

El Otro como pasado y presente: más allá de la lógica de la “otredad temporal” en la teoría de las Relaciones Internacionales

SERGEI PROZOROV*

RESUMEN

El artículo emprende una crítica de la lógica de la “otredad temporal” en la teoría contemporánea de las Relaciones Internacionales (RRII). Originalmente articulada en el ámbito de la integración europea, esta lógica presupone la posibilidad de una comunidad política de constituir su identidad sin alguna delimitación espacial, mediante la designación del Otro como su propio pasado, buscando evitar su repetición en el futuro. Mientras que la imagen de la Europa contemporánea, alterizando su propio pasado, ha sido sometida a la crítica empírica, este artículo propone un argumento conceptual para la indisolubilidad de los aspectos temporales y espaciales en cualquier acto de otredad. Basándome en la interpretación de Hegel de Alexandre Kojève, sostengo que cualquier acción histórica es necesariamente espacio-temporal, combinando la abstracción de la negación temporal con la actualidad concreta de un ser espacial negado. Las alternativas a la lógica de la territorialidad soberana, por lo tanto, no deben ser buscadas en el aspecto temporal de la otredad, sino en la búsqueda de la posibilidad de auto-constitución en la ausencia de cualquier acción negativa. El artículo concluye con un esbozo de dicho ethos alternativo, desarrollado sobre la base de la reconstrucción que hizo Giorgio Agamben de la problemática hegeliana-kojeviana del fin de la historia y su teoría del sujeto.

PALABRAS CLAVE

Otredad temporal; teoría de las RRII; lectura kojéviana de Hegel; teoría del sujeto de Agamben.



TITLE

The other as past and present: beyond the logic of ‘temporal othering’ in IR theory

ABSTRACT

The article ventures a critique of the logic of ‘temporal othering’ in contemporary International Relations (IR) theory. Originally articulated in the field of European integration, this logic presupposes a possibility for a political community to constitute its identity without any spatial delimitation by means of casting as Other its own past, whose repetition in the future it seeks to avoid. While the image of contemporary Europe as ‘othering’ its own past has been subjected to empirical criticism, this article makes a conceptual argument for the indissociability of temporal and spatial aspects in any act of othering. Drawing on Alexandre Kojève’s reading of Hegel, I argue that any historical action is necessarily spatiotemporal, combining the abstraction of temporal negation with the concrete actuality of a negated spatial being. Alternatives to the logic of sovereign territoriality are therefore not to be sought in the temporal aspect of othering, but rather by pursuing the possibility of self-constitution in the absence of any negating action whatsoever. The article concludes with an outline of such an alternative ethos, developed on the basis of Giorgio Agamben’s reconstruction of the Hegelian-Kojévian problematic of the end of history and his theory of the subject.

KEYWORDS

Temporal othering; IR theory; Kojève’s reading of Hegel; Agamben’s theory of the subject.

***Sergei PROZOROV,** obtuvo su grado de Doctor de la Universidad de Tampere en Finlandia y posteriormente fue Investigador Asistente en el Instituto Danés de Estudios Internacionales en Copenhague. Entre 2005 y 2007, fue Profesor de Relaciones Internacionales en la Universidad Estatal de Petrozavodsk, en Rusia. Actualmente, es Investigador Asistente Colegiado en el Colegio de Helsinki para Estudios Avanzados. Es autor de cuatro monografías, siendo la más reciente *The Ethics of Postcommunism*

Traducido con permiso de la editorial, artículo original: PROZOROV, Sergei, “The other as past and present: beyond the logic of ‘temporal othering’ in IR theory”, en *Review of International Studies*, vol. 37, nº. 3, 2011, ps. 1273-1293.

Traducción: Manuel López-Forjas

Introducción

La problemática de la integración europea ha llegado a ocupar una posición privilegiada en la discusión de las relaciones entre el yo y el otro en la teoría de las Relaciones Internacionales (RRII). La experiencia de un "proyecto europeo" se considera para demostrar la posibilidad de una identidad política que debe ser constituida en ausencia de cualquier delimitación espacial de alteridad. Por el contrario, el Otro de la Europa actual se halla en su propio pasado, es decir, en la Europa de los soberanos estados-nación, fundados en el principio de exclusividad territorial. Moldeando el propio pasado de fragmentación y conflicto como el Otro, desde el cual debe delimitarse, la Europa contemporánea se define como un "proyecto de paz" abierto y no exclusivo de auto-trascendencia que ya no requiere una figura concreta del Otro territorial para constituir una entidad positiva. Así, mientras el proyecto de la integración europea permanece limitado territorialmente, en todo caso triunfa ostensiblemente al suspender la operación de la lógica de la territorialidad soberana y reconstruir la figura del Otro, lógicamente necesaria para la auto-identificación, de un modo reflexivo que convierte el proceso antagonista de la alteridad en un vehículo para la auto-trascendencia.

Ciertamente es una afirmación pasmosa, particularmente en el contexto de la teoría de las RRII, caracterizada por la repetición perpetua del 'debate' idealista-realista¹, en el que la proclamación de la posibilidad de una comunidad global que se ha expandido, con la necesidad de delimitarse a sí misma con respecto al Otro, se topó con recordatorios fuertes de la inextirpable lógica de la anarquía internacional, la cual hace manifiestamente imposible cualquier comunidad "sin otros". En consecuencia, el significado del argumento acerca de la auto-constitución de Europa a través de alienar su propio pasado, claramente va más allá del caso histórico concreto de la política europea del periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial. De hecho, este argumento es una poderosa intervención en las presuposiciones ontológicas fundamentales de todo discurso acerca de las Relaciones Internacionales, desde que afirma nada menos que la posibilidad de suspender la operación que David Campbell, siguiendo a Derrida, ha denominado "ontología".

La "ontología" se refiere a la articulación del ser en términos de su situación espacial, la "determinación estable y presentable de una localidad, el *topos* de territorio, suelo natal, ciudad, cuerpo en general"². En esta lógica, que condiciona la posibilidad de la misma idea de lo "internacional", es solo la distinción topológica de una entidad la que la dota con una consistencia ontológica: "ser" es ser una entidad espacialmente delimitada a lado de otras entidades. En contraste, la pretensión para la otredad temporal de Europa postula la posibilidad para que la entidad convierta la delimitación espacial de su ser en su propio devenir temporal. La lógica de la anarquía, en la cual la omnipresente posibilidad de conflicto

¹ Ver: THIES, Cameron "Progress, History and Identity in International Relations Theory: The Case of the Idealist-Realist Debate", en *European Journal of International Relations*, vol. 8, n.º. 2, 2002, ps. 147-185; GUZZINI, Stefano, "The Enduring Dilemmas of Realism in International Relations", en *European Journal of International Relations*, vol. 10, n.º. 4, 2004, ps. 533-658; WALKER, *Inside/Outside: International Relations as Political Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

² DERRIDA, Jacques, *Spectres of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*, Routledge, Londres, 1994, p. 82; CAMPBELL, David, *National Deconstruction: Violence, Justice and Identity in Bosnia*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998, ps. 80-81. Ver también MURPHY, Alexander, "The Sovereign State System as a Political-Territorial Ideal: Historical and Contemporary Considerations", en BIERSTEKER, Thomas y WEBER, Cynthia (eds.), *State Sovereignty as Social Construct*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, ps. 81-120.

surge del pluralismo de las entidades políticas espacialmente diferenciadas, puede, por lo tanto, ser suspendida en un proyecto reflexivo de auto-diferenciación en el tiempo.

En este artículo, trataremos de demostrar que la lógica de la auto-trascendencia a través de la diferenciación temporal fracasa en conseguir sus objetivos debido a su necesario embrollo con su contrario aparente, es decir, "ontología" u "otredad espacial"³. En la siguiente sección analizaremos brevemente los puntos clave del argumento sobre la "otredad temporal", tal como los presentan los académicos de la integración europea y los teóricos de las RRII, orientada a discutir las aseveraciones más críticas de esta tesis que señala el entrelazamiento empírico de las lógicas de la otredad espacial y temporal en la política europea contemporánea. En la tercera sección, sostendremos, con referencia a la interpretación de Hegel que hizo Alexandre Kojève, que todo gesto de otredad es necesariamente tanto espacial como temporal, lo cual hace fútil cualquier intento de trascender el potencial antagonista de la otredad por su reinscripción en un registro exclusivamente temporal. De esta manera, demostraremos que la interdependencia de la otredad espacial y temporal no es meramente un hecho empírico contingente; sino más bien una condición trascendental de toda acción histórica que constituya un sujeto político y que por lo tanto solo expire con su propia historia. Mientras la más familiar concepción hegeliana-kovèjiana postule el fin de la historia implicando la desaparición tanto de la ética como de la política en un reino ritualizado de "esnobismo", propondremos una comprensión alternativa de una orientación ético-política "post-histórica", basándose en el trabajo de Giorgio Agamben. De forma parecida al discurso de la "otredad temporal", Agamben plantea la cuestión de la alteridad con respecto a uno mismo, pero no lo hace en un modo de auto-trascendencia o de la negación del pasado propio en un proyecto orientado hacia el futuro; sino que se aproxima al presente propio como irreparablemente exhausto o en "quiebra", lo cual introduce alteridad al mismo núcleo de la propia auto-constitución. El artículo concluye con un esbozo de las implicaciones de esta ética de la subjetividad para un estudio de la política europea y global.

La otredad temporal y la auto-trascendencia

El otro como el pasado de uno mismo

Los estudios de la integración europea frecuentemente relacionan a la Unión Europea con una nueva forma de comunidad política que se ha administrado con el principio de la auto-definición a través de la delimitación del Otro, enlosando el camino para la trascendencia de la lógica "realista" de un antagonismo pluralista⁴. Por supuesto, mientras el proyecto de la integración europea no abarque el mundo entero, Europa continuará siendo una entidad espacialmente delimitada junto a otras. No obstante, se argumenta que logra convertir la

³ Otredad espacial es un término más general que otredad 'territorial' o 'geopolítica', el cual pertenece específicamente al contexto político de la modernidad occidental, en la cual el espacio político está estructurado en términos de exclusividad territorial. La otredad territorial sobre la base del principio de la soberanía estatal es una manifestación óptica (EXISTE?) históricamente específica del principio ontológico de la otredad espacial, la cual también puede tomar otras formas, desde el orden jerárquico del espacio en sistemas imperialistas hasta la 'guetización' ['ghettoization'] del espacio urbano en una megalópolis contemporánea. Así, el argumento en este artículo no implica una reivindicación acerca de la inmutabilidad del modo específicamente territorial de la otredad, cuyo significado puede disminuir eventualmente, pero que más bien afirma la insociabilidad de los aspectos espaciales y temporales de la otredad, que vuelve imposible cualquier intento de verlos como modos alternativos de la interacción entre el yo y el otro.

