

La querrela de los antiguos y los modernos: Leo Strauss, Alexandre Kojève y la escatología política secularizada

Fecha de recepción: 10-08-2017

Fecha de aceptación: 20-06-2018

Tomás Borovinsky*

“La filosofía política clásica opone al Estado universal y homogéneo un principio sustancial. Afirma que la sociedad natural es la ciudad”.

Leo Strauss

“Nadie soporta que la Historia está cerrada [...] Los filósofos no me interesan, busco sabios”.

Alexandre Kojève

I. El porvenir de una querrela

La querrela entre los antiguos y los modernos encuentra un nuevo capítulo en el debate entre Leo Strauss y Alexandre Kojève (atravesado por sus textos y cartas), que a su vez esconde la disputa entre Atenas y Jerusalén. Strauss es un crítico de la racionalidad política moderna mientras que Kojève encarna el papel del pensador moderno que afirma el final de la historia, y el final de la filosofía. Strauss recupera la filosofía en el sentido de los antiguos: cree que la sabiduría es inalcanzable y que no es posible satisfacer definitivamente a los hombres mediante un régimen político perfecto. Kojève se erige como un pensador cristiano secularizado y afirma que tanto la sabiduría como la historia tienen una culminación y que el régimen político perfecto es alcanzable.

Buscamos plantear en esta contribución que desde la mirada kojéviana la filosofía de Strauss puede explicarse como un pensamiento que se resiste a la escatología. Es porque se resiste a la escatología política que pretende sostener la supervivencia de la filosofía. Es la escatología considerada como un problema político una clave fundamental para entender la obra de Leo Strauss frente a la de Alexandre Kojève. Esa es nuestra hipótesis de lectura.

Subyace al pensamiento de Kojève una escatología política que lee a Hegel y a Marx desde Nietzsche y Heidegger. Una escatología política deudora de la lógica de la historia judeo-cristiana donde la

* CONICET, UNSAM. tomasborovinsky@hotmail.com.

secularización no implica disolución de los pilares de origen religioso. En este sentido el presente trabajo tiene ineludiblemente como eje la cuestión de la escatología a partir del “preguntarse por el problema de la historia” (Taubes, 2010: 21), el tiempo, la política. Como señala Kojève: “El *Selbst*, vale decir, el Hombre propiamente dicho o el Individuo libre es el Tiempo; y el Tiempo es la Historia, solo la Historia” (Kojève, 2005: 435). Lo que por otra parte implica considerar las consecuencias políticas de la finitud de la historia, el tiempo y el hombre, forzándonos, en esta consideración, a tomar seriamente a la escatología como problema político.

En este sentido es que como sostiene Leo Strauss: “la secularización significa, entonces, la preservación de pensamientos, sentimientos o hábitos de origen bíblico tras la pérdida de la fe bíblica” (Strauss, 2011: 51). La secularización no es disolución pero implica atrofia, olvido del origen e ilusión de ruptura absoluta. Como ha enseñado Karl Löwith en *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, esta forma –la nuestra, encarnada por ejemplo en Hegel– de leer la historia universal occidental como filosofía de la historia es una representación “específicamente bíblica” (Löwith 2007, 74), al mismo tiempo que es una justificación teórica del arribo de la burguesía al poder en el siglo XIX; donde la historia se dirigirá “hacia un fin último, y es conducida por la providencia de una voluntad divina” (Ibid., 75).

Esta historia lineal que persiste en Kojève es de origen hegeliana. Hegel construye un artefacto teórico de origen teológico. La lógica escatológica de origen judeo-cristiano migra a Hegel. Porque si bien como sostiene Jacob Taubes (Galindo, 2012: 81) la lógica histórica occidental es de origen judío, lo cierto es que, como sostiene en un texto póstumo: “Hegel busca hacer derivar en forma estricta su propio sistema del Nuevo Testamento, en particular de las sentencias de Jesús en el sermón de la montaña y del Evangelio de Juan” (Taubes, 2007: 191). La escatología y la apocalíptica encuentran su origen en el pueblo judío y son difundidas culturalmente, en su modo teológico y secularizado por el mundo cristiano.

