenomenología del espíritu*.³⁴ También en las páginas finales de la versión publicada, vuelve a ocuparse de la concepción hegeliana del tiempo. De nuevo, Heidegger insiste en la ubicación del problema del tiempo dentro de la filosofía de la naturaleza, ligando así la esencia del tiempo con la del espacio. Aun cuando Hegel trata la problemática de la historia, sostiene Heidegger, se limita a trasponer el concepto natural del tiempo.³⁵ Sin dar mayores precisiones al respecto, en este curso, Heidegger hace referencia a los esfuerzos «actuales» por vincular su concepción de la relación entre el ser y el tiempo con la concepción hegeliana. Esfuerzos que llegaron a afirmar que la problemática de *Ser y tiempo* ya se encontraba en Hegel. «Acá la respuesta es no. Porque si existe un autor a quien sea aberrante atribuirle la problemática de *Ser*

31. Cf. *idem*, p. 169.

32. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. esp. de Jorge Eduardo Rivera C., Santiago de Chile, 1997, p. 411.

33. «No es necesario entablar una prolija discusión para demostrar que, en su interpretación del tiempo, Hegel se mueve plenamente en la dirección de la comprensión vulgar del tiempo», *idem*, p. 444.

34. Este curso fue publicado por primera vez en 1980 con el título de «La *Fenomenología del espíritu* de Hegel», tomo XXXII de la *Gesamtausgabe*, Frankfurt, 1980.

35. Cf. *idem*, p. 208.

y tiempo, ¡es ciertamente Hegel! En efecto, la tesis: la *esencia del ser es el tiempo* se opone diametralmente a lo que Hegel trató de mostrar en toda su filosofía.³⁶

Volviendo a *Ser y tiempo*, al §82, a modo de conclusión, Heidegger opone su concepción de la temporalidad a la hegeliana señalando que, para ésta, el espíritu simplemente *cae* en el tiempo, pero no es tiempo. Para la analítica existencial, en cambio, «el “espíritu” propiamente no cae dentro del tiempo, sino que existe como temporización originaria de la temporeidad».³⁷

Curiosamente, Koyré, una vez concluido el examen de los textos de la *Lógica de Jena*, afirma: «Hubiese sido interesante poder continuar, paso a paso, el análisis hegeliano. Desgraciadamente tenemos que detenernos. En efecto, el cuaderno que comprendía los cursos de 1803/04 está incompleto. Falta toda la primera parte que contenía el análisis del tiempo. Sólo se conserva una frase, escrita al margen de un análisis del ser espacial: *el espíritu es tiempo, Geist ist Zeit*».³⁸ Toda la lectura antropológica de Hegel reposa, en definitiva, sobre esta frase.

2. El comienzo y el fin de la historia

La última conferencia del curso de Kojève, la duodécima del año académico 1938/39, estuvo dedicada a la traducción oral y al análisis de las páginas finales de la *Fenomenología*. La exposición tiene como eje una afirmación de Hegel acerca de la dualidad del espíritu: «Hegel dice que —señala Kojève— en su devenir el Espíritu (es decir, la Totalidad revelada del Ser) es necesariamente doble: por un lado, es Yo-personal (*Selbst*) o Tiempo y, por otro, Ser-estático (*Sein*) o Espacio. Y esto es muy importante».³⁹ A causa de este dualismo, Hegel es, para Kojève, un filósofo realista. Ahora bien, afirma, toda la cuestión consiste en cómo concebir la relación o, mejor, la oposición entre los términos de esta dualidad, entre el Tiempo y el Espacio. Dada la equivalencia entre tiempo y espíritu, podría pensarse que la dualidad hegeliana es sólo una repetición de la oposición cartesiana entre pensamiento y extensión. Esta equiparación, sin embargo, no es posible. El tiempo, opuesto al espacio (*Sein*), no es pensamiento, para Kojève, sino lucha y trabajo, esto es, negatividad (*nicht-sein*).

No hay ninguna duda —sostiene— que el Tiempo debe ser entendido como *aniquilación* del Ser o del espacio. Pero si el Hombre es Tiempo, él es Nada o aniquilación del Ser espacial. Y nosotros sabemos

36. *Idem*, 209. El mismo tono crítico se lo encuentra en la reseña que Heidegger escribió de la *Introduction* de Kojève, actualmente publicada en *Denkerfabrungen*, Klostermann, Frankfurt, 1983.

37. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 418.

38. Alexandre Koyré, «Hegel à Léna», *op. cit.*, p. 164.

39. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 430.

que, para Hegel, en esta aniquilación del Ser consiste la Negatividad que *es* el Hombre, que es la Acción de la Lucha y del Trabajo por la cual el hombre se mantiene en el Ser espacial destruyéndolo, es decir, transformándolo [...]. Es esta Negatividad, la Nada que aniquila en cuanto Tiempo al Espacio, la que constituye el fondo de la existencia específicamente humana, es decir, verdaderamente activa o creadora, esto es, histórica, individual y libre. Es también esta nada la que hace que el Hombre sea *conducido* [*passagé*] hacia el Mundo espacial. En él nació y en él muere en cuanto Hombre. Hay, entonces, una Naturaleza sin Hombre, antes del Hombre y después del Hombre [...].⁴⁰

Desde esta perspectiva, la *Fenomenología* puede ser vista como el relato del devenir del Hombre desde su aparición, el inicio de la historia, hasta su desaparición, el final de la historia.

El comienzo de la historia, es el tema de la traducción y del comentario del capítulo de la *Fenomenología* titulado «Autonomía y dependencia de la Conciencia de sí: señoría y servidumbre»,⁴¹ que aparece en la edición del curso como «A modo de introducción». Es aquí donde Kojève desarrolla su teoría del deseo antropógeno.

Kojève parte de la oposición entre el hombre y el animal, entre la *conciencia de sí* y el simple *sentimiento de sí*.⁴² La *conciencia de sí* se distingue del *sentimiento de sí* porque puede decir «yo». Por ello, comprender el origen del hombre es comprender el origen del «yo» que nos revela la palabra.

Ahora bien, aunque la diferencia entre el hombre y el animal pase por la distinción entre *conciencia de sí* y *sentimiento de sí*, esto no quiere decir que sea el elemento cognitivo el verdadero motor de la antropogénesis. Kojève se aparta, en este sentido, de la célebre definición aristotélica del hombre como animal racional. En efecto, en el comportamiento cognitivo, el sujeto, según la expresión literal de Kojève, está «absorbido [*absorbé*]» por el objeto. El sujeto se pierde en el objeto conocido y, por esta razón, no es esencialmente diferente del *sentimiento de sí*. Sólo el Deseo (con mayúscula en el texto de Kojève) puede referir el sujeto que se contempla a sí mismo, puede impulsarlo a decir «yo [*Moi*]». «El Yo (humano) es el Yo de un –o del– Deseo».⁴³ Pero este Deseo que lo impulsa a decir «yo» no es todavía, por sí sólo, un deseo propiamente humano. Es sólo la condición necesaria de la antropogénesis. Aunque, a diferencia del comportamiento cognitivo, dé lugar a una acción negadora y transformadora, origina simplemente un «yo» *cosista* («*chosiste*»), todavía animal. Según el ejemplo que nos ofrece Kojève, el

40. *Idem*, pp. 431-432. Las mayúsculas son del autor.