⁴ Ver: RUGGIE, John, *Constructing the World Polity*, Routledge, Londres, 1998, ps. 191-195; SÖRERENSEN, Georg, "Sovereignty: Change and Continuity in a Fundamental Institution", en *Political Studies*, vol. 47, n.º. 3, 1999, ps. 590-604.

delimitación ontopológica de la alteridad en un proyecto más reflexivo de un re-compromiso crítico con su propia historia. De acuerdo al influyente diagnóstico⁵ de Ole Wæver, el Otro contemporáneo de Europa no es otro que "su propio pasado al que no se debería permitir convertirse en su futuro". Es de nuevo la amenaza de una reincidencia del gobierno europeo en una "fragmentación" antagonista que caracterizó a la Europa "westfaliana" de estados-nación soberanos por la que el proyecto de integración puede identificarse a sí mismo como un "proyecto de paz"⁶.

De un modo similar, Thomas Diez ha argumentado que una alteridad temporal en vez de una espacial ha sido la primera modalidad de auto-constitución en la Europa posterior a la Segunda Guerra Mundial. Diferente de la alteridad espacial, la alteridad temporal es un proyecto auto-reflexivo de re-compromiso con la historia propia, el cual no requiere un lugar concreto de alteridad para alcanzar la identidad de uno mismo. Para Diez, "las alteridades entre las entidades políticas definidas geográficamente tienden a ser más exclusivas y antagónicas contra grupos externos que las alteridades con una dimensión predominantemente temporal"⁷. Esta es la causa por la que la alteridad temporal hace imposible externalizar apodramáticamente la otredad en un lugar espacial concreto, en el cual la inseguridad ontológica propia puede así ser establecida. Como el resurgimiento del propio pasado resulta ser la principal amenaza existencial, el Yo no está más encerrado en un conflicto debilitante con los Otros territoriales; sino que se embarca en un proyecto de autotranscendencia, limpiando los rastros de su pasado desde su presente no permitiéndole así convertirse en su futuro. A pesar de esto, ¿qué es este pasado que está alterizado por Europa? No es otro, por supuesto, que el de la historia de la "otredad espacial", de la división de Europa en una pluralidad de estados soberanos, separados por fronteras territoriales y que contiene comunidades políticas particularistas, cuya igualdad soberana impidió la posibilidad de la existencia de otra identidad política común superior a ellas. Así, lo que está alterizado temporalmente no es simplemente una característica particular de la historia europea, sino el modo ontopológico o espacial de otredad como tal.

Esta solución elegante del problema de la otredad alterizando el problema mismo, no está restringida a su sede original de la integración europea, sino que está aplicado cada vez más en un nivel global, donde cualquier discurso sobre la trascendencia de lo internacional se enfrenta a un problema conceptual de dar cuenta de la existencia de un Yo global en la ausencia de un Otro concreto. En un argumento ampliamente influyente sobre la inevitabilidad del estado mundial, Alexander Wendt acude como recurso explícito a la lógica de la "otredad temporal" para resolver la aparente contradicción de su tesis. Convirtiendo el argumento hegeliano de la constitución de la subjetividad a través de la lucha por el reconocimiento como su punto de partida, Wendt paradójicamente concluye que el estado mundial, el cual está *ipso facto* privado del Otro cuyo reconocimiento pueda buscar, no es solo posible, sino también inevitable. La solución de Wendt a este problema es que "un

⁵ WÆVER, Ole, "Insecurity, Security and Asecurity in the West European Non-war Community", en ADLER, Emmanuel y BARNETT, Michael (eds.), *Security Communities*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 90.

⁶ *Ibidem*, p. 100.

⁷ DIEZ, Thomas, "Europe's Others and the Return of Geopolitics", en *Review of International Studies*, vol. 17, nº. 2, 2004, p. 320.

estado mundial” podría compensar la ausencia de una diferenciación espacial a través de una diferenciación temporal entre su presente y su pasado. El pasado aquí es anarquía, con todos sus perjuicios. En términos hegelianos, podríamos decir que “la historia” se convierte en el Otro en los términos en los cuales el Yo global está “definido”⁸. Reconociendo el problema de postular al sujeto del reconocimiento algo tan abstracto como “la historia”, Wendt sin embargo defiende la posibilidad de constituir la identidad propia a través de un acto de auto-diferenciación temporal, por lo cual la pura desviación entre el pasado propio y el presente funciona como el equivalente de la alteridad concreta, constituida en los actos soberanos de la creación de la “otredad territorial”.

En un argumento similar que afirma esa posibilidad, sin contar aún con la inevitabilidad de una “identidad global”, Heikki Patomäki también postula la “otredad temporal” como una de las vías hacia la resolución del problema de la constitución de la identidad en la ausencia de otro:

“La otredad también puede ser localizada tanto en nuestro pasado o, alternativamente, en nuestro ser contemporáneo, cuando es tratada como un punto de vista de una posible posición futura en la historia mundial. En otras palabras, lo que nosotros somos puede ser definido en términos de distancia crítica, desde lo que nosotros solíamos ser antes. Y en lo que nosotros podemos convertirnos –y nos gustaría convertirnos– puede ser definido en términos de distancia crítica desde lo que nosotros somos ahora”⁹.

Confianza en los ejemplos de la Alemania posterior a la Segunda Guerra Mundial, cuya identidad fue constituida a través de un distanciamiento radical desde el pasado inmediato del Nazismo, y de la Sudáfrica del post-apartheid, con sus foros públicos para la “la verdad y la reconciliación”, Patomäki sostiene que la autocrítica colectiva sirve para producir la “auto-diferenciación temporal” que permitiría a una comunidad global articular su identidad en relación a sí misma *qua* Otro en estos ejercicios autocríticos. Mientras sea definitivamente insuficiente para la articulación de una identidad política global, no obstante la otredad temporal está considerada como un aspecto necesario de este proceso, desde que permite un “aprendizaje moral” a través de la autocrítica.

La crítica empírica de la otredad temporal

A pesar de su simplicidad elegante, la lógica de la “otredad temporal” también ha sido sujeta a crítica, particularmente en referencia al lugar concreto de su articulación original. Los progresos contemporáneos en la política europea nos permiten plantear cuestiones como: ¿el pasado europeo es realmente un pasado? ¿Hasta qué grado la Unión Europea -UE- tiene en realidad abandonado el principio constitutivo de la categoría moderna y soberana de estado tanto que esta última es capaz de funcionar como su “Otro temporal”? A pesar de su entusiasmo sobre la otredad temporal, Diez admite que esta modalidad de otredad está continuamente perdiendo importancia debido al resurgimiento de la otredad territorial y

⁸ WENDT, Alexander, “Why a World State is Inevitable”, en *European Journal of International Relations*, vol. 9, n.º. 4, 2004, p. 527.

⁹ PATOMÄKI, Heikki, *Is a Global Identity Possible? The Relevance of Big History to Self-Other Relations*, Ponencia presentada en la Sexta Conferencia Paneuropea de Relaciones Internacionales, Turín, del 12 al 15 de septiembre de 2007.

geopolítica de, por ejemplo, el Islam, los Estados Unidos, Turquía, Rusia, etc¹⁰. A pesar de esto, este regreso empírico del pasado de Europa en sus políticas actuales no parece debilitar la creencia de Diez que un proyecto de "otredad temporal", vacío de toda dimensión territorial o geopolítica, es posible en teoría.

Una interpretación menos optimista ha sido dada a conocer por Christopher Browning en su discusión de la "paradoja de seguridad externa/interna" que caracteriza la política exterior europea. De acuerdo con Browning, hay una tensión entre la meta de la Unión Europea de lograr una "seguridad interna", esencialmente un proyecto "modernista" (supra-) estadístico que yace en una delimitación estricta y exclusiva del dominio de la soberanía, y el proyecto más abierto y orientado hacia el exterior de "seguridad externa", el cual para nuestros fines corresponde a la constitución de una comunidad política no exclusiva a través de una diferenciación temporal¹¹. En su estudio de caso de las relaciones entre la UE y Rusia con referencia al problema de la región de Kaliningrado después de la ampliación de la UE en el 2004, Browning demuestra la naturaleza paradójica de la política exterior europea: desde que tanto la seguridad interna como la externa permanecen como imperativos indispensables, cualquier política concreta hacia Rusia o hacia otro "Otro" estará inevitablemente infundida con su contrario aparente, lo cual quebranta su lógica de conjunto desde dentro. En esta interpretación, la diferenciación temporal no sigue una delimitación territorial como un modo menos violento o más reflexivo en la constitución de una comunidad política, sino que más bien coexiste con ella en una relación tensa y contradictoria.

En un nivel teórico más general, la misma observación ha sido hecha por Bahar Rumelili, quien aboga por una estructura necesariamente multidimensional de la interacción entre el yo y el otro, en la cual la otredad temporal y espacial pueden (y usualmente así pasa) coexistir. Rumelili es crítico de las consideraciones que ven a la UE como una "política postmoderna" que ha eliminado la otredad espacial:

"Defender que una comunidad está únicamente basada en una diferenciación temporal-interna requiere la suposición de que una comunidad esta inequívocamente limitada, por lo que no hay necesidad de reinscribir el límite entre el yo y los otros externos. No solo la naturaleza disputada de 'Europa' como un constructo geográfico hace toda definición de los límites de la Unión Europea inevitablemente equívoca, pues la ausencia de cualquier diferenciación espacial/externa puede estar basada, al final, en una noción esencialista compartida de una identidad europea, la cual contradiría las bases normativas de una identidad posmoderna"¹².

El análisis empírico de Rumelili demuestra una pluralidad de modos de la relación de Europa con sus vecinos, involucrando varios tipos de identidad colectiva y provocando diferentes respuestas por los "Otros de Europa", que señalan la necesidad de revalorar críticamente la relación entre la otredad espacial y la temporal que ya no puede más ser concebida en términos de sucesión lineal progresiva.

¹⁰ DIEZ, Thomas, "Europe's Others...", *op.cit.*, p. 328.

¹¹ BROWNING, Christopher, "The Internal/External Security Paradox and the Reconstruction of Boundaries in the Baltic: The Case of Kaliningrad", en *Alternatives*, vol. 28, n.º. 5, 2003, ps. 545-581.

¹² RUMELILI, Bahar, "Constructing Identity and Relating to Difference: Understanding the EU's Mode of Differentiation", en *Review of International Studies*, vol. 30, n.º. 1, 2004, p. 46.