Siguiendo esta lógica, Hegel y Marx encarnarían esta narrativa del final llevada a sus últimas consecuencias donde la filosofía de la historia de Hegel es llevada hasta el final por la filosofía de la revolución del marxismo. Como sostiene Hegel: “debemos buscar en la historia un fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo o del ánimo” (Hegel, 1997: 44). Por eso Peter Sloterdijk va a afirmar que “La convicción de que uno tiene que encontrarse en las postrimerías para poder decir la verdad está entretejida en todas partes por la obra de Hegel como con un hilo irrompible” (Sloterdijk, 2010: 79). Y en ese mismo sentido sostuvo Jacob Taubes que “es sólo gracias a la experiencia del final de la historia como la historia se convierte en una <calle de una sola dirección> tal como manifiesta ser, al menos a nuestros ojos, la historia de Occidente” (Taubes, 2007: 169).

Sólo podemos comprender aquello si consideramos que así como “el curso de la historia se desarrolla en el tiempo”, también es cierto que “la esencia del tiempo está comprendida en su unidireccionalidad” (Taubes, 2010: 21), como señala una vez más este herético pensador marcado a fuego por el pensamiento schmittiano que es Taubes. De ahí que todo pensamiento verdaderamente político deba medirse con la concepción vigente del tiempo y de la historia: tanto para pensarse en esa unidireccionalidad, como para contraponerse a esta concepción. Cada toma de posición en relación a la temporalidad tendrá consecuencias políticas.

En este sentido la concepción que heredó Occidente –y que triunfó por sobre la visión griega– es aquella signada en cierto modo por el mesianismo y la apocalíptica judía (en parte, luego cristiana). Esta concepción es la que persistirá de forma secularizada en las filosofías de la historia hegel-marxistas, en las visiones progresistas de la historia –incluidas las liberales y algunas conservadoras–, en las teorías revolucionarias y también como contraposición en las contra-revolucionarias. La concepción judeocristiana de la historia lineal es aquella que atraviesa a Occidente, siendo esa aun nuestra concepción

de la historia y del tiempo. De ahí que algunos pretendan frenarla o “andar con cuidado” (conservadores o “contra-revolucionarios”) y otros quieran acelerarla voluntaria o involuntariamente (progresistas o revolucionarios de distinto tipo).

Strauss y Kojève se debaten en esta disyuntiva. Y es la cuestión de la escatología y la apocalíptica la que consideramos que puede servir de clave de lectura de los distintos posicionamientos de ambos. Porque cada cultura está estructurada por una temporalidad que tendrá repercusión en la concepción de la política que esta cultura tenga. Por eso es que podemos encontrar culturas atravesadas por semánticas de la circularidad y por semánticas de la linealidad. La circularidad atraviesa pensamientos como el de Platón, y la linealidad de la historia es la que Occidente hereda de la tradición judeo-cristiana y que encontramos en pensadores como Hegel.

II. Entre Platón (Strauss) y Hegel (Kojève)

Introducción de Hegel en Francia en los años '30, Kojève pregona que el fin de la historia aconteció en 1806 con el triunfo de Napoleón en Jena. En Kojève se cruzan deseo e historia, tiempo y poder. Para Kojève la lucha por el reconocimiento del hombre como hombre culmina al final de la historia luego que el reconocimiento dialéctico es alcanzado cuando Napoleón formaliza la expansión del espíritu del tiempo [*Zeitgeist*] en 1806. En Jena Napoleón vence a las tropas prusianas y comienza a expandir a todo el mundo conocido –después también al desconocido– la Ley que encarna la igualdad de todos y todas. Decimos que se cruzan deseo, historia y poder porque es cuando la dialéctica del reconocimiento del hombre se realiza que la historia se suprime y condensa en la Ley estatal y condensa en el Estado el poder del pueblo.