41. Traducimos la versión francesa que Kojève da del título alemán: «Autonomie et dépendance de la Conscience-de-soi: Maîtrise et Servitude». Como aclara el autor, las palabras reunidas con un guión corresponden a un único término en alemán. Cf. *idem*, p. 9.

42. Cf. *idem*, p. 11.

43. *Ibid.*

hambre, como deseo, nos lleva a destruir-transformar (mediante una acción negadora) la comida, para alcanzar la satisfacción. El deseo se colma, en este caso, con el contenido de aquello que lo satisface. Para que se pase del *sentimiento de sí* a la *conciencia de sí* es necesario que el deseo sea deseo de una realidad no-natural, es decir, de una realidad que supere el ser dado de la naturaleza, y, puesto que lo único que supera la realidad natural de lo dado es el propio Deseo, sólo un Deseo que sea Deseo de otro Deseo puede dar lugar a la *conciencia de sí*.⁴⁴ Mientras el animal se nutre de cosas, el hombre, en cambio, lo hace de deseos. Para que haya hombre, entonces, es necesaria una pluralidad de deseos animales («El hombre sólo puede aparecer dentro de una manada».)⁴⁵

Según Kojève, en el caso del deseo que desea un deseo, en realidad no es el deseo mismo, sino el valor deseado por este deseo el verdadero objeto de deseo. «Desear el Deseo de otro es, en definitiva, desear que el valor que yo soy o que yo “represento” sea el valor deseado por este otro. Yo quiero que él me “reconozca” como valor autónomo».⁴⁶ El deseo antropogéno es, en definitiva, el deseo de reconocimiento. Sólo él asegura el paso del *sentimiento de sí* a la *conciencia de sí* a través de la lucha por el reconocimiento.⁴⁷

Pero la determinación del deseo antropogénico todavía no ha tocado su punto final. En efecto, si cada uno de quienes se enfrentan en la lucha por el reconocimiento llevasen esta lucha igualmente hasta el extremo, es decir, arriesgasen sus vidas hasta la muerte, entonces, no habría reconocimiento, o porque uno de ellos muere o porque los dos mueren. El deseo antropogénico no sólo supone una multiplicidad de deseos, sino también comportamientos esencialmente diferentes. Uno de los adversarios deberá abandonar su deseo de reconocimiento y satisfacer el deseo del otro; reconocerá al otro como «amo» y se hará reconocer como «esclavo». No hay humanidad, entonces, sin «dominio» y «servidumbre». La acción esencialmente humana del primer hombre, la acción antropogénica, comenzará, entonces, por el acto de imponerse al otro. El hombre emprende de este modo el camino que lo lleva de la certeza (subjética) de sí a la *conciencia de sí*.

La aparición de las figuras del Amo y del Esclavo dan origen a lo humano mediante la lucha por el reconocimiento; sin embargo, en ellas el hombre sólo

44. Cf. *idem*, p. 12.

45. *Idem*, p. 13.

46. *Idem*, p. 14.

47. Los términos alemanes que se traducen por «reconocer» y «reconocimiento» son «*anerkennen*» y «*Anerkennung*». «*Anerkennen*», vale la pena subrayarlo, es un término acuñado en el siglo XVII a partir del sentido legal del verbo «*erkennen*», esto es, la acción de juzgar como atribución de un valor. Cf. Michael Inwood, «Recognition and Acknowledgement», en *A Hegel Dictionary*, Blackwell, Oxford & Massachusetts, 1998, pp. 245-247.

existe por el momento *en potencia*. Ni el Amo es plenamente hombre, pues es reconocido sólo por un Esclavo y no por un igual, ni el Esclavo lo es, pues ha decidido obedecer para no poner en riesgo su vida. Por ello, en una obra escrita en 1943 (pero publicada por primera vez recién en 1981), *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, cuando Kojève retoma su teoría del deseo antropógeno en relación con la teoría jurídica y nos ofrece una versión más política de ella, habla del Amo y del Esclavo o, según la terminología frecuentemente utilizada en esta obra, del Guerrero y del Trabajador como de «principios lógicos»⁴⁸ de lo humano, que nunca existen en estado puro. Verdaderamente humano es sólo la síntesis que se da de ellos en la figura del Ciudadano:

En consecuencia, si el hombre nace sólo de la antítesis del Amo y del Esclavo, sólo se realiza plenamente en la síntesis del Ciudadano, que es Amo en la medida en que es reconocido por los otros y Esclavo en la medida en que él los reconoce.⁴⁹

Este deseo antropógeno, afirma Kojève, no es más que la proyección fenomenológica y antropológica del análisis metafísico del tiempo de Koyré.

El movimiento engendrado por el porvenir es el movimiento engendrado por el Deseo. Se entiende: del Deseo específicamente humano, es decir, del Deseo creador, es decir, del Deseo que se dirige hacia una entidad que no existe en el Mundo natural y real, y que tampoco ha existido allí. Sólo entonces se puede decir que el movimiento es engendrado por el Porvenir: porque el Porvenir es precisamente lo que (todavía) no es y lo que (ya) no ha sido.⁵⁰

Ahora bien, como ya había señalado Koyré al final del artículo que analizamos, si la historia se engendra a partir del *porvenir*, del futuro, o bien ella está inacabada, y en este caso una filosofía de la historia sería imposible, o bien, si ésta es posible, la historia está terminada. Pero lo que para Koyré es sólo una consecuencia teórica de la concepción hegeliana del tiempo, para Kojève, en cambio, es una realidad que proyectada en términos fenomenológicos y antropológicos implica la desaparición del hombre («[...] el hombre que *es* Tiempo *desaparece* también en la Naturaleza espacial»)⁵¹ y que, en términos cronológicos, ya ha tenido lugar con Napoleón.

Hegel lo dijo. He explicado que Hegel lo dijo –sostiene Kojève en la última entrevista que le realizaron–, y nadie quiere admitirlo. Nadie soporta que la Historia esté cerrada. A decir verdad, yo mismo pensé al principio que se trataba de una tontería, pero reflexioné y vi que era una idea genial.⁵²

48. Cf. A. Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Gallimard, Paris, 2007, p. 243.

49. *Idem*, p. 242.

50. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 367.

51. *Idem*, p. 434.

52. A. Kojève, «Los filósofos no me interesan, busco a los sabios», en *El emperador Juliano y el arte de escribir*, Gramma, Buenos Aires, 2003, p. 57.

El *fin de la historia* conlleva, para Kojève, tres consecuencias mayores: la transformación de la filosofía en sabiduría, el advenimiento del Estado universal y homogéneo (donde el amo y el esclavo se han vuelto ciudadanos) y, finalmente, la animalización del hombre. De las primeras dos consecuencias se ocupa simultáneamente en la segunda conferencia del último año del seminario (pp. 283-291 de la *Introduction*). La existencia de un Estado *universal y homogéneo* es una condición para la existencia del Sabio. De la tercera, en la nota 1 de la página 434, que en la segunda edición de la obra fue «corregida» y ampliada. El concepto de Estado *universal y homogéneo* ha sido extensamente abordado en el artículo de Matteo Vegetti que forma parte del presente *dossier de Deus Mortalis* dedicado a Kojève. Nos limitamos, por ello, a remitir a su lectura y a abordar la cuestión de la animalización del hombre.

Las consideraciones acerca del carácter realista del pensamiento de Hegel, que mencionamos anteriormente, concluyen, como dijimos, con la desaparición del hombre, con su regreso a la naturaleza. En la citada nota de la página 434, Kojève explicita las condiciones antropológicas de este final de la historia, del re-devenir animal del hombre.

No se trata, en primer lugar, ni de una catástrofe natural ni de una catástrofe biológica; el hombre como animal que está en acuerdo con la Naturaleza permanece biológicamente vivo. Lo que desaparece es el hombre «propriadamente dicho», el hombre del error y de la acción negadora. Los hombres se convierten, según una expresión de Kojève, en *monos sabios*. En términos prácticos, se trata de la desaparición de las guerras y de las revoluciones sangrientas, y también de la desaparición de la filosofía. El arte, el amor o el juego también deben volverse animales.

Se podría objetar, desde un punto de vista intuitivo o fáctico, que siguen habiendo guerras y revoluciones. Pero no es de esto de lo que se trata en la tesis de Kojève. Aunque existan guerras y revoluciones ninguna de ellas va más allá de Napoleón, de la instauración de un Estado universal y homogéneo. Sólo son nuevas revoluciones y guerras en el espacio, pero no en el tiempo.⁵³

Devenido animal, el hombre ya no será feliz («*hereux*»), se limitará a estar satisfecho (a «*se content*»). «Los animales de la especie *homo sapiens* reaccionarán por reflejos condicionados a las señales sonoras o mímicas y sus llamados “discursos” serán semejantes al pretendido “lenguaje” de las abejas. Lo que desaparecerá, entonces, no es solamente la Filosofía o la búsqueda de la sabiduría discursiva, sino también la sabiduría misma. Porque no habrá más, en los animales post-históricos, “conocimiento [discursivo]” del Mundo y de sí».⁵⁴

53. Cf. *idem*, pp. 57-58.

54. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., p. 436.

En un primer momento, Kojève identifica el modo de vida del hombre en la *posthistoria* con el *American way of life* (no una vida feliz, sino satisfecha); pero, «un reciente viaje a Japón (1959)», afirma, lo hizo cambiar de parecer.⁵⁵ La situación del hombre posthistórico estaría representada por el esnobismo japonés: comportamientos completamente formalizados, pero desprovistos de contenido histórico (dialéctico). El último párrafo de esta famosa nota nos aclara el sentido de sus afirmaciones. En efecto, para ser humano, el hombre, aunque desaparezca toda actividad negadora, debe poder oponer, de algún modo, el Sujeto al objeto. En el esnobismo, el hombre puede separar la forma de sus contenidos, no para transformar estos contenidos (lo que daría lugar a una tarea histórica), sino para oponer esta forma pura a sí mismo y a los otros.

Animalización y esnobismo no son, como veremos más adelante, las dos únicas categorías con las que Kojève describió el fin del hombre al final de la historia. Por el momento, sin embargo, vamos a detenernos aquí, citando un breve texto, de una obra publicada también póstumamente, *La notion d'autorité*, donde encontramos algunas indicaciones acerca de la *posthistoria*, presentada aquí como un presente sin *porvenir* ni pasado:

Pero un Presente sin Porvenir ni Pasado es sólo un presente “natural”, no humano, no histórico, no político. La dominación de la Burguesía no es más que la progresiva desaparición de la Autoridad del Estado: la vida está dominada por su aspecto *animal*, por las cuestiones de la alimentación y de la sexualidad.⁵⁶

Ahora bien, como han observado varios autores, entre ellos Leo Strauss,⁵⁷ una paradoja domina el fin de la historia descrito por Kojève: la aparición del Estado universal y homogéneo, la versión política del final de la historia, donde ya no hay ni amos ni esclavos sino sólo ciudadanos, coincide con la desaparición del hombre, con su animalización, la versión antropológica de este fin.

3. Biopolítica y soberanía

Aunque no haya sido su creador, fue sin duda Michel Foucault quien puso nuevamente en circulación el concepto de biopolítica y su problemática. Por cuanto sabe-

55. A decir verdad, este cambio de opinión respecto de la sociedad posthistórica no se debe sólo a su viaje a Japón. La cuestión de la negatividad posthistórica había sido objeto de discusión entre Kojève y su amigo-discípulo Georges Bataille. Acerca de la posición de Bataille, cf. «Lettre à X., chargé d'un cours sur Hegel...», en Denis Hollier, *Le Collège de Sociologie 1937-1939*, Gallimard, Paris, 1995, pp. 75-82.

56. Alexandre Kojève, *La notion d'autorité*, Gallimard, Paris, 2004, p. 145.

57. Cf. Leo Strauss, *On Tyranny, op. cit.*, pp. 208-210.

mos, el término «biopolítica» fue utilizado por primera vez por Rudolf Kjéllen (quien también acuñó el término «geopolítica»), en 1905. Pocos años después, M. Roberts lo utilizó en Inglaterra y Jakob von Uexküll en Alemania.⁵⁸ En estos autores, el término hace referencia a una concepción de la sociedad y del Estado en términos biológicos y, más precisamente, patológicos: el Estado es una realidad biológica, un organismo, y, puesto que este organismo vive en un continuo desorden, la política tiene que basarse en la patología y convertirse en una inmunología. Con M. Foucault, el término adquiere una significación, en cierto sentido inversa, es utilizado para dar cuentas del modo en que en el Estado moderno, la política se hace cargo, en sus cálculos y mecanismos, de la vida biológica del hombre.⁵⁹

58. Acerca de la historia semántica del término, cf. Antonella Cutro, *Biopolítica. Storia e attualità di un concetto*, Ombre corte, Verona, 2005.