De hecho, Pertti Joenniemi ha sugerido provocativamente que esta relación puede ser ahora concebida como el opuesto exacto de la sucesión de la otredad territorial por la otredad temporal, propuesta originalmente por Wæver. Como un "proyecto de paz" dirigido a prevenir la recurrencia de catástrofes pasadas, la Europa de la postguerra estableció una relación marcadamente negativa con su propio pasado inmediato:

"Se esperaba que una diferenciación temporalmente basada, con el pasado (negativo) convertido en una determinante de la comprensión del presente, proveyera una apertura hacia articulaciones de identidad menos antagonistas y violentas. La Unión Europea ha alcanzado –en este contexto de tal Gran Narrativa– un proyecto de paz basado en cambiar una identidad del pasado de Europa en algo muy diferente"¹³.

Sin embargo, el gran éxito de este proyecto de autotranscendencia, es decir, la relegación de la soberanía y la geopolítica hacia el pasado, implica la emergencia de una auto-percepción de Europa más consolidada y substancial, la cual paradójicamente lleva a la necesidad de su delimitación de los Otros y el resurgimiento de la racionalidad ontopológica que con tanto éxito se abandonó: "la revisión temporal de la auto-comprensión de la Unión Europea produce una distinción aguda entre el dentro y el afuera"¹⁴.

Así, el resurgimiento de la otredad espacial, dirigida por Diez y Browning, es defendido por Joenniemi como un resultado directo del éxito del primer funcionamiento de la visión de la otredad temporal. Habiendo alcanzado un nivel sin precedentes de paz y prosperidad a través de un proyecto de auto-transcendencia, la Europa contemporánea es capaz de auto-situarse en un terreno moral superior frente a otros estados que presumiblemente permanecen atrapados en el pasado del que Europa ha escapado y legitima su otredad territorial de estas representaciones de su propio pasado que amenazan a Europa de la misma manera que su propio pasado previamente lo hizo. Esta confluencia de demandas morales e imperativos de seguridad define el campo actual de la política europea: "la necesidad de reflexión crítica, de esfuerzos de transición y políticas que aspiran a alejar el pasado notorio de Europa no ya no existen"¹⁵. La paradoja de la otredad temporal es que es precisamente la realización del "yo ideal" a través del proyecto de auto-transcendencia que da como resultado el resurgimiento de las mismas prácticas de "limitación inequívoca" que estaban destinadas a ser trascendidas. Esto es como un "yo ideal" que no necesita más confrontar las sombras de su pasado violento que la Europa contemporánea resume como prácticas excluyentes en relación a unos "forasteros" cada vez más estrictamente definidos.

Los análisis de Diez, Rumelili, Browning y Joenniemi coinciden en señalar la coexistencia de modos temporales y espaciales de otredad en la política europea contemporánea. Mientras el primero de los tres autores tiende a ver esta coexistencia como una ambigüedad o contradicción, Joenniemi defiende la dependencia de la idea del resurgimiento de la otredad espacial del éxito de la otredad temporal. En todos los casos, sin embargo, el entusiasmo

¹³ JOENNIEMI, Pertti, "Re-Negotiating Europe's Identity: The European Neighbourhood Policy as a Form of Differentiation", en *Journal of Borderlands Studies*, vol. 23, nº. 3, 2008, p. 85.

¹⁴ *Ibidem*, p. 89.

¹⁵ *Ibid.*, p. 90.

inicial acerca de la otredad temporal de la otredad espacial, la relegación de la propia historia en historia, es contrarrestada por la demostración empírica de la relevancia continuada o incluso del resurgimiento de la lógica diametralmente opuesta de la auto-constitución. Sin embargo, ninguno de estos autores partió de la evidencia empírica acerca de la coexistencia de la otredad temporal y espacial hacia un argumento conceptual para su indisociabilidad. Más aún, mientras el entrelazamiento de los aspectos temporales y espaciales de la otredad es postulada como una mera contingencia empírica, el discurso empírico permanece atrapado en un intento de disociar los dos y así abandonar la ontopología a favor de una autotranscendencia reflexiva. Para demostrar que este intento está condenado desde el principio, es necesario resituar la discusión de la otredad en un terreno ontológico y plantear la cuestión de la manera en la que el tiempo y el espacio entran en la misma estructura del acto de la otredad. Tal reconstrucción ontológica de la problemática de la otredad demostrará que la razón de que la otredad temporal está o plagada de la persistencia de su contrario es que no constituye una alternativa a la otredad espacial o incluso a un fenómeno de alguna manera distinto de ella. La otredad espacial y temporal son dos aspectos del mismo proceso de auto-constitución mediante la acción negadora. En la siguiente sección, trataremos de demostrar la indisociabilidad siguiendo la lectura de Alexandre Kojève de la interpretación existencial de la dialéctica de Hegel como una lucha por el reconocimiento, la cual dilucida la lógica de la otredad en términos de la acción negadora.

La otredad spatiotemporal: la historia y el trabajo de lo negativo

Temporalidad y negación

La lectura de Alexandre Kojève de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo es un punto de partida útil para inquirir en la lógica de la otredad debido a su refundición del proceso histórico en términos de la lucha por el reconocimiento, un concepto clave en una discusión de relaciones entre el yo y el otro. En esta pugna –permanente en la historia humana– la auto-conciencia o la “sabiduría absoluta” es alcanzada a través de la “acción negadora” que primero toma la forma de lucha en el caso del Amo y después se realiza como el trabajo del Esclavo, el cual se niega a “ser dado” transformándolo en productos del gozo del Amo. En la lectura de Kojève, es la acción del Esclavo la que transforma el mundo natural en el humano, el mundo “histórico”, “realiza y perfecciona” el progreso histórico que es puesto inicialmente en movimiento por el miedo a la muerte que establece la relación Amo-Esclavo¹⁶. A diferencia del Amo, quien permanece como una figura estática, fija y estable a través del proceso histórico que él inicia, el ser del Esclavo está completamente contenido en trascendencia y convirtiéndose, ya que en su transformación de “ser dado” a través de trabajar él también, se transforma continuamente a sí mismo. Mientras el reconocimiento recibido por el Amo en el encuentro original es asimétrico e incompleto, negando su humanidad, el Esclavo realiza su humanidad completamente a través de negar el mundo alrededor suyo y su propia identidad -*qua* Esclavo- en el mundo.

Por supuesto, la acción negadora no es interminable, desde que esta prepara al Esclavo para la confrontación final con el Amo que consume la dialéctica y así completa el proceso histórico. Solo es al final de la historia cuando el Esclavo puede dejar de “negar lo dado” y

¹⁶ KOJÈVE, Alexandre, *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, Cornell University Press, Ithaca, 1969, p. 23.

por lo tanto dejar de ser “hombre, llamado así propiamente”, volviéndose o bien un animal nuevamente, o en el último argumento de Kojève, un “esnob”, un ser cuyas acciones son puramente ritualizadas y que no tiene significado en absoluto¹⁷. Antes del fin de la historia, sin embargo, toda acción humana es negadora y así inevitablemente son los otros el objeto de su negación.

Es importante anotar que esta tesis no es reductible a una observación banal que diga que una acción, cualquiera que sea, es transformativa y así involucra tanto la diferenciación espacial como la temporal. Kojève no hace simplemente una afirmación lógica trivial que diga que con todo movimiento en el espacio y en toda instancia en el tiempo, el ser humano se vuelve diferente de lo que era. Lo que se juega en su argumento no es la diferencia ni la diferenciación como categorías lógicas, sino más bien la alteridad y la negación como categorías existenciales. En la lógica hegeliana-kojeviana la acción negadora del Esclavo no consiste simplemente en transformar el mundo existente, el cual pertenece al Amo, sino más bien en destruirlo finalmente en su totalidad y solo de este modo se conduce a una liberación del Esclavo¹⁸. La acción del Esclavo no implica meramente la diferenciación auto-evidente del mundo desde sí mismo en el espacio y en el tiempo, sino más bien su negación destructiva, “la cual destruirá el Mundo que no corresponda a la idea [de liberación] y creará en esta destrucción el Mundo en conformidad con el ideal”¹⁹. Además, esta negación destructiva no es simplemente una forma óptica posible que la diferenciación pueda tomar, sino que está inscrita en la ontología de la existencia humana como un atributo necesario del proceso histórico. La acción histórica no se introduce simplemente en el ser dado, sino que lo niega activamente, articulando el mundo existente como su Otro.

Permítasenos considerar la temporalidad de esta acción con más detalle. En *A Note of Eternity, Time and the Concept*, Kojève define la acción histórica como caracterizada por “la primacía del futuro”, es decir, de un cierto proyecto de deseo que niega la realidad existente -y así transformándola en el pasado- y de este modo se actualiza a sí misma en el presente.

“De hecho, decimos que un momento es ‘histórico’ cuando una acción que es efectuada en sí, lo es en términos de la idea que el agente tiene del futuro -es decir, en términos de un *Proyecto* -: uno decide sobre una guerra *futura*, y ejemplos semejantes; por lo tanto, uno actúa en términos del *futuro*. Pero si el momento está para ser verdaderamente ‘histórico’, debe haber cambio; en otras palabras, la decisión debe ser *negativa* con respecto a lo dado: decidiendo sobre la futura guerra, la paz es transformada en pasado. El acto histórico *presente*, impulsado por la idea del futuro -por el Proyecto-, es *determinado* por este pasado que crea”²⁰.

Toda acción histórica debe estar orientada hacia el cumplimiento de algún proyecto “el Tiempo en el cual el Futuro cobra prioridad puede ser realizado, puede *existir*, solo negando y

¹⁷ *Ibíd.*, p. 160.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 29.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 98.

²⁰ *Ibíd.*, p. 136, nota 24. Énfasis en el original.

aniquilando [...] El Tiempo no es sino esta nihilización del Mundo”²¹. Al trabajar, el Esclavo no hace otra cosa que preparar su propia liberación -en el futuro- al negar su Esclavitud presente y así convertirla en su *pasado*: “[t] oda la Historia no es nada sino la negación progresiva de la Esclavitud por el Esclavo”²². Esto significa que el Esclavo se otoriza a sí mismo en un proyecto de auto-trascendencia que introduce una diferencia temporal entre su esclavitud que es negada hacia el pasado y en su “Yo ideal” del ciudadano libre del “estado homogéneo universal” post-histórico.