Señala Alexandre Kojève en su *Esquisse d'une phénoménologie du droit* que el hombre “existe como ser humano sólo en la medida en que es reconocido: el reconocimiento de un hombre por otro es su ser mismo” (Kojève, 2007: 240). Para Kojève, la dialéctica entre Amo y Esclavo es superada en el ciudadano burgués. En este sentido afirma el autor que: “El hombre difiere del animal porque es Ciudadano [*Bürger*]; no puede realizarse como hombre sino por la intermediación del pueblo [*Volke*] organizado en el Estado [*Staat*]” (Kojève, 2005: 83).

El fin de la historia kojèveano se entiende sólo si lo consideramos como un presupuesto lógico capaz de contener dos dimensiones: una temporal y otra espacial. De esta forma la historia habría finalizado históricamente en el año 1806, mientras que espacialmente aún no habría llegado a completar su ciclo global. Porque, señala Kojève, que “lo que se produjo desde entonces no fue más que una extensión en el espacio de la potencia revolucionaria universal actualizada en Francia por Robespierre-Napoleón” (Ibid., 436). Porque “el Gobierno va a *realizar* la Libertad, suprime la libertad <absoluta>; pero se prepara para realizar la Libertad verdadera” (Ibid., 143), por medio del Terror “en tanto que es revolucionario, debe ser un gobierno de partido, y por consecuencia actuar por el Terror” (Ibid.). Sin sangre y Terror no hay revolución posible, porque por “el Terror, el Hombre toma consciencia de lo que es realmente: nada” (Ibid.). Es por medio del Terror que comprende que quiere realizar la libertad en la historia para así construir la sociedad del reconocimiento absoluto, es decir la sociedad moderna y perfecta.

En 1806 la historia empieza a terminar, y este final se va expandiendo por el mundo, alineando a “las provincias” en lo que él va a denominar como un Estado universal y homogéneo. Las provincias tienden a alinearse (Kojève, 2003: 57) y la Segunda Guerra Mundial es desde la mirada de Kojève la última batalla europea de la Revolución Francesa. Por eso dedicará, después de la guerra, su vida a la administración de los asuntos europeos (Auffret, 2009: 405). En este sentido Kojève, quien en palabras de Mark Lilla

devenrá “uno de los más importantes filósofos y hombres de Estado del siglo XX francés” (Lilla, 2006: 115), se convirtió con el tiempo en un importantísimo funcionario francés y europeo (negociando la salida de Francia de Argelia y el Plan Marshall, como hombre clave en la Comunidad Europea y en la General Agreement on Tariffs and Trade¹), poniendo en práctica de algún modo su visión que implica el triunfo de la administración por sobre la política y el triunfo de la sabiduría por sobre la filosofía.

Desde esta lógica con el fin de la historia la interacción social está cumplida. Como dice Kojève: “Ahora esta dialéctica de la historia universal es también la dialéctica del *Droit* y la idea de Justicia” (Kojève, 2007: 243), porque se da una fusión entre la Justicia aristocrática y la Justicia burguesa en la Justicia del ciudadano, llamado este por Kojève como el ciudadano del Estado universal y homogéneo.

Frente al pensamiento de Kojève es que encontramos al de Strauss. Frente a ese final de la historia es que Strauss reivindica la imposibilidad de ese acabamiento. Es Platón contra Hegel. Porque después de todo, como sostiene Strauss: “La querrela entre los antiguos y los modernos nos parece más fundamental que la querrela entre Platón y Aristóteles o la querrela entre Kant y Hegel” (Strauss, 2008: 238). Por eso mismo esta querrela es tan importante para entender de qué modo se erige una disputa en la que se juega la voluntad de acabamiento por el lado de los modernos, fin de la historia y fin de la política, siendo este un rasgo que hunde su origen en la impronta judeo-cristiana. En este sentido, la obra de Alexandre Kojève tiene una centralidad fundamental, ya que consideramos que ella encarna de modo notable el pretendido triunfo de la administración por sobre la política (por eso Strauss elige debatir con él). Siendo Kojève mismo, a su vez, un forjador de discípulos y una eminencia gris en la burocracia europea. Un supuesto sabio posfilosófico que asume la tarea poshistórica de administrar lo existente, contribuyendo prácticamente a la extinción definitiva de la política cuya meta es la paz por medio de la diplomacia.