59. La noción de «biopolítica» aparece en Foucault a partir de 1974, por primera vez en «La naissance de la médecine sociale», conferencia pronunciada en Río de Janeiro (actualmente publicada en M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. III, Paris, 1994, pp. 207-222). Encuentra una formulación más articulada en la parte final de *La volonté de savoir* y un análisis extenso en sus cursos en el Collège de France («*Il faut défendre la société*», «Sécurité, territoire, population» y «Naissance de la biopolitique»). En *La volonté de savoir* (Paris, 1976, pp. 177-211), la cuestión del biopoder aparece luego de la descripción de la formación del dispositivo de sexualidad y acaba en la cuestión del racismo moderno, un racismo biológico y de Estado. Según Foucault, a partir de la época clásica, asistimos en occidente a una profunda transformación de los mecanismos de poder. Junto al antiguo derecho del soberano de hacer morir o dejar vivir surge un poder de hacer vivir o abandonar a la muerte. A partir del siglo XVII, el poder se ha organizado en torno a la vida, bajo dos formas principales que no son antitéticas, sino que están atravesadas por un plexo de relaciones: por un lado, las *disciplinas* (una *anatomo-política del cuerpo humano*), que tienen como objeto el cuerpo individual, considerado como una máquina; por otro lado, a partir de mediados del siglo XVIII, una *biopolítica de la población*, del *cuerpo-especie*, cuyo objeto será el cuerpo viviente, soporte de los procesos biológicos: nacimiento, mortalidad, salud, duración de la vida (*idem*, p. 183). En «*Il faut défendre la société*», el biopoder aparece al final de un extenso recorrido en el que Foucault analiza las transformaciones del concepto de guerra de razas. Aquí Foucault comienza oponiendo la «hipótesis Nietzsche» a la «hipótesis Hobbes». En esta oposición, busca dejar de lado la noción de soberanía (de Hobbes) y servirse, en cambio, de las nociones de guerra y lucha (de Nietzsche) para analizar el poder. En la última lección de este curso, del 17 de marzo de 1976, el tema de la biopolítica aparece, precisamente, como una transformación biologicista y estatal de la «guerra de razas». A partir de aquí, Foucault explica el surgimiento del racismo moderno. En «Sécurité, territoire, population» y «Naissance de la biopolitique», la cuestión de la biopolítica se inserta en el marco del análisis de la racionalidad política moderna, particularmente, en el estudio de la razón de Estado y el liberalismo. «Pero me parece que no se puede hacer el análisis de la biopolítica hasta que se haya comprendido el régimen general de esta razón gubernamental [el liberalismo] de la que les hablo, este régimen general que se puede llamar la cuestión de la verdad. En primer lugar, de la verdad económica dentro de la razón gubernamental, y por consiguiente hasta que no se comprenda bien de qué se trata este régimen que es el liberalismo, que se opone a la razón de Estado o, más bien, que la modifica fundamentalmente sin, quizás, poner en cuestión los fundamentos. Sólo cuando se haya comprendido qué era este régimen gubernamental llamado liberalismo se podrá, me parece, comprender qué es la

La lectura biopolítica de Kojève surge a partir del momento en que Giorgio Agamben, en *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (1995), vuelve a entrelazar la problemática de la biopolítica con la cuestión de la soberanía, que Foucault había dejado metodológicamente de lado.

Como es habitual en sus trabajos, también en *Homo sacer*, para introducir y plantear el problema que abordará, Agamben parte del griego clásico. En este caso, de los dos términos que suelen traducirse a las lenguas modernas por «vida»: *zoé* y *bíos*. El primero es utilizado para hablar del «simple hecho de vivir, común a todos los seres vivientes»; el segundo, en cambio, para referirse a la «forma o manera de vivir propia de un individuo o de un grupo», esto es, al estilo de vida, a la vida ética y políticamente calificada.⁶⁰ Agamben subraya, como ya lo había hecho Hannah Arendt, que los griegos no sólo distinguían la *zoé* del *bíos*, sino también los mantenían separados. El lugar propio de la *zoé* es la *oikía*, la casa, y el del *bíos*, la *pólis*, la ciudad. Por el contrario, señala Agamben, lo que han puesto de manifiesto los análisis de Michel Foucault y de Hannah Arendt es que, con la modernidad, el objeto propio de la política ya no es el *bíos*, sino la *zoé*. Curiosamente, observa nuestro autor, por un lado, H. Arendt no ha vinculado las reflexiones contenidas en *The Human Condition* con sus análisis del totalitarismo del siglo XX y, por otro, Foucault no ha extendido sus investigaciones hacia los campos de concentración y exterminio, los lugares por excelencia de la biopolítica contemporánea, y tampoco ha interrogado el centro común en el que se cruzan las técnicas políticas con las tecnologías del yo de la Modernidad.⁶¹ La tarea que se propone *Homo sacer* es, precisamente, afrontar lo que ha quedado sin respuesta en los trabajos de ambos.

En el caso de Foucault, señala Agamben, se debe a que se ha llevado a cabo un análisis de las formas modernas de ejercicio del poder dejando de lado los con-

biopolítica» (M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Paris, 2004, p. 24). Como vemos, la cuestión de la biopolítica encuentra en Foucault tres desarrollos no completamente integrados entre los años 1976-1979. En primer lugar, la cuestión de la biopolítica aparece como una transformación de la «guerra de razas». Esta posición es la que encontramos mayormente expuesta en «*Il faut défendre la société*». En segundo lugar, en un texto que es completamente paralelo al anterior, *La volonté de savoir*, la cuestión de la biopolítica es introducida, a diferencia de cuanto ocurre en «*Il faut défendre la société*», a partir de la noción de soberanía, como una de las transformaciones posibles del derecho soberano de «hacer morir o dejar vivir». Aquí, Foucault no recurre, en su genealogía de la biopolítica, ni a la «hipótesis Nietzsche» ni a las nociones de guerra o lucha. A pesar de esta diferencia, la formación de la biopolítica moderna también aparece en *La volonté de savoir* como la condición histórica de posibilidad del racismo moderno. En tercer lugar, la formación de la biopolítica no aparece fundamentalmente relacionada con el racismo moderno, sino con lo que llamará la *gubernamentalidad liberal*.