Esta descripción de la acción histórica inmediatamente resuena con la lógica de la otredad temporal. El Tiempo, entendido en el sentido de “nihilización”, es simplemente otro nombre para la otredad y no su modo particular. *Toda otredad es temporal*. Regresando al ejemplo de la Europa contemporánea, podemos ahora fácilmente re-describir su proyecto de auto-trascendencia en términos kojévianos: después de la Segunda Guerra Mundial, Europa se embarcó en un proyecto -orientado hacia el futuro- de integración al negar su ser-presente -de fragmentación anárquica, territorialidad soberana, etc.- en el pasado, situándose en el intersticio entre el pasado alienado y el presente todavía-no alcanzado-aún. Pero no hay ya nada original, y mucho menos único, en esta acción: toda acción negadora conlleva la instancia de la “auto-diferenciación temporal”, la cual implica que en una acción propiamente histórica nosotros no hacemos otra cosa que alterar nuestro presente en el pasado. Más que romper con la lógica de la acción histórica, la Europa contemporánea sirve como su paradigma.

El aspecto espacial de la otredad temporal

Si toda acción histórica involucra a la otredad temporal, ¿puede la Europa de la posguerra ya no ser considerada como singular porque involucra solo la otredad temporal, absteniéndose de cualquier delimitación espacial del Otro? Los autores expuestos anteriormente demuestran que tal pretensión es empíricamente problemática, pero desde la perspectiva kojéviana también es completamente imposible conceptualmente, lo cual nos lleva a nuestra segunda tesis: *toda otredad es espacial*. Hemos visto que Kojève define al tiempo mismo como un proceso de nihilización. A pesar de todo, en orden a existir empíricamente, el tiempo debe ser necesariamente una nihilización de algo más:

“Ante todo, la otra cosa es el espacio. Por lo tanto: no hay Tiempo sin Espacio, El Tiempo es algo que está en el Espacio. El Tiempo es la *negación* del Espacio (de diversidad), pero si esto es algo y no nada, lo es porque es la negación del *Espacio*. Ahora, solo eso, que existe realmente -es decir, que resiste, que puede ser negado [...] - El Tiempo aniquila este Mundo provocando en cada instante su hundimiento en la nada del pasado”²³.

El Tiempo solo existe en una realidad empírica como una negación del Espacio y está definido, como negación determinada, por las mismas características del Espacio -identidad, naturaleza, etc.- que niega; de otra forma, sería pura nada.

²¹ *Ibíd.*, p. 136. Énfasis en el original.

²² *Ibíd.*, p. 225.

²³ *Ibíd.*, p. 137. Énfasis en el original.

Así, cualquier acción histórica debe negar una sección del Espacio en realidad existente, y así transformar esta existencia presente en el pasado, el cual por supuesto también se convierte simultáneamente en su propio pasado. La otredad territorial o geopolítica que lideran los estudiosos de las RRII mencionados antes, es simplemente un modo históricamente específico de la actualización de esta lógica y su posible caída que evocada, en un discurso de las RRII idealista o crítico, no hace algo para borrar el carácter espacial de la otredad. No es del todo necesario que la interacción entre el yo y el otro cobre la forma de una exclusión mutua sobre la base del principio de la territorialidad soberana, cuya emergencia histórica ha sido un evento completamente contingente²⁴. Lo que es necesario para cualquier acción histórica es la existencia de un lugar espacial de ser dado que está nihilizado en el pasado. Esto es tan evidente que la otredad temporal y espacial son dos aspectos de la mismísima acción, desde el momento que es imposible negar solo temporalmente o solo espacialmente. En la fórmula elocuente de Kojève, "El Hombre [...] es una Nada que *nihiliza* como el Tiempo en el Ser espacial, a través de la *negación* de ese Ser"²⁵. En esta acción, el ser presente que existe en el Espacio es transformado en el pasado, cuyo lugar es la memoria o, en términos de Kojève, "concepto".

Particularmente, en la propia interpretación existencialista de Kojève de la dialéctica hegeliana, la idea de la negación del ser espacial debe ser tomada literalmente en el sentido de destrucción o aniquilación. Solo necesitamos recordar el camino de la lucha histórica para que el reconocimiento termine:

"En verdad, solo el Esclavo supera su "naturaleza" y finalmente se convierte en Ciudadano. El amo no cambia: él muere sin dejar de ser Amo. La lucha final, que transforma al Esclavo en Ciudadano, vence el Dominio en un movimiento *no dialéctico*: El amo es simplemente asesinado y él muere como amo"²⁶.

Así, en el momento final del proceso histórico el Esclavo debe negar su propio ser-presente *qua* Esclavo -transformándolo en el pasado- a través del asesinato del Amo en una acción literalmente negadora contra el Otro "espacial", quien, por decirlo así, encarna en el presente que el Esclavo se esfuerza para hacer su pasado, es decir, su condición de esclavitud. Debemos enfatizar que el Esclavo no niega simplemente el concepto abstracto de su esclavitud. De hecho, incluso para llegar a tal concepto tendría que comprometerse en la negación en el espacio contra un Otro concreto que sirva como una encarnación espacial de aquello que el Esclavo nihiliza temporalmente.

Así, desde una perspectiva kojéviana, el proceso de alteridad que eventualmente conduce a la obtención de la auto-conciencia o del "yo ideal" al final de la historia, siempre involucra ambas dimensiones, la espacial y la temporal. Como cualquier otredad espacial, necesariamente implica el aspecto temporal ya sea al transformar el ser presente del Otro, o bien, en el caso extremo, aniquilando físicamente al Otro, cualquier proceso de otredad temporal requiere un lugar espacial concreto, cuyo ocupante encarnaría en el presente lo

²⁴ Ver: BARTELSON, Jenson, *A Genealogy of Sovereignty*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995; WALKER, R.B.J., "State Sovereignty and the Articulation of the Political Space/Time", en *Millennium Journal of International Studies*, vol. 20, nº. 3, 1991, ps. 445-462.

²⁵ KOJÈVE, A., *Introduction...*, *op. cit.*, p. 48. Énfasis en el original.

²⁶ *Ibidem*, p. 225, nota 22. Énfasis en el original.

que el Yo desea nihilizar en el pasado. Así como es imposible sostener que el Otro espacial conserva su auto-identidad en el tiempo después de ser negada por el Yo, de la misma forma es imposible proponer que un Yo pueda negar temporalmente su propio ser presente sin negar algo en el espacio: "si no hubiera un Mundo *real* que fuera aniquilado, el Tiempo sería pura nada; no habría tiempo"²⁷. La idea del Otro de Europa siendo su propio pasado es por lo tanto muy indiscutible: después de todo, cualquier acción histórica transforma el ser presente propio en el pasado que está conservado entonces como memoria y concepto. Lo que es polémico y, desde una perspectiva kojéviana, completamente absurdo, es la afirmación de que el pasado de Europa ya es su único Otro, es decir, que el modo de ser europeo no es más ontológico. La alterización espacial no es simplemente un complemento desafortunado de la auto-diferenciación temporal, sino más bien la única manera en que esta última puede tener lugar en una realidad empírica. En otras palabras, el Yo se trasciende a sí mismo temporalmente al negar la Espacialidad temporal y no hay posibilidad alguna de separar las dos dimensiones. La alterización temporal y espacial, la cual fue presentada originalmente presentada como modos alternativos de auto-constitución, ahora aparecen como absolutamente indisociables. El proceso de la otredad es siempre "onto-chrono-topológico".

Siguiendo con esta tesis, tal vez podamos valorar completamente la advertencia de Diez, Browning y Joenniemi con respecto a la otredad temporal como un "proyecto de paz". Aunque Diez parte de una distinción conceptual, y no empírica, entre dos modos de otredad, su argumento complica aún más la oposición al introducir la noción de la encarnación de la "otredad temporal"²⁸. El pasado que Europa -Occidental- ha alienado en el proceso de integración es revelado para ser presente como un Otro espacial, ejemplificado por la Europa Central y Oriental post-comunista y particularmente la antigua Yugoslavia, cuya fragmentación violenta recuerda los peores ejemplos de la lucha intraeuropea, "un pasado que Occidente había superado, una zona de guerra y nacionalismo que estaban atrapados en la historia"²⁹. Lo que todavía hace "temporal" la otredad de Europa Oriental en la estimación de Diez es probablemente la orientación inclusiva e integracionista de la Unión Europea hacia esta región, lo cual contrasta con las políticas prescritas por el modo soberano-territorial de la otredad espacial. A pesar de todo, como demuestra la campaña de 1999 de la OTAN en Kosovo, Europa no ha sido adversa a participar en la acción literalmente negadora de la específica y espacial "encarnación del Otro temporal", en el caso del régimen de Milosevic en Serbia. En este caso, Europa claramente fue más allá al afirmar su trascendencia de su pasado como un concepto abstracto y comprometido con el acto de relegar en el pasado el régimen realmente existente que sirvió como la encarnación concreta del mismo concepto³⁰. Independientemente de si tratamos la referencia del "Otro temporal" en el caso de Kosovo como un principio normativo básico o como una instrumentalización política y un uso selectivo de la historia³¹,

²⁷ *Ibidem*, p. 137. Énfasis en el original.

²⁸ DIEZ, Thomas, "Europe's Others...", *op.cit.*, p. 326.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Ver JOENNIEMI, Pertti, "Kosovo and the End of War...", *op.cit.*, ps. 48-65; y RASMUSSEN, Mikkel Vedby, "War is Never Civilized": Civilization, Civil Society and the Kosovo War", ps. 162-78, ambos en VAN HAM, Peter y MEDVEDEV, Sergei (eds.), *Mapping European Security after Kosovo*, Manchester University Press, Manchester, 2002.

³¹ Para un estudio más detallado de la política de la memoria en la Alemania de la Segunda Guerra Mundial, ver, ZEHFUSS, Maja, *Wounds of Memory: The Politics of War in Germany*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007. Para un estudio más general ver, LEBOW, Richard Ned, KANSTEINER, Wulf y FOGU, Claudio (eds.), *The*

esta referencia adquirió su propio significado solamente dentro del contexto ontológico, ya que en la ausencia de toda "encarnación" del Otro temporal cualquier pretensión de otrorizar el propio pasado estaría completamente vacía.