Desde el punto de vista platónico la sabiduría es inalcanzable debido a la separación de lo eterno de lo temporal y lo divino de lo humano. Ahora bien, desde el punto de vista hegeliano uno niega la separación de lo eterno con lo temporal o identifica a ambos como la estructura del concepto, lo que es el discurso filosófico sobre la totalidad como un todo. En este sentido señala Stanley Rosen –alumno de Strauss y Kojève, pero que no puede ser señalado como straussiano ni como kojèveano, aquí analizando a éste último– que la historia humana ejemplifica la estructura de inteligibilidad, lo que requiere que la historia se complete para que la estructura de inteligibilidad se revele a sí misma por medio del discurso humano que deshace al hombre transformando a este en un dios que repite la “totalidad de este discurso” encarnando el “triunfo del silencio oriental” (Rosen, 2003: 94). La completitud de la sabiduría fuerza a que cada intento por enunciar nuevos principios conlleve a la repetición del ya completo “discurso hegeliano”, del “sistema”. Después de todo dirá Kojève que la historia nunca refutará al hegelianismo: a lo sumo se debatirá entre sus dos posibles lecturas: la de derecha (EE.UU.) y la de izquierda (el campo socialista). Esto también se desprende del discurso circular. El hombre muere para renacer como un dios mortal, porque como sostiene Kojève pretendiendo encarnar a cierta modernidad: “Es verdad que no se puede adherir a la sabiduría más que si se cree en la propia divinidad” (Kojève, 2003: 60). El discurso de la sabiduría es circular. De lo que se trata en Kojève a diferencia de Strauss es de entender a Hegel –en el caso de Kojève– mejor de lo que Hegel se entendía a sí mismo (como él mismo dirá, de lo que se trata es de actualizar a Hegel). Como dice Rosen: en Kojève, la hermenéutica es política. Porque como señala Kojève mismo: “El trabajo de interpretar a Hegel fue la significación del trabajo político de propaganda” (Kojève, 1946: 365).

Además Rosen dirá analizando a Strauss que “los antiguos difieren de nosotros en su evaluación de la democracia por su diferente evaluación de la tecnología” (Rosen, 2003: 134). La tecnología democratiza.

¹ El General Agreement on Tariffs and Trade (GATT) es el antecedente de la World Trade Organization (WTO).

Desde esta perspectiva gobernar es electrificar y democratizar los saberes mediante la técnica. Con el avance de la modernidad se hacen más simples y fáciles los accesos. Frente a esta pasión moderna por la técnica es que Strauss señalará la importancia que tiene la elección de la vida simple. Frente al productivismo-materialista-capitalista Strauss reivindica la vida simple contra al triunfo cosmopolita de la *Zivilization* moderna que adquirió la forma de la sociedad de consumo de masas y la sociedad del espectáculo. La técnica iguala y degrada a los hombres superiores. La técnica disuelve las jerarquías y desclasa en el proceso a la filosofía que ocuparía un lugar superior al del resto de las ocupaciones. De hecho, la modernidad técnica termina colocando a la filosofía como un trabajo más frente a otros contribuyendo al olvido de que la filosofía en realidad se ocupa de pensar los valores fundamentales del hombre. Aquí, una gran razón straussiana para posicionarse críticamente contra la técnica democratizadora y disolvente del mundo poshistórico que plantea la lectura hegel-marxista de Kojève. Si en el esquema platónico se confiaba en el “progreso personal” del individuo, los modernos delegan en la historia (lineal). Por eso dirá Hans Jonas que “fue Hegel quien dio el paso definitivo a la inmanentización radical” a partir de la cual la lógica de la historia (pos)moderna termina convirtiéndose en una suerte de “automovimiento” descontrolado (Jonas, 1995: 211). Pese a la distancia temporal y temática que separa a los trabajos iniciales de Jonas no es posible no encontrar una fuerte continuidad o un vaso comunicante entre las viejas investigaciones sobre el gnosticismo y este texto tardío cuando habla, como pudo verse en la cita anterior, de “inmanentización radical”. Eric Voegelin no podría estar más de acuerdo: Hegel como el gnóstico inmanentista, encarnación culpable del mal en la tierra (Voegelin, 2006: 147). Por eso Jonas planteará que debemos tomar cartas en el asunto y direccionar responsablemente la “revolución tecnológica” de carácter anónima. Porque, dirá Jonas, “lo que es seguro es que ya no podemos confiar más en ninguna inmanente <razón de la historia>” (Jonas, 1995: 211).