60. G. Agamben, *Homo sacer...*, op. cit., p. 3.

61. Cf. *idem*, p. 6.

ceptos jurídico-institucionales; abandonando, sobre todo, el concepto de soberanía.⁶² Desde su punto de vista, en cambio:

*Se puede decir, más bien, que la producción de un cuerpo biopolítico es la prestación original del poder soberano. La biopolítica es, en este sentido, tan antigua como la excepción soberana.*⁶³

Por ello, retomar las investigaciones de Foucault y Arendt, afrontando el núcleo común en el que se cruzan las técnicas políticas y las formas de subjetivación, implica analizar la relación entre biopolítica y soberanía, el modo en que la vida desnuda está inscrita en los dispositivos del poder soberano. Como consecuencia de ello, la politización de la *zoé* deja de ser una novedad de la Modernidad y su cronología coincide con la existencia de la soberanía.

La tesis foucaultiana deberá, entonces, ser corregida o al menos integrada; en el sentido que lo que caracteriza a la política moderna no es tanto la inclusión de la *zoé* en la *pólis*, en sí misma antiquísima, ni simplemente el hecho de que la vida como tal se convierta en un objeto eminente de los cálculos y de las previsiones del poder estatal. Lo decisivo es, más bien, que simultáneamente al proceso por el cual la excepción se convierte por todos lados en la regla, el espacio de la vida desnuda, situado en el origen al margen del ordenamiento, coincide progresivamente con el espacio político, y exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zoé*, derecho y hecho entran en una zona de irreductible indistinción.⁶⁴

El *homo sacer*, esa «enigmática figura del derecho romano arcaico»,⁶⁵ es el nombre que recibe la vida que, por su correlación con el poder soberano, ha ingresado en esta zona de indistinción.

Sosteniendo que la excepción es el dispositivo y la forma de la relación entre el derecho y la vida, Agamben retoma la definición schmittiana del soberano como aquel que decide acerca del estado de excepción, es decir, de la aplicabilidad o no de la ley. Dado que, según sostiene Schmitt, el derecho no es aplicable al caos, sino sólo al caso normal, la decisión acerca de la aplicabilidad o no de la ley es, en definitiva, una decisión acerca del caso normal o, mejor, el «soberano, a través de la excepción, “crea y garantiza la situación” de la que tiene necesidad el derecho para la propia vigencia».⁶⁶ Mediante esta decisión, el derecho mantiene con la vida una relación que es, al mismo tiempo, de exclusión e inclusión. En la excep-

62. Es necesario tener en cuenta que, en el momento de la publicación de *Homo sacer*, todavía no habían aparecido los dos cursos del Collège de France que Foucault había dedicado a la biopolítica, «Sécurité, territoire, population» y «Naissance de la biopolitique», aparecidos en el 2004.

63. G. Agamben, *Homo sacer...*, *op. cit.*, p. 9.

64. *Idem*, p. 12.

65. *Idem*, p. 88.

66. *Idem*, p. 21.

ción, en efecto, un determinado caso es excluido del ordenamiento jurídico, se ubica fuera de él. Pero está excluido sólo en la medida en que sigue en relación con la norma jurídica. Por ello, en definitiva, se puede decir que, en este caso, la norma se aplica desaplicándose.

No es la excepción la que se subtrae a la regla, sino la regla que, suspendiéndose, da lugar a la excepción y sólo de este modo se constituye como regla, manteniéndose en relación con ella. El particular “vigor” de la ley consiste en esta capacidad de mantenerse en relación con una exterioridad. Llamamos *relación de excepción* a esta forma extrema de relación que incluye algo sólo a través de su exclusión.⁶⁷

A decir verdad, aunque la definición schmittiana de la soberanía constituya el punto de partida de la reflexión de Agamben, su tesis va más allá de Schmitt, hasta distinguirse de él. Para nuestro autor, la soberanía finalmente no es, como para Schmitt, una potencia externa al orden jurídico, sino «la estructura originaria por la que el derecho se refiere a la vida y la incluye en sí mismo a través de su propia suspensión».⁶⁸ Por ello, siguiendo una indicación de Jean-Luc Nancy, propone llamar *bando* a la relación de soberanía. El término «*bando*», en efecto, sirve para referirse tanto a la vida excluida de la comunidad como a la insignia del soberano.⁶⁹

El campo es el espacio que se abre cuando el estado de excepción comienza a convertirse en regla.⁷⁰

4. Agamben lector de Kojève: inoperosidad

Ahora bien, casi hacia el final de la primera parte de *Homo sacer*, a partir de la interpretación de la expresión «Ante la ley» en el relato de Kafka (donde un campesino, situado delante de una puerta abierta, custodiada por un guardián, no es capaz de atravesarla), Agamben aborda la relación entre *bando soberano* y *mesianismo*.

[...] la historia kafkiana –sostiene Agamben– expone la forma pura de la ley, donde ella se afirma con más fuerza en el punto en el que no prescribe nada, es decir, como bando. El campesino está consignado a la potencia de la ley, porque ésta no exige nada de él, sólo le impone la propia apertura. Según el esquema de la excepción soberana, la ley se le aplica desaplicándose, lo tiene en su bando abandonándolo fuera de sí. La puerta abierta, que está destinada sólo a él, lo incluye excluyéndolo y lo excluye incluyéndolo.⁷¹

67. *Idem*, p. 22.

68. *Idem*, p. 34.

69. *Ibid.*

70. *Idem*, p. 188.

71. *Idem*, p. 57-58.

Agamben discute dos interpretaciones posibles del relato de Kafka. En primer lugar, la de Scholem, de una ley vigente, pero sin significado: una pura forma de ley que obliga sin prescribir ningún contenido determinado. Y luego la de Benjamin, de un mesianismo entendido como un estado de excepción efectivo. Mientras una ley sin significado tiende a coincidir con la vida, en el estado de excepción efectivo, el que proclama el Mesías, la vida se transforma enteramente en ley.⁷²

Es en este contexto que Agamben hace referencia a la tesis de Kojève sobre el Estado universal y homogéneo, y acompaña esta referencia con algunas observaciones críticas:

La tesis kojéviana sobre el fin de la historia y la consiguiente instauración de un Estado universal y homogéneo, presentan muchas analogías con la situación epocal que hemos descrito como vigencia sin significado (lo que explica los modernos intentos de reactualizar a Kojève en clave liberal-capitalista). ¿Qué es, en efecto, un Estado que sobrevive a la historia, una soberanía estatal que se mantiene más allá de haber alcanzado su *télos* histórico, si no una ley que rige sin significar? Pensar un acabamiento de la historia en el que permanezca la forma vacía de la soberanía es tan imposible como pensar la extinción del Estado sin el acabamiento de sus figuras históricas, porque la forma vacía del Estado tiende a generar contenidos epocales y estos, a su vez, buscan una forma estatal que se ha vuelto imposible (es lo que está sucediendo en la ex Unión Soviética y en la ex Yugoslavia).⁷³