Lo contrario es cierto para los ejemplos de Diez sobre la otredad territorial contemporánea -Islam, Turquía, Rusia-, en la cual es fácil observar una dimensión temporal, por lo cual el Otro espacial concreto es presentado no en términos de alteridad total, lo cual haría imposible cualquier relación con él, sino más bien como un fantasma desde el propio pasado, mostrando los rasgos que Europa solía tener pero que afortunadamente ha superado. Si esas características son concretadas en términos de teocracia o nacionalismo autoritario, todos ellos pertenecen al pasado alterado de Europa y, por esta misma razón, sirven para legitimar su negación en el presente. Como afirma Diez, el peligro de la "otredad temporal" es que, en conjunto con una delimitación espacial, hace posible para el Yo legitimar la dominación del Otro en el terreno del "atraso" de este último, "subdesarrollo" y otros modos de estar "atrapado en el pasado"³². La historia del colonialismo europeo ofrece ejemplos abundantes de este uso de la "otredad temporal", lo cual no tiene que ver con la reflexividad y apertura sino que "empeora las cosas" al dotarlas de alteridad espacial con las connotaciones de inmadurez e infantilismo. Similarmente, Rumelili ha defendido que el hecho que la "diferencia esté también localizada temporalmente -internamente- no significa que no esté al mismo tiempo localizada espacialmente -externamente-. Por ejemplo, al construir el pasado de Europa para ser el estado actual de los Otros -como es el caso en la mayoría de los discursos sobre el desarrollo- la dicotomía entre pasado y presente mantiene la distinción entre el interior contra el exterior"³³.

Los estudios de la identidad política europea que parten desde el libro pionero *Orientalismo*, de Edward Said, demuestran ampliamente el modo en que los vecinos de Europa nunca estuvieron delimitados como Otros espaciales sino también insertos en relaciones temporales con Europa, lo que hizo posible la política de tutelaje, "ayuda para el desarrollo" o "promoción de la democracia", que la pura alteridad espacial solo impediría³⁴.

Como demuestra nuestra lectura de Kojève, esta reducción del Otro presente al propio Yo pasado para los propósitos de su exclusión violenta o de su "inclusión" asimétrica y jerárquica no es una aberración peligrosa o una idiosincrasia históricamente contingente, sino más bien una posibilidad permanente, inscrita en la estructura de la acción negadora. En lugar de desplegarse en una sucesión cronológica, por la cual la otredad temporal "otroriza temporalmente" la otredad espacial, los dos modos de diferenciación están en marcha simultáneamente y obtienen su eficiencia de su mutuo acondicionamiento. Lo que está

Politics of Memory in Post-War Europe, Duke University Press, Durham, 2006. También DERRIDA, Jacques, *Spectres of Marx...*, *op.cit.*, ps. 95-124 para una lectura de la política de la memoria en términos de 'hantología'.

³² DIEZ, Thomas, "Europe's Others...", *op.cit.*, ps. 320-321.

³³ RUMELILI, Bahar, "Constructing Identity...", *op.cit.*, p. 33. Para un estudio más general ver también *Constructing Regional Community and Order in Europe and Southeast Asia*, Palgrave, Basingstoke, 2007, cap. 1.

³⁴ Ver SAID, Edward, *Orientalism*, Vintage, Nueva York, 1979; NEUMANN, Iver, *Uses of the Other: 'The East' in European Identity Formation*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998; DOTY, Roxanne Lynn, *Imperial Encounters: The Politics of Representation in North-South Relations*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996.

otrorizado temporalmente debe ser asignado a un lugar espacial en el presente, para que la otredad no permanezca como una mera negación abstracta, mientras que la negación de la existencia actual del otro espacial esté legitimada por la afirmación de que esta ya "pertenece" al pasado.

La fusión de la otredad temporal y espacial es así, no una excepción, sino la regla: Europa otroriza espacialmente lo que ha otrorizado temporalmente y viceversa. Exactamente la misma lógica se aplica al estado mundial hipotético, el cual, mientras por definición carece de un Otro espacialmente delimitado, combinaría inevitablemente la otredad temporal de su pasado "anárquico" con la otredad espacial de los opositores a una categoría de estado mundial, que encarnaría la persistencia de la anarquía dentro del estado mundial. Por supuesto, ni la relegación del presente propio al pasado ni la delimitación espacial de alteridad necesariamente resultan en una guerra u otra forma de confrontación violenta, que depende tanto de la respuesta del Otro para su "ser otrorizado" como del movimiento inicial de otrorización³⁵. No obstante, la potencialidad del antagonismo violento está inscrito ontológicamente en el mismo proceso de otredad como acción negadora, lo cual nihiliza tanto *en el espacio qua* en el tiempo. El acento en esta potencialidad no debería ser leída como condena de todo acto de otredad: después de todo, muchas cosas merecen ser aniquiladas, tanto espacialmente como temporalmente. La meta de nuestra crítica es más bien la idea de que la potencialidad del antagonismo violento puede ser erradicado al borrar el aspecto espacial de la otredad y elevar su aspecto temporal al estado de un modo autónomo de auto-constitución. Como nuestra lectura kojéviana ha demostrado, cualquier intento de encontrar en la otredad temporal una alternativa a la otredad espacial es enteramente en vano.

La otredad y el fin de la historia

Al mismo tiempo, es importante recordar que nuestro argumento de la suplementariedad de la otredad espacial y temporal está basada en la comprensión hegeliana-kojéviana de la acción histórica. En la medida en que estamos comprometidos e implicados en una visión de Europa o en un estado mundial hipotético en términos históricos, solo hay un pequeño terreno para entusiasmarse por su capacidad de prescindir de la otredad espacial a favor de un modo puramente temporal. Sin embargo, desde la misma perspectiva filosófica es evidente que el proceso histórico no es infinito y que la acción negadora en la lucha por el reconocimiento en realidad conduce hacia su fin.

Una indagación de las posibilidades para eliminar la otredad espacial, en su forma moderna-territorial o en cualquier otra, no debería por tanto detenerse en el punto de la otredad temporal, cuya promesa de una auto-trascendencia puramente reflexiva es manifiestamente falsa, pero debe más bien perseguir la lógica de la otredad a su último límite, es decir, el fin de la historia, el cual marca el fin no de los modos particulares de otredad, sino de la acción histórica como tal. Dada la pletórica, tan superficial, crítica de la recuperación del discurso hegeliano-kojéviano por Francis Fukuyama después de la Guerra Fría³⁶, la renuencia de la teoría contemporánea de las RRII para seguir este camino es fácilmente comprensible. No obstante, la idea del fin de la historia claramente rodea todos los discursos sobre política

³⁵ Rumelili, "Constructing Identity...", *op.cit.*, ps. 37-39.

³⁶ FUKUYAMA, Francis, *The End of History and the Last Man*, Free Press, Nueva York, 1992.

mundial que buscan trascender la lógica de la anarquía, por lo cual una comunidad política está constituida necesariamente por la exclusión o delimitación desde su Otro. De hecho, afirmar que el Otro es historia, es esencialmente pronunciar su historia misma como el Otro. Los discursos de la "otredad temporal" que hemos expuesto arriba son animados evidentemente por el deseo de poner a descansar la lógica histórica de la acción negadora, y así abstenerse de expresar este deseo en términos explícitos del fin de la historia.

Por ejemplo, la tesis de Wendt sobre el estado mundial claramente invoca esta temática al presentar esta última no meramente como un estado weberiano del monopolio de la violencia legítima, sino también un estado hegeliano de reconocimiento recíproco³⁷, es decir, precisamente el "estado homogéneo universal" que solo emerge en el final de la historia³⁸. Si Wendt toma en serio el "estado hegeliano", su argumento evidencia no tener alguna necesidad para la "otredad temporal", ya que en el estado post-histórico la acción negadora del Esclavo está completamente terminada y el reconocimiento se vuelve verdaderamente universal. A pesar de todo, antes que buscar esta idea, Wendt intenta remover la cuestión del final de la historia al resucitar la lógica de la "otredad temporal" que se presenta como todavía desplegando la historia que ha llegado a un fin.

La renuencia para buscar el tema del fin de la historia está quizá también relacionada a las paradójicas consecuencias ético-políticas de esta tesis. De acuerdo con Kojève, el fin de la historia lógicamente implica la "desaparición del Hombre" en el sentido de un cese radical de la gran acción histórica -"la desaparición de las guerras y las revoluciones sangrientas"-³⁹. En la famosa nota de 1962 a la Segunda Edición de *Introduction to the reading of Hegel*, Kojève describe la acción post-histórica con la ayuda de una figura caricaturizada del *esnob* japonés. En ausencia de contar propiamente con "Religión, Moral y Política" históricas, la civilización japonesa no obstante creó "disciplinas, negando lo 'natural' o 'animal' dado, lo cual en efecto sobrepasó aquellos que surgieron [...] de la acción histórica"⁴⁰. Refiriéndose al Teatro Noh, las ceremonias de té y el arte de los buqués de las flores, Kojève afirma que esta disposición esnob lleva a una vida "de acuerdo a valores totalmente formalizados -es decir, valores, completamente vacíos de todo contenido 'humano' en el 'sentido histórico'"⁴¹. Así, los seres post-históricos permanecerán humanos, aunque esta humanidad no consistirá más en el trabajo transformativo de negación que producía un nuevo contenido, sino más bien en rituales formalizados que el esnob reproduce sin descanso y sin efectos de desarrollo algunos.

En el argumento de Kojève, una comunidad post-histórica que ha prescindido de toda otredad es así una comunidad snob que encuentra satisfacción en la reproducción sin sentido de viejos rituales, una comunidad de los "últimos hombres" de Nietzsche, quienes tienen presuntamente "una felicidad inventada"⁴², o los "guardianes del museo de la historia"⁴³ de

³⁷ WENDT, Alexander, "Why a World State is Inevitable...", *op.cit.*, ps. 504-505.

³⁸ KOJÈVE, *Introduction...*, *op.cit.*, ps. 67-70.

³⁹ *Ibidem*, pp. 158-159.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 161.

⁴¹ *Ibid.*, p. 162. Ver: DERRIDA, Jacques, *Spectres of Marx...*, *op.cit.*, ps. 69-74 para una lectura detallada de esta nota.

⁴² NIETZSCHE, Friedrich, *Thus Spake Zarathustra*, J. M. Dent, Nueva York, 1961, p. 9.

⁴³ FUKUYAMA, Francis, "The End of History?", en *The National Interest*, n°. 16, 1989, p. 18.

Fukuyama. Evidentemente, tal visión de una Europa presumida y complaciente o incluso una comunidad global "sin otros" está solamente tan lejos del pensamiento crítico de hoy como la idea de la historia que culmina en el estado homogéneo universal. No obstante, el carácter de alguna manera vergonzoso de la existencia post-histórica en el discurso hegeliano-kojéviano no es suficiente para descartar la problemática del final de la acción histórica, sino que exige una búsqueda de posibilidades alternativas para la praxis política que evite tanto la recurrencia perpetua de la otredad espaciotemporal y la complacencia ritualizada de los esnohs post-históricos de Kojève. Mientras aceptemos la afirmación hegeliana-kojéviana de que la otredad espaciotemporal solo puede ser traída a su fin a lo largo de una acción histórica como tal, no hay necesidad de que suscribamos la construcción de Kojève de la condición post-histórica. En la sección final propondremos una solución alternativa al problema de la otredad y de la acción histórica, desarrollada sobre la base de la filosofía política de Giorgio Agamben.