Es por ello que esta importante diferencia entre Platón y Hegel constituye una clave para leer el debate sobre la tiranía y para comprender la tensa cuestión de la teología política desde Strauss. Otra diferencia fundamental, dijimos, entre los antiguos y los modernos radica en que para los últimos la sociedad perfecta es alcanzable. Porque para los antiguos “todo lo generado es corruptible, esta constitución no durará la totalidad del tiempo, sino que se disolverá” (República, 546a), no puede haber un mundo perfecto definitivo como sí piensan los modernos. Desde esta perspectiva antigua, ningún régimen político dura para siempre.

La tensión Atenas-Jerusalén atraviesa por tanto el debate Strauss-Kojève en diagonal. En este marco la postura de Kojève es clara: se considera heredero del cristianismo secularizado y al mismo tiempo continuador de todo aquello que sobrevive en el mundo cristiano del mundo antiguo. Napoleón recupera a Alejandro. O mejor dicho en Napoleón (heredero secularizado de Jerusalén) está Alejandro (Atenas) contenido y mejorado. Alejandro superó a Alcibiades y Napoleón superó a Alejandro al contener en su seno la homogeneidad de origen cristiano que estaba obviamente ausente en Alejandro (Kojève 2000, 170).

El Estado universal y homogéneo de Kojève encarnado por Napoleón (un Alejandro cristiano moderno) debe ser entendido a partir de la tensión Atenas-Jerusalén en el marco de la querrela entre los antiguos y los modernos. Napoleón es un Alejandro que asume la superación de la dialéctica entre Amo y Esclavo, encarna lo socialmente homogéneo y lo políticamente universal, porque es cristiano: porque todos somos iguales ante Dios y por tanto en términos secularizados todos somos iguales ante la Ley. Alcibiades quedó atrapado en la lógica de la Ciudad mientras que Alejandro traspasó la Ciudad buscando lo universal pero quedando atrapado de las viejas jerarquías antiguas (Atenas) donde hay ciudadanos pero estos son sostenidos por los esclavos.

Disminuir la dependencia del hombre hacia la naturaleza implica también el olvido de las obligaciones

dramáticas de la vida social. La independencia de la naturaleza nos libera y nos arroja en el aburrimiento porque ya no hay nada realmente importante que hacer. La despoliticación que implica la poshistoria también. Por eso Strauss señalará que la sociedad del esparcimiento es un problema. La sociedad de esparcimiento y entretenimiento es una amenaza para la vida y la filosofía, para Strauss.

De ahí la importancia de una filosofía que se empeña en proporcionarnos, en palabras de Strauss, “experiencia en cosas bellas” (Strauss, 2007: 21), caracterizándose por someternos al trato constante con las mentes más grandes, entrenándonos en la audacia, exigiéndonos “una ruptura completa con el ruido, el apuro, la irreflexión, la vulgaridad de la Feria de las Vanidades” (Ibid.). Demandándonos emboscarnos lejos de los límites interiores del Estado universal y homogéneo.