La misma referencia y observación crítica, aunque más desarrollada, la encontramos en *Mezzi senza fine* (1996), libro que reúne los apuntes preparatorios de *Homo sacer*:

Por lo tanto, el pensamiento que viene deberá tomar en serio el tema hegel-kojeviano (y marxiano) del fin de la historia y el tema heideggeriano de ingreso en la *Ereignis* como fin de la historia del ser. Respecto de este problema, hoy el campo está dividido entre quienes piensan el fin de la historia sin el fin del Estado (los teóricos postkojevianos o postmodernos del acabamiento del proceso histórico de la humanidad en un Estado universal y homogéneo) y quienes piensan el fin del Estado sin el fin de la historia (los progresismos de diferente matriz). Ambas posiciones se quedan cortas; porque pensar la extinción del Estado sin el acabamiento del *télos* histórico es tan imposible como pensar un acabamiento de la historia en el que permanezca la forma vacía de la soberanía estatal. [...] Sólo 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.⁷⁴

Estas observaciones críticas no se inscriben en el marco de las que, como ya hemos mencionado, habían sido señaladas a propósito del paradójico escenario posthistórico kojéviano, donde la aparición del Estado universal y homogéneo termina coincidiendo con la desaparición del hombre. Ellas expresan, ciertamente, una

72. Cf. *idem*, p. 64.

73. *Idem*, p. 70.

74. G. Agamben, *Mezzi senza fine*, *op. cit.*, p. 88.

posición crítica respecto de las lecturas *liberales* (de los teóricos postkojevianos y postmodernos) y *progresistas* de Kojève, pero, a su vez, como lo muestra el texto que citaremos a continuación, Agamben encuentra, en la relación que se establece entre soberanía y vida en el *fin de la historia*, un diagnóstico del devenir de la política en el siglo XX:

A partir de la Segunda Guerra mundial es evidente, en efecto, que ya no hay tareas históricas asignables a los Estados-naciones. No se entiende completamente la lectura de los grandes experimentos totalitarios del siglo XX, si sólo se los ve como la continuación de las últimas tareas de los Estados-naciones del siglo XIX: el nacionalismo y el imperialismo. Lo que está en juego es otra cosa y más extrema, pues se trata de asumir como tarea la pura y simple existencia fáctica de los pueblos, es decir, en último análisis, su vida desnuda. En esta perspectiva, los totalitarismos de nuestro siglo constituyen verdaderamente la otra cara de la idea hegel-kojeviana de un fin de la historia: el hombre ha alcanzado su *télos* histórico y sólo queda la despolitización de las sociedades humanas a través del despliegue incondicional del reino de la *oikonomía* o la asunción de la propia vida biológica como tarea política suprema.⁷⁵

Por ello, para Agamben, la tarea del «pensamiento que viene» no consiste en dejar de lado la tesis del *fin de la historia*, sino en pensar *conjuntamente* el *fin de la historia* hegel-kojeviano y el tema heideggeriano de la *Ereignis*.

La relación entre el pensamiento de Hegel y el de Heidegger ya había sido objeto de los trabajos de Agamben. A ella está dedicado todo el seminario publicado como *Il linguaggio e la morte* (1982). Es aquí donde la figura del *homo sacer* (que sirve como título de la obra de 1995 y de la serie que luego se completó con otros tres volúmenes)⁷⁶ hace su aparición por primera vez en Agamben. Y es también aquí donde encontramos, a su vez, las primeras referencias a Kojève.

De acuerdo con el subtítulo, se trata de un seminario sobre la negatividad que hace que el *animal antropóforo* se convierta en humano con el paso de la lengua a la palabra y que vincula el lenguaje humano con la muerte. El lugar de esta negatividad que diferencia al hombre del animal y lo remite a la muerte es la *Voz*.

Frecuentemente Agamben ha retomado la distinción aristotélica entre *phoné* (voz) y *lógos* (lenguaje), para marcar la diferencia entre el hombre y el animal. En este trabajo, sin embargo, con el término «Voz» (escrito en mayúscula), Agamben no hace referencia a la *phoné* aristotélica («voz» con minúscula), sino, más bien, a lo que la lingüística contemporánea llama la *parole*, en oposición a la *langue*, es

75. *Idem*, 108.

76. Los tres volúmenes que, por ahora, componen la serie son *Quel che resta de Auschwitz* (1998), *Stato di eccezione* (2003), *Il regno e la gloria* (2007). Falta un último trabajo dedicado a la noción de uso y forma-de-vida (cf. *Il regno e la gloria*, Neri Pozza, Vicenza, 2007, p. 11).

decir, a la instancia del discurso.⁷⁷ En efecto, uno de los temas centrales de este trabajo serán los pronombres y, entre ellos, el pronombre personal «yo», sujeto de la elocución.

Como vimos, también para Kojève comprender el origen del hombre es comprender el origen del «yo» que se nos revela en la palabra. El «yo» marca, en efecto, el paso del *sentimiento de sí* a la *conciencia de sí*. Y, también para Kojève, el paso del animal al hombre y, por lo tanto, la posibilidad de decir «yo» tiene lugar a causa de la presencia de la negatividad, más precisamente, a partir del arriesgar la vida, del enfrentarse a la muerte. Ahora bien, la relación entre la aparición de la Voz, del discurso y la negatividad de la muerte no ha sido interrogada por Kojève, y, señala Agamben, parece haber desaparecido en Hegel luego de los escritos jenenses.⁷⁸ Sin embargo, afirma, «entre la dialéctica de la voz-lenguaje, que reconstruimos en las lecciones jenenses, y la dialéctica entre el deseo y el trabajo, entre el amo y el esclavo (que las lecciones de 1805-1806 desarrollan en inmediata continuidad), un análisis atento revela una estrecha correspondencia».⁷⁹ En ésta, «el gozo del amo aparece como el punto en que se muestra, por un instante, la articulación originaria de aquella “facultad de la muerte” (Fähigkeit des Todes) que caracteriza a la conciencia humana».⁸⁰

En un *excursus*, situado entre la quinta y la sexta jornada del seminario, Agamben retoma la discusión entre Bataille y Kojève acerca del «gozo del amo» y del fin de la historia. Para ello, refiere una carta inédita, del 8 de abril de 1952, donde Kojève opone a la *negatividad sin empleo*, con la que Bataille describe el gozo del amo en la posthistoria, la soberanía del sabio.⁸¹

77. «La Voz abre, en efecto, el lugar del lenguaje, pero lo abre de modo que esté siempre asido en una negatividad y, sobre todo, que esté siempre remitido a una temporalidad. *En cuanto tiene lugar en la Voz (en el no-lugar de la voz, en su haber-sido), el lenguaje tiene lugar en el tiempo. Mostrando la instancia del discurso, la Voz abre, conjuntamente, el ser y el tiempo. Ella es cronotética*», (G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, Einaudi, Torino, 1982, p. 49).