El fin de la historia y la quiebra del presente

El fin de la historia y la praxis inoperante

A lo largo de su trabajo, Giorgio Agamben ha mantenido un diálogo explícito con la problemática hegeliana-kojéviana del fin de la historia, volviendo el trabajo de Kojève una referencia permanente en sus textos desde el libro de 1982 *Language and Death* en adelante⁴⁴ y asumiendo una preeminencia particular en sus escritos políticos más recientes⁴⁵. La propuesta de Agamben sobre el final de la historia se enfrenta con dos lecturas dominantes de la constelación contemporánea en la política global, a saber la tesis kojéviana del "final de la historia", en la cual el estado liberal que realiza la dialéctica histórica, y el diverso ámbito de la teoría de la globalización, en la cual es precisamente el eclipse del estado por la lógica globalizante del capitalismo que constituye nuestro presente como una época histórica distinta. En contraste, Agamben insiste que deberíamos pensar "el final del estado y el final de la historia *en el mismo momento y al mismo tiempo* [y] movilizar uno contra el otro"⁴⁶.

Para Agamben, el final de la historia, entendido en términos del fin del proceso dialéctico de la acción negadora, debe presuponer necesariamente una crisis radical del estado o de cualquier otra forma constituida de orden. La búsqueda de un *ethos* post-histórico de la humanidad vuelve completamente heterogéneo a cualquier proyecto estatista y más bien demuestra las posibilidades de la re-apropiación humana de la historicidad, en donde el tiempo ya no está sujeto al trabajo de la negación y se vuelve disponible para su libre uso en la praxis social. "[E]sta apropiación debe abrir el campo a una política y a una vida humana no-estatales y no-jurídicas –una política y una vida que todavía no están completamente pensadas"⁴⁷.

No es este el lugar de intentar un compromiso detallado con el propio preludeo de Agamben a la política venidera. Permítasenos simplemente decir su concepto central de

⁴⁴ AGAMBEN, Giorgio, *Language and Death: The Place of Negativity*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1991, ps. 49-53 y ps. 99-101.

⁴⁵ Ver: AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, Stanford, 1998, ps. 60-62; *Means without End: Notes on Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000, ps. 109-11; *The Open: Man and Animal*, Stanford University Press, Stanford, 2004, ps. 6-12.

⁴⁶ AGAMBEN, Giorgio, *Means without End...*, *op.cit.*, p. 111. Énfasis en el original.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 112.

"inoperosidad"⁴⁸ que provee un punto de partida para la resolución intrincada que dio Agamben al problema de la otredad.

La noción de "inoperosidad" de Agamben está derivada del término de Kojève de "worklessness" –*dèsœuvrement*–, la cual este último la reservó tanto para los esnobs post-históricos y los intelectuales cuyo pathos de negación vacío e indeterminado él ridiculizó notablemente⁴⁹. Esta noción no debe ser confundida con inactividad pura, sino más bien hay que entenderla como un modo de praxis que está no obstante privada de toda meta orientada-hacia-el-futuro y por no lo tanto no puede ser incorporada a algún proyecto determinado de acción negadora.

Para Agamben, el surgimiento del nihilismo, cuya manifestación política alcanzó su culmen en la Primera Guerra Mundial, revela la ausencia de toda tarea histórica a la que la humanidad debe consagrarse.

"[H]oy, está claro para alguien que no tenga absolutamente mala fe que no habrá más tareas históricas que puedan ser asumidas, o incluso simplemente asignadas a los hombres. Era, en algunas formas, evidente a partir del final de la Primera Guerra Mundial que los estados-nación de Europa no serían más capaces de asumir las tareas históricas y que los pueblos mismos estaban apunto de desaparecer"⁵⁰.

A pesar de todo, la vacuidad de todas las tareas históricas no implica el fin de la política, sino que más bien redescubre una praxis desprovista de toda tarea:

"Hay política porque los seres humanos son *argo*-seres que no pueden ser definidos por alguna operación apropiada, es decir, seres de pura potencialidad que cuya identidad o vocación no puede agotarse [...] Quizá la política no sea otra cosa que la exposición de la ausencia de trabajo de la humanidad así como la exposición de la semi-indiferencia creativa de la humanidad hacia cualquier tarea y puede ser que solamente en este sentido permanezca integralmente referida a la felicidad"⁵¹.

El *ethos* que subraya esta política inoperante consiste en lo que Agamben llama "el único reclamo incomparable a la nobleza de nuestra propia era que podría hacerse legítimamente en relación al pasado: *que ya no hay más deseo de ser una época histórica*"⁵². Esta fuerte declaración demuestra más claramente la divergencia de la posición de Agamben con el punto de vista hegeliano-kojéviano, el cual, como recordamos, definía toda acción histórica como una negación orientada-hacia-el futuro del ser-presente en el pasado. Una sociedad que ya no quiere vivir más en una época histórica, rechaza la propia lógica de la acción negadora que hace la epocalidad posible a través de la conjunción de la negatividad pura de la otredad temporal con la positividad concreta de la otredad espacial. Es fácil de observar la diferencia

⁴⁸ "Inoperosity" en el original. Nota del traductor.

⁴⁹ FRANCHI, Stefano, "Passive Politics", en *Contretemps*, vol. 5, 2004, ps. 30-41.

⁵⁰ AGAMBEN, Giorgio, *The Open...*, *op.cit.*, p. 76.

⁵¹ AGAMBEN, Giorgio, *Means without End...*, *op.cit.*, ps. 141-142.

⁵² AGAMBEN, Giorgio, *Idea of Prose*, SUNY Press, Nueva York, 1995 p. 87. Énfasis en el original.

de esta disposición ética desde el *pathos* de la trascendencia epocal al trabajo en los discursos de la otredad temporal en el contexto de la integración europea o los proyectos para un estado mundial. Lo que está en juego en la visión de Agamben de la política inoperante no es la inauguración de una nueva época de una Europa "postmoderna" o de un mundo "postsobrano" sino la terminación de la epocalidad misma, donde el fin de la historia no es más pensable como un "nuevo comienzo".

La versión de Agamben del fin de la historia no tiene que ver con la idea escatológica hegeliana-kojéviana del cumplimiento de todas las épocas históricas, sino más bien consiste en la interrupción radical de la dimensión epocal como tal, donde el Esclavo no alcanza un reconocimiento en el estado universal homogéneo sino que simplemente suspende su trabajo y así rehúsa completamente a comprometerse en la acción negadora⁵³. La lucha por el reconocimiento no es, así, ganada por el Esclavo a través del asesinato del Amo, sino simplemente descontinuada, donde el Esclavo sale de su condición de esclavitud al abandonar su trabajo y el Amo sucesivamente queda sin alguien del cual ser Amo. Contrario al argumento hegeliano-kojéviano del reconocimiento universal como una condición para la paz, repetida con más fuerza en la tesis del "estado mundial" de Wendt⁵⁴, Agamben sostiene que solo el abandono de la lucha por el reconocimiento hace posible el tipo de paz que no "vendría desde la guerra ni terminaría en guerra"⁵⁵.

A pesar de todo, ¿cómo es que una comunidad, que ya no otoriza o reconoce a alguien o algo en absoluto, constituye su identidad? Agamben resuelve este problema aparentemente intratable al abandonar la lógica diferencial de la identidad y al afirmar la singularidad no-positiva y no-representable de "cualquier ser, cuya esencia está contenida completamente en su existencia y que evade cualquier identificación positiva"⁵⁶. Cualquier ser o "ser-ahí" es irreducible a cualquier predicado positivo de identidad y no requiere más el trabajo de negación para constituirse, lo cual lo coloca en una distancia insalvable de cualquier estado, incluyendo el estado mundial post-histórico: "Cualquier singularidad, que quiera apropiarse de pertenecerse a sí misma, su propio ser-en-el-lenguaje, y así expulsar toda identidad y toda condición de pertenencia, es el principal enemigo del Estado"⁵⁷. Para Agamben, lo que es absolutamente amenazante para el estado, lo que el estado "no puede tolerar en modo alguno" no es un reclamo particular de la identidad, lo que siempre puede ser reconocido, sino la posibilidad de los seres humanos de co-pertenecerse en la ausencia de cualquier identidad: Un ser radicalmente desprovisto de toda identidad representable sería absolutamente irrelevante para el Estado"⁵⁸. Este "cualquier ser" nunca puede ser movilizado en algún proyecto histórico y permanece al mismo tiempo incomprensible para las racionalidades estatistas e indiferente para la tentación de apropiarse del estado para su

⁵³ Para una interpretación más detallada de la concepción de Agamben sobre el final de la historia ver, PROZOROV, Seguei, "Giorgio Agamben and the End of History: Inoperative Praxis and the Interruption of the Dialectic", en *European Journal of Social Theory*, vol. 12, nº. 4, 2009, ps. 523-542.

⁵⁴ WENDT, Alexander, "Why a World State is Inevitable...", *op.cit.*, ps. 507-516.

⁵⁵ AGAMBEN, Giorgio, *Idea of Prose...*, *op.cit.*, p. 82.

⁵⁶ AGAMBEN, Giorgio, *The Coming Community*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993, ps. 1-4, ps. 89-106. Ver también, EDKINS, Jenny, "Whatever Politics", en CALARCO, Matthew y DECAROLI, Stephen (eds.), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, Stanford University Press, Stanford, 2007, ps. 70-91.

⁵⁷ AGAMBEN, Giorgio, *The Coming Community...*, *op.cit.*, p. 86.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 85.

propio proyecto: "cualesquiera que sean las singularidades no poseen ninguna identidad para reivindicar ni ningún vínculo de pertenencia para el cual busquen reconocimiento"⁵⁹.

El Otro como el propio presente

De acuerdo con su afirmación de la "inoperosidad", Agamben rechaza enmarcar la confrontación entre cualesquiera que sean las singularidades y la organización estatal como una forma de acción negadora que podría ser asumida como una tarea histórica. En la medida en que cualquier ser no reivindique una identidad, ni busque reconocimiento, sino que simplemente afirme su existencia más allá de todos los predicados particulares, comprende mejor su confrontación no como un intento de ocuparse o de destruir el poder estatal, sino como el abandono de la forma estatal degradada de sí misma. En lugar de proponer un anarquismo anti-estatista como otro proyecto histórico, la filosofía política de Agamben parece iluminar el vacío inherente de los estados existentes y así hacer inoperante la máquina histórica que por más de un siglo ha estado ejecutándose en vacío. El estado-nación, la encarnación perfecta del "pasado de Europa" invocada en los argumentos sobre la otredad temporal, no está destruida o asumida por el Esclavo-vuelto-revolucionario, sino más bien revelado en su mayor quiebra:

"una de las pocas cosas que pueden ser declaradas con certeza es que todos los pueblos de Europa -y, quizás, todos los pueblos de la Tierra- se han ido a la quiebra. Todo pueblo ha tenido su propia forma de irse a la quiebra, y ciertamente esto crea una diferencia que para los alemanes significó Hitler y Auschwitz, para los españoles significó la guerra civil, para los franceses significó Vichy, para otro pueblo en su lugar significó los silenciosos y atroces años 50, y para los serbios significó las violaciones de Omarska; al final, lo que es crucial para nosotros es solo la nueva tarea que tal error nos ha legado. Quizá, no es incluso acertado definirlo como tarea, porque ya no existe más algún pueblo que lo lleve a cabo. Mientras, quizás el poeta alejandrino -C.P.Cavafis- puede decir hoy con una sonrisa: 'ahora, al final, podemos entendernos los unos a los otros, porque tú también te has ido a la quiebra'"⁶⁰.

A primera vista, la idea de la quiebra de los pueblos de Europa -o, quizás, del mundo entero- resuena con la lógica de la otredad temporal cuya inseparable dependencia de su contrario hemos demostrado arriba. A pesar de todo, el argumento de Agamben presenta un desplazamiento menor pero crucial dentro de esta lógica que nos permite presentar la idea de quiebra como una alternativa de pleno derecho a otorgar el propio pasado. El uso de Agamben del presente perfecto en el fragmento de arriba claramente indica que lo que está en juego aquí no es un evento que tuvo lugar en el pasado que no querríamos que se repitiera en el presente. Por el contrario, "haberse ido a la quiebra" claramente describe algo que, habiendo comenzado en el pasado, continúa en el presente. Mientras que los eventos particulares que han llevado a la quiebra -desde Auschwitz a Omarska- han sido de hecho consignados al pasado y solo sobrevivido en la memoria colectiva, el hecho de la llegada de la quiebra desde estos eventos se relaciona directamente con nuestra existencia actual,

⁵⁹ *Ibid.*, p. 86.

⁶⁰ AGAMBEN, Giorgio, *Means without End...*, *op.cit.*, p. 142.

indicando el modo en que el pasado sobrevive y rodea nuestro presente⁶¹. Así, la experiencia de quiebra no puede ser otrorizada en el pasado a través de la negación de su encarnación actual en el presente, pero debe ser asumida en el presente como la condición irreparable de nuestra existencia contemporánea.

Más aun, el requerimiento ético de Agamben es que esta quiebra no debe ser negada por algún medio en el pasado como algo que la Europa contemporánea -o la "Tierra"- ha superado. Este rechazo a ocultar la quiebra propia por medios de una afirmación complaciente de auto-trascendencia es lo que separa el punto de vista de Agamben de la política contemporánea de la otredad espacio-temporal en Europa y en cualquier otra parte, en la cual los gestos vacíos de apología e invocaciones artificiales de vergüenza y arrepentimiento coexisten perfectamente bien con las mismas prácticas que ellos denuncian⁶². En contraste con el tono complaciente adaptado en muchas de las discusiones de la otredad temporal de Europa, lo que la postula como un modo de escapar al terreno antagonista de "ontología", la propuesta de Agamben enfatiza la completa imposibilidad de huir a la propia quiebra ya sea en el espacio o en el tiempo. Mientras, como demuestra el argumento de Joenniemi, el discurso de la "otredad temporal" ha servido para legitimar una postura cada vez más excluyente y orientada a la seguridad de la parte de Europa que ha alcanzado su "yo ideal", la comunidad que asume completamente su quiebra no postula más algo como un yo ideal a alcanzar, sino que más bien se apropia de su propia ruina como el que lugar que habita o un *ethos* en el sentido original griego⁶³. En lugar de trascender su propio pasado a través de la negación de su encarnación espacial en el presente, la "comunidad futura" de Agamben habita en su propia quiebra y así alberga la otredad dentro de sí. Podemos concluir por lo tanto que mientras la lógica hegeliana-kojéviana de la otredad espacio temporal está guiada por el imperativo de la auto-trascendencia, resumida por el slogan "Yo no soy lo que fui", la ética de Agamben de una "inoperosidad posthistórica" está mejor resumida por el famoso aforismo de Arthur Rimbaud: "Yo soy otro" -*Je est un autre*-.

Agamben usa este aforismo para designar la estructura elemental del sujeto como no idéntico necesariamente dentro de sí mismo. En orden a ser constituido como un sujeto de lenguaje, el individuo debe someterse a la expropiación de su ser viviente concreto y entrar al sistema lingüístico abstracto, identificándose a sí mismo con el pronombre absolutamente insustancial "Yo"⁶⁴. Por el otro lado, una vez constituido como el sujeto de enunciación, el sujeto no encuentra la riqueza de significado para ser transmitida, sino más bien la red de significantes más allá de su control. "El sujeto no tiene otro contenido que su propia desubjetivación; se vuelve testigo de su propio desorden, su propio olvido como sujeto"⁶⁵. La estructura de la subjetividad no es así diferencial, condicionado por la delimitación de

⁶¹ En este énfasis en la supervivencia del pasado en una forma espectral que 'rodea' nuestro presente, la propuesta de Agamben resuena a la noción de Derrida de *hantología* que denota el ser indecible de un evento, simultáneamente presente y ausente, originario y repetido, real e irreal, etc. Ver DERRIDA, Jacques, *Spectres of Marx...*, *op.cit.*, ps. 10-12 y p. 51.

⁶² Ver AGAMBEN, Giorgio, *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, Zone Books, Nueva York, 1999, ps. 20-24; *Means without End...*, *op.cit.*, ps. 128-36.

⁶³ AGAMBEN, Giorgio, *Language and Death...*, *op.cit.*, p. 93.

⁶⁴ AGAMBEN, Giorgio, *Remnants of Auschwitz...*, *op.cit.*, ps. 87-135. Ver también: AGAMBEN, Giorgio, *Idea of Prose...*, *op.cit.*, ps. 95-97.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 106.

alteridad, sino "auto-afectiva", es decir, caracterizada por una indistinción paradójica de actividad y pasividad, por lo cual el sujeto es afectado por su propia receptividad o sufre su propia pasividad.

La estructura auto-efectiva está manifiesta existencialmente en la tonalidad emotiva de vergüenza, un sentido de ser consignado a algo que no puede ser asumido sino desde el cual uno no puede dissociarse a sí mismo. En una experiencia de vergüenza uno sufre su propia presencia y la incapacidad de liberarse de sí mismo, es decir, la imposibilidad de la propia auto-trascendencia con la cual los abogados de la otredad temporal acreditan la Europa contemporánea o el hipotético estado mundial. La idea de Agamben de la quiebra de los pueblos similarmente apunta hacia la ruptura o división que es estrictamente interna al sujeto y se relaciona con su incapacidad de trascender la condición que desea evitar, desde que esta condición no es algo externo a ella sino algo más íntimo, la propia presencia hacia sí mismo. El Yo no emerge más por medio de delimitación desde el Otro, ni temporal ni espacial, sino que alberga la alteridad dentro de sí, nada más que su propia quiebra que debe apropiarse como su *ethos*.

En esta lectura, el Otro de Europa no es su pasado, sino más bien su *presente*, en el cual está por siempre escindido entre su autoformación activa y el aguante de su propia ruina. Si, como dice Agamben, para ser un sujeto hay que atestiguar la propia desubjetivación, entonces la Europa contemporánea solo alcanza su subjetividad al testificar su quiebra -presente, no pasada-. Mientras que no tendría sentido reclamar estar avergonzados del pasado que uno ha trascendido felizmente y no puede por lo tanto entrar en una relación auto-afectiva, la experiencia propiamente ética comienza con la suposición de la imposibilidad de esta trascendencia como estando avergonzado de la propia quiebra presente. Mientras que los últimos hombres del final hegeliano-kojéviano de la historia no otrorizan a alguien o a algo porque ellos no desean más reconocimiento y por lo tanto no ven razón para la negación, el sujeto agambeniano de vergüenza no se compromete en otrorizar porque él es en el fondo su propio otro, consignado a la experiencia de su propia quiebra que no puede ser trascendida. Para recordar la narración del final de la película *Europa* de 1991 de Lars von Trier, la cual captura poderosamente la experiencia de (de)subjetivación en la Europa posterior a la Segunda Guerra Mundial, "puedes despertar, para liberarte de la imagen de Europa. Pero no es posible".

Conclusión

La visión de Agamben de la Europa posthistórica o el mundo en general no conlleva optimismo alguno en el análisis de la Europa contemporánea o los diseños de un estado mundial a través del prisma de la otredad temporal, abordados en el comienzo de este artículo. Sin embargo, como hemos demostrado, ese optimismo está completamente fuera de lugar, desde que la otredad temporal no puede funcionar como una alternativa a la delimitación espacial de alteridad, sino solamente como su complemento. Partiendo de esta demostración empírica de esta interdependencia de dos aspectos de otrorización en la política europea, hemos ofrecido un argumento conceptual sobre la imposibilidad de elevar la otredad temporal al estatus de un modo alternativo de auto-constitución. Recurriendo a la comprensión de Kojève de la acción histórica como "nihilización en el espacio como en el tiempo", hemos sostenido que toda alteridad es inevitablemente espacio-temporal, por lo que todo intento de prescindir

de la negación de la alteridad espacialmente delimitada requiere prescindir de la otredad sin más lo que solo es pensable en el contexto del final de la historia. Mientras la propia lectura de Kojève de la existencia posthistórica en términos de la reproducción esnob por una humanidad reconciliada de rituales que no tienen más significado es aburrida tanto intelectual como políticamente, ciertamente no es la única construcción posible de la praxis social después del fin de la acción negadora.

En contraste con Kojève, Agamben entiende la praxis posthistórica en términos de "cualquier ser" inoperante que no busca la auto-trascendencia epocal y el reconocimiento universal sino más bien asume su propia quiebra sin proponerse una nueva tarea histórica de superarla. Con vergüenza como su primera tonalidad emotiva, la comunidad posthistórica de Agamben no toma prioridad en su superación pretendida de su pasado y en negar las encarnaciones espaciales de su pasado en el presente, sino más bien llega a un acuerdo con la disyunción irreductible dentro de su identidad, con ser su propio Otro.