78. «Si se considera el central carácter “antropogenético” que el contacto con la muerte tiene en el sistema hegeliano (Kojève 2, pp. 549-550), no se descuidará la importancia de la situación del lenguaje humano, en las lecciones jenenses, como articulación de una voz animal que es, en verdad, *voz de la muerte*. ¿Por qué, entonces, este contacto íntimo del lenguaje con la muerte en la voz parece desaparecer (o, al menos, ocultarse) en el desarrollo sucesivo del pensamiento hegeliano? Un indicio de respuesta nos suministra, precisamente, el pasaje citado de las lecciones de 1803, donde la voz aparece explícitamente en relación con el deseo (ella es “sí mismo negativo, deseo”). [En la *Fenomenología*] la experiencia antropogenética de la muerte (*die Bewährung durch den Tod*) no tiene lugar en una *Stimme*, sino en una *Stimmung*, la angustia y el miedo ante la muerte» (*idem*, p. 60). Hemos dejado la referencia a Kojève entre paréntesis tal como se encuentra en la edición original italiana. El texto de 1803 al que se hace referencia es: *Jenenser Realphilosophie I* (1932), pp. 211-212.

79. G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, op. cit., p. 61.

80. *Idem*, p. 62, *Cursivas del autor*.

81. *Idem*, p. 66.

Más adelante en el texto, en el último *excursus*, Agamben vuelve sobre la cuestión del *fin de la historia*. Esta vez, lo hace en un contexto que nos interesa particularmente, la relación entre Hegel y Heidegger, tarea ineludible del «pensamiento que viene». En este *excursus*, con el que concluye el trabajo, Agamben se interroga sobre la posibilidad de un pensamiento de la Voz en sí misma, de un tiempo absoluto, de una Voz y de un tiempo sin negatividad. En la perspectiva abierta por el seminario, la respuesta pasa por la comparación, la proximidad y la divergencia, entre el concepto de *Absoluto* en Hegel y de la *Ereignis* en Heidegger.⁸²

En primer lugar, señala Agamben, tanto el Absoluto hegeliano como la *Ereignis* heideggeriana son un pensamiento del *haber-sido*, están orientados hacia el pasado. Hegel, en efecto, piensa el Absoluto como el Espíritu que puede recogerse en sí mismo sólo al final del tiempo. Él es el tiempo cumplido que, como memoria, retorna a sí mismo. Heidegger, por su parte, presenta la *Ereignis* como el acontecimiento del haber-sido. En segundo lugar, a pesar de la intención de pensar un tiempo sin negatividad, es necesario subrayar que ni la *Ereignis* (que, finalmente, no es ni se da) ni el Absoluto (que es negación consumada) parecen estar integralmente liberados de toda negatividad. En tercer lugar, el sentido, tanto en el pensamiento del Absoluto como en el pensamiento de la *Ereignis*, es inseparable de la cuestión del fin de la historia (la posthistoria) y de la tradición.⁸³

Para Hegel, la “conclusión” de las figuras del espíritu en el saber absoluto [...], ¿significa verdaderamente el fin de la historia? En este sentido, la lectura hegeliana de Kojève, según la cual el saber absoluto coincidiría con un libro que recapitula en sí mismo todas las figuras históricas de la humanidad y que no sería otro que *La ciencia de la lógica*, sigue siendo una hipótesis. Pero es probable que, en el Absoluto, el trabajo de la negatividad humana haya verdaderamente acabado y que la humanidad, que regresa a sí misma, deje de tener una figura humana para presentarse como la alcanzada animalidad de la especie *homo sapiens*, en una dimensión en la que naturaleza y cultura necesariamente se confundan.⁸⁴

82. *Idem*, p. 124.

83. Cf. *idem*, pp. 127-129.

84. *Idem*, pp. 129-130. La relación entre lo humano y lo animal es el tema de *L'aperto*, la obra del 2002. Agamben comienza este trabajo describiendo una miniatura perteneciente a una Biblia hebrea del siglo XIII, conservada en la Biblioteca Ambrosiana de Milán. Se trata de una representación pictórica de la visión del profeta Ezequiel. Una parte de ella está dedicada al banquete mesiánico de los justos en el último día. Allí aparecen cinco justos ante la mesa del banquete escatológico y dos «sonadores» (músicos), uno a la derecha y el otro a la izquierda. Todas estas figuras, las de los justos y las de los «sonadores» tienen cabezas animales. «¿Por qué —se pregunta Agamben— los representantes de la humanidad consumada están figurados con cabezas de animales?» (*L'aperto*, *op. cit.*, p. 10). Al respecto, Agamben toma en consideración las respuestas de Bataille y de Kojève: lo *acéfalo* y el *esnobismo*. Para Bataille, al final de la historia subsiste una «negatividad sin empleo»; como si la historia tuviese una especie de *epílogo* donde la negatividad subsistirá bajo la forma del erotismo, de la risa y de la alegría ante la muerte. Si bien ésta ha sido la primera reacción de Bataille ante la interpretación de Kojève, posteriormente, en 1939, ante la inevitabilidad de la guerra, denunciará la pasividad y la ausen-

Como vimos, a partir del artículo de Koyré, del que surge la tesis kojéviana del *fin de la historia*, la relación entre el pensamiento de Hegel y el de Heidegger pasa por la primacía otorgada al futuro en la estructura dialéctica de la temporalidad. Para Agamben, en la perspectiva introducida por *Il linguaggio e la morte*, la relación entre el Absoluto hegeliano y la *Ereignis* heideggeriana no pasa por la primacía del futuro, sino del pasado. Ambos pensamientos, el de Hegel y el de Heidegger, son pensamientos del «haber sido». Teniendo en cuenta esta diferencia, se podría llamar *escatológica* a la primera interpretación y *mesiánica* a la segunda. Al respecto, señala Agamben en *Il tempo che resta*:

Los intérpretes franceses de Hegel (en realidad se trata de intérpretes rusos, lo que no sorprende, si se considera la importancia de la apocalíptica en la cultura rusa del siglo XX) parten de la convicción de que “la filosofía hegeliana y el *sistema* sólo son posibles si la historia ha terminado, si no hay más porvenir y el tiempo se pudiese detener” (Koyré, 458). Pero, como es evidente en Kojève, de este modo, ellos terminan reduciendo el mesianismo a escatología, identificando el tiempo mesiánico con el de la posthistoria. Que el concepto de *désœuvrement* [inoperosidad], que es una buena traducción del *katar-géin* paulino, haga su primera aparición precisamente en Kojève, para definir la condición del hombre posthistórico, el *voyou désœuvré* como “*shabat* del hombre” (Kojève, 396) después del fin de la historia, prueba suficientemente que la conexión con el tema del mesianismo todavía no ha sido completamente neutralizada.⁸⁵

Esta categoría de *désœuvrement* ha sido retomada luego por Blanchot y por Jean-Luc Nancy. Ella, para Agamben, no debe ser entendida como la ausencia de obra de Bataille (la negatividad sin empleo), sino como «un modo genérico de la potencia, que no se agota (como la acción individual o la colectiva, entendida como la suma de las acciones individuales) en un *transitus de potentia ad actum*».⁸⁶ Ahora

cia de reacciones que dominan a los hombres, una especie de *desvirilización* que convierte a los hombres en ovejas conscientes. Con un sentido distinto del de Kojève, aquí también los hombres se habían convertido efectivamente en animales. En 1936, en la tapa del primer número de su revista, *Acéphale*, aparece una figura humana sin cabeza. El hombre se evade de su cabeza. En los números 3 y 4 de *Acéphale*, la misma figura del primer número aparece con una cabeza taurina. Según Agamben, «una aporía acompaña todo el proyecto de Bataille»; ella concierne a la forma de lo humano en la posthistoria: ¿acéfalo o con cabeza de animal? (cf., *idem*, p. 13). Sin embargo, como vimos, sobre la forma de lo humano en la posthistoria, no sólo Bataille ha cambiado de posición, también Kojève. Pero, vuelve a interrogarse Agamben, ¿cuál es la relación entre el *snobismo* posthistórico y la animalidad? En todo caso, considerando las cosas desde la dialéctica, Kojève no ha visto, como Foucault, que en la modernidad el hombre comienza a ocuparse de la propia vida animal. «Quizás el cuerpo del animal antropóforo (el cuerpo del siervo) es el resto irresuelto que el idealismo deja como herencia al pensamiento y las aporías de la filosofía, en nuestro tiempo, coinciden con las aporías de este cuerpo irreductiblemente tendido y dividido entre animalidad y humanidad» (*idem*, p. 20).

85. G. Agamben, *Il tempo che resta*, *op. cit.*, p. 96. Hemos mantenido las referencias a Koyré («Hegel à Iéna») y a Kojève («Les romans de la sagesse» en *Critique*, LX, 1952) tal como aparecen en la versión original del libro de Agamben.

86. G. Agamben, *Homo sacer*, *op. cit.*, p. 71.

bien, es precisamente a esta categoría de *inoperosidad*, leyendo en términos mesiánicos y no escatológicos el concepto kojeviano de *désoevrement*, a la que recurre el propio Agamben, para afrontar la tarea del «pensamiento que viene», haciendo de ella la clave de otra lectura posible del pensamiento político occidental. Una última referencia a sus trabajos, bastará para mostrarlo.

«L'opera dell'uomo» se titula uno de los textos contenidos en *La potenza del pensiero* (2005). Comienza con una nueva referencia a Aristóteles, a un pasaje de la *Ética a Nicómaco* (1097 b 22), donde el filósofo se pregunta si existe, como sucede en el caso del escultor o del artesano, una obra que sea propia del hombre en cuanto hombre o si, al contrario, el hombre ha nacido sin obra (*árgos*). Más adelante (1098 a 7-18), Aristóteles definirá la obra del hombre como una *determinada vida*, la que es *en acto* según el *lógos*. Aristóteles llega a esta definición, porque ha distinguido en la vida, la vida sensitiva, la animal y la racional. Sólo esta última, la vida según el *lógos* es propia del hombre; la segunda es común con los animales, y la primera con éstos y con las plantas. Por otro lado, esta obra del hombre define su bien supremo, la felicidad, que es el objeto de la política. Ésta es, según Agamben, la herencia que ha dejado Aristóteles a la política occidental: 1) la política es política de la operosidad, no de la *inoperosidad*, del acto y no de la potencia; 2) esta obra, esta determinada vida, se define a través de la exclusión del simple hecho de vivir, de la vida desnuda.⁸⁷

Dos lecturas, sin embargo, señala Agamben, son posibles del texto aristotélico. La que ha dominado la política occidental: la asunción colectiva de una tarea histórica por parte de un pueblo o de una nación. A partir del final de la Primera Guerra mundial, parecería que no hay más tareas asignables que la vida biológica. «La “obra” del viviente según el *lógos* es la asunción y la cura de aquella vida nutritiva y sensitiva, sobre cuya exclusión la política aristotélica había definido el *érgon toû anthrópou* [la obra del hombre]».⁸⁸ La otra lectura, que podemos encontrar, según nuestro autor, en el comentario de Averroes a la *República* de Platón o en *La monarquía* de Dante, subraya, a diferencia de la anterior, el momento de la *potencia*. Así, Dante, teniendo presente que la actividad racional por sí sola no basta para definir la obra del hombre, puesto que la comparte, para él, con los brutos y las criaturas celestes, completa la definición aristotélica de la *obra del hombre*. Su especificidad consiste en que «el pensamiento humano está constitutivamente expuesto a su propia ausencia e *inoperosidad*, es decir, en los términos de la tradición aristotélica, es *noûs dýnatos, intellectus possibilis*».⁸⁹ Por esta razón,

87. Cf. G. Agamben, *La potenza del pensiero*, op. cit., p. 370.

88. *Idem*, pp. 371-372.

89. *Idem*, p. 375.

porque el entendimiento humano está siempre *en potencia*, para no estar *en acto* sólo accidentalmente requiere de una *multitud*. En efecto, la perfección de la potencia humana, señala Agamben, en la tradición averroísta en la que se mueve aquí Dante, está esencialmente ligada a la especie humana, sólo accidentalmente al individuo. La *multitud* es la forma genérica de la existencia de la potencia, una existencia *sub actu*, próxima al acto, que no es simplemente ociosa ni sólo operosa.

Por ahora –afirma– deben quedar en suspenso qué otras consecuencias podría extraer el pensamiento de la conciencia de su propia esencial *inoperosidad* y si, en general, sea posible hoy una política que esté a la altura de la ausencia de obra del hombre, sin caer simplemente en la asunción de una tarea biopolítica. Pero, ciertamente, será necesario dejar de lado el énfasis en el trabajo y la producción o tratar de pensar la multitud como figura, si no de la inacción, al menos de un obrar que, en todo acto, realice su propio *shabbat* y en toda obra sea capaz de exponer la propia *inoperosidad* y la propia potencia.⁹⁰

Universidad Nacional de San Martín / Conicet

90. *Idem*, p. 376.