Completamente desprovisto del *pathos* de auto-trascendencia, el argumento de Agamben no obstante abre un terreno para un optimismo cauteloso con respecto al futuro de la sociedad internacional, constituida por sujetos que asumen conscientemente su propia quiebra. En la conclusión del fragmento citado arriba, Agamben parafrasea la sentencia de Constantino Cavafis a E.M. Forster: "Tú, inglés, no puedes entendernos: nosotros los griegos fuimos a la quiebra hace mucho tiempo"⁶⁶. Mientras que la incompatibilidad radical entre el sujeto que asume su bancarrota y el sujeto que continúa afirmándose por la negación del Otro evidentemente excluye cualquier posibilidad de comprensión mutua, la universalidad de la experiencia de la quiebra, la cual en la teoría de Agamben impregna la política global en su conjunto, finalmente hace posible esta comprensión: "ahora, por fin, podemos entendernos los unos a los otros, porque tú también has ido a la quiebra"⁶⁷. Mientras la teoría de Agamben de la subjetividad ha sido criticada como enterrada en la experiencia individual de acceso al lenguaje y carente de una dimensión explícitamente social⁶⁸, es evidente que esta universalidad pura de esta experiencia forma un horizonte de posibilidad para la praxis social que escapa a la dialéctica de la acción negadora, en la cual la identidad está necesariamente constituida en relación a un Otro espaciotemporal. Aunque, a primera vista la afirmación de esta praxis post-histórica parece como tirar al bebé junto con el agua sucia, al abandonar el terreno de la política en conjunto en un proyecto utópico de una comunidad mundial sin lucha ni conflicto⁶⁹, tal crítica solo es válida mientras continúe concibiendo la política en términos de interacción entre las entidades plurales particularistas, constituidas en una otredad espaciotemporal. Mientras esta ontología política hace posible varias formas de política, desde el decisionismo de Schmitt al populismo de Laclau, lo que excluye por definición es una política mundial, que

⁶⁶ AGAMBEN, Giorgio, *Means without End...*, *op.cit.*, p. 142.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Ver: MILLS, Catherine, *The Philosophy of Agamben*, Acumen, Stocksfield, 2008, ps. 102-5; OJAKANGAS, Mika, "Conscience, the Remnant and the Witness: Genealogical Remarks on Giorgio Agamben's Ethics", en *Philosophy and Social Criticism*, vol. 36, n.º. 6, 2010, ps. 697-717.

⁶⁹ Ver: LACLAU, Ernesto, "Bare Life or Social Indeterminacy", en CALARCO, y DECAROLI, Stephen, (eds.), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, Stanford University Press, Stanford, 2007, ps. 11-22. Para una discusión más detallada de la política de Agamben que responda a este tipo de crítica, ver, PROZOROV, Serguei, "Generic Universalism in World Politics: Beyond International Anarchy and the World State", en *International Theory*, vol. 1, n.º. 2, 2009, ps. 215-247.

no está por más tiempo arraigada en la lógica onto-chrono-topológica de la constitución de la comunidad política. La ventaja de la teoría de Agamben sobre la subjetividad es precisamente su capacidad de concebir la comunidad no arraigada más en una identidad positiva que delimita su propia alteridad, sino emergiendo sobre la base de asumir la alteridad dentro de sí misma. Sin compartir algunos rasgos identitarios substanciales, los sujetos que testifican sobre su propia quiebra no obstante constituyen una comunidad por virtud de haber sufrido exactamente la misma experiencia de (de)subjetivación.

Mientras lo que se ha ido a la quiebra ciertamente difiere de estado a estado, la presunción de la quiebra en el presente arrasa la diferencia entre estas formas positivas al transformarlas todas en ruinas. En la novela de Don DeLillo, *Falling Man*, que está ambientada en Nueva York en las secuelas de los ataques del 11 de septiembre del 2001, un personaje hace una broma amarga cuando al pensar en un viaje al extranjero, hacia algún lugar histórico y exótico: "Ruinas. [...] Hemos obtenido nuestras propias ruinas, pero no creo que las quiera ver"⁷⁰. Mientras la política exterior post 9/11 de los Estados Unidos y otras potencias occidentales estaba ciertamente caracterizada por una intensificación de la otredad espacial y temporal en orden a apoyar la seguridad de un Yo herido, la ética de Agamben señala la posibilidad de una relación diferente a una donde no se rehúya de enfrentarse a las propias ruinas. Solo asumiendo la quiebra y la ruina en el corazón de nuestra subjetividad, podremos escapar al punto muerto de la otredad espacio-temporal. ●

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, Stanford, 1998.
- AGAMBEN, Giorgio, *Language and Death: The Place of Negativity*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1991.
- AGAMBEN, Giorgio, *Means without End: Notes on Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000.
- AGAMBEN, Giorgio, *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, Zone Books, Nueva York, 1999.
- AGAMBEN, Giorgio, *The Coming Community*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993.
- AGAMBEN, Giorgio, *The Open: Man and Animal*, Stanford University Press, Stanford, 2004.
- BARTELSON, Jens, *A Genealogy of Sovereignty*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- BROWNING, Christopher, "The Internal/External Security Paradox and the Reconstruction of Boundaries in the Baltic: The Case of Kaliningrad", en *Alternatives*, vol. 28, n.º. 5, 2003, ps. 545-581.
- CAMPBELL, David, *National Deconstruction: Violence, Justice and Identity in Bosnia*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998.
- DELLILIO, Don, *The Falling Man*, Picador, Londres, 2007.
- DERRIDA, Jacques, *Spectres of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*, Routledge, Londres, 1994.
- DIEZ, Thomas, "Europe's Others and the Return of Geopolitics", en *Review of International Studies*, vol. 17, n.º. 2, 2004, ps. 319-335.
- DOTY, Roxanne Lynn, *Imperial Encounters: The Politics of Representation in North-South Relations*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996.

⁷⁰ DELLILIO, Don, *The Falling Man*, Picador, Londres, 2007, p. 116.

- EDKINS, Jenny, "Whatever Politics", en CALARCO, Matthew y DECAROLI, Stephen (eds.), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, Stanford University Press, Stanford, 2007.
- FRANCHI, Stefan, "Passive Politics", en *Contretemps*, vol. 5, 2004, ps. 30-41.
- FUKUYAMA, "The End of History?", en *The National Interest*, n.º. 16, 1989.
- FUKUYAMA, Francis, *The End of History and the Last Man*, Free Press, Nueva York, 1992.
- GUZZINI, Stefano, "The Enduring Dilemmas of Realism in International Relations", en *European Journal of International Relations*, vol. 10, n.º. 4, 2004, ps. 533-568.
- JOENNIEMI, Pertti, "Kosovo and the End of War", en VAN Ham, Peter y MEDVEDEV, Sergei (eds.), *Mapping European Security after Kosovo*, Manchester, Manchester University Press, 2002.
- JOENNIEMI, Pertti, "Re-Negotiating Europe's Identity: The European Neighbourhood Policy as a Form of Differentiation", en *Journal of Borderlands Studies*, vol. 23, n.º.3, 2008, ps. 83-94.
- KOJÈVE, Alexandre, *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, Cornell University Press, Ithaca, 1969.
- LACLAU, Ernesto, "Bare Life or Social Indeterminacy", en CALARCO, Matthew y DECAROLI, Stephen (eds.), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, Stanford University Press, Stanford, 2007.
- LEBOW, Richard Ned, KANSTEINER, Wulf y FOGU, Claudio (eds.), *The Politics of Memory in Post-War Europe*, Duke University Press, Durham, 2006.
- MILLS, Catherine, *The Philosophy of Agamben*, Acumen, Stocksfield, 2008.
- MURPHY, Alexander, "The Sovereign State System as a Political-Territorial Ideal: Historical and Contemporary Considerations", en BIERSTEKER, Thomas y WEBER, Cynthia (eds.), *State Sovereignty as Social Construct*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- NEUMANN, Iver, *Uses of the Other: 'The East' in European Identity Formation*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich *Thus Spake Zarathustra*, J. M. Dent, Nueva York, 1961.
- OJAKANGAS, Mika, "Conscience, the Remnant and the Witness: Genealogical Remarks on Giorgio Agamben's Ethics", en *Philosophy and Social Criticism*, vol. 36, n.º. 6, 2010, ps. 697-717.
- PATOMÄKI, Heikki, *Is a Global Identity Possible? The Relevance of Big History to Self-Other Relations*, Ponencia presentada en la Sexta Conferencia Paneuropea de Relaciones Internacionales, Turín, del 12 al 15 de septiembre de 2007.
- PROZOROV, Seguei, "Giorgio Agamben and the End of History: Inoperative Praxis and the Interruption of the Dialectic", en *European Journal of Social Theory*, vol. 12, n.º. 4, 2009, ps. 523-542.
- PROZOROV, Serguei, "Generic Universalism in World Politics: Beyond International Anarchy and the World State", en *International Theory*, vol. 1, n.º. 2, 2009, ps. 215-247.
- RASMUSSEN, Mikkel Vedby, "'War is Never Civilized': Civilization, Civil Society and the Kosovo War", en VAN Ham, Peter y MEDVEDEV, Sergei (eds.), *Mapping European Security after Kosovo*, Manchester, Manchester University Press, 2002.
- RUGGIE, John, *Constructing the World Polity*, Routledge, , Londres, 1998.
- RUMELILI, Bahar, "Constructing Identity and Relating to Difference: Understanding the EU's Mode of Differentiation", en *Review of International Studies*, vol. 30, n.º. 1, 2004, ps. 27-47.
- RUMELILI, Bahar, *Constructing Regional Community and Order in Europe and Southeast Asia*, Palgrave, Basingstoke, 2007.
- SAID, Edward, *Orientalism*, Vintage, Nueva York, 1979.
- SÖRERENSEN, Georg, "Sovereignty: Change and Continuity in a Fundamental Institution", en *Political Studies*, vol. 47, n.º. 3, 1999, 590-604.
- THIES, Cameron "Progress, History and Identity in International Relations Theory: The Case of the Idealist-Realist Debate", en *European Journal of International Relations*, vol. 8, n.º. 2, 2002, ps. 147-185.
- WÆVER, Ole, "Insecurity, Security and Asecurity in the West European Non-war Community", en ADLER, Emmanuel y BARNETT, Michael (eds.), *Security Communities*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- WALKER, R.B.J., "State Sovereignty and the Articulation of the Political Space/Time", en *Millennium*



- Journal of International Studies*, vol. 20, no. 3, 1991, pp. 445-462.
- WALKER, R.B.J., *Inside/Outside: International Relations as Political Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- WENDT, Alexander, "Why a World State is Inevitable", en *European Journal of International Relations*, vol. 9, no. 4, 2004, pp. 491-542.
- ZEHFUSS, Maja, *Wounds of Memory: The Politics of War in Germany*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.