Strauss escribe en un tiempo signado por el triunfo del relativismo. El origen de este triunfo del relativismo y del liberalismo de los modernos encarnado por Kojève es “historizado” por Strauss en tres olas que él desarrolla en su texto *The Three Waves of Modernity* (además en diversos lugares discrimina entre el liberalismo de los antiguos y el de los modernos). En este escrito afirma Strauss que “la crisis de la modernidad se revela en el hecho, o consiste en el hecho de que el hombre occidental moderno no sabe ya lo que desea”, y continúa afirmando que “ya no cree que pueda conocer lo que es bueno y malo, lo que está bien y lo que está mal” (Strauss, 2011: 51). Dice Strauss que algunas generaciones atrás los hombres daban por descontado el conocimiento del bien y del mal y además estos mismos creían que la filosofía política era posible y necesaria. Los hombres sabían cuál era el orden social justo. La crisis de la modernidad sería a los ojos de Strauss la crisis de la filosofía política moderna. Un problema de legitimidad política, porque si la historia ha culminado —como sostiene escatológicamente Kojève— entonces la filosofía ya no tiene ninguna “función” o utilidad. El nihilismo político imperante en la modernidad, a los ojos de Strauss, es debido justamente a que la filosofía moderna es cristianismo secularizado y al ser escatológico en sus fundamentos no requiere de esta para legitimarse a sí misma y por ello pierde su lugar. La escatología occidental jubila a la filosofía cuando ya a dado todo lo que podía dar. La filosofía fue usada por la ilustración comercial para debilitar los cimientos legitimadores de la teología política y su representación real en la Tierra, la Iglesia, para luego ser desechada. La filosofía bien entendida es un ruido entre molesto e imperceptible para la economía general de la que habla otro amigo-contrincante de Alexandre Kojève: Georges Bataille (Bataille, 2007).

La posición en relación a la modernidad separa a Strauss de Kojève. Dice Strauss que en la modernidad hay una “conquista de la naturaleza, por el máximo control, el control sistemático de las condiciones naturales de la vida humana” que a su vez “implica que la naturaleza es el enemigo, un caos que debe ser reducido al orden” (Strauss, 2011: 51). La modernidad es a los ojos de Strauss, pura “insatisfacción suscitada por el abismo entre el ser y el deber ser, entre lo actual y lo ideal” (Ibid, 59). La insatisfacción como motor de la historia, o dicho en kojéviano: la insatisfacción entendida como búsqueda de reconocimiento, como transformación del presente mediante la acción hacia un ideal. Strauss escribe contra la modernidad y escribe contra Kojève a quien, como ya dijimos, considera como su máximo representante contemporáneo y amigo personal. La “política straussiana” es un esoterismo que busca forjar una elite para habitar los “jardines epicúreos” (desde la mirada de Kojève) y desde ahí resistir el avance contra la filosofía. Kojève también es un esotérico que busca formar una élite pero la élite de Kojève es del reino de este mundo. Es decir que es del reino de la política de los palacios que gobiernan las calles. Kojève busca gobernar desde la corte aconsejando al rey en el arte de gobernar el palacio, la calle, los jardines y los bosques. Esto puede percibirse en su libro, que pretende ser un homenaje a su amigo Leo Strauss, cuando hace una apología del enmascaramiento y afirma que “el disfraz literario podía servir para formar una elite”, para “adoctrinar a los raros elegidos capaces de comprender la doctrina disimulada” (Kojève, 2003: 11). De ahí el objetivo pedagógico del disfraz: hacer ejercitar la

sagacidad del lector elegido. Siendo a su vez más que interesante aquí, en vista del debate sobre la tiranía, que Kojève eligiera homenajear a Strauss escribiendo un libro sobre un pensador-emperador que según el ruso-francés fingía ser pagano siendo un cripto-ateo. Kojève era un pensador tal que su vida y obra pueden ser representadas por una sentencia suya difundida por uno de sus discípulos más importantes como es Raymond Aron: “La vida humana es una comedia que debemos jugar seriamente” (Aron, 1983: 99)².

Como señala Strauss al analizar la tercera ola de la modernidad: “El filósofo más poderoso de la historia fue Hegel”. Y continúa, “para Hegel, el proceso histórico era un proceso racional y razonable; un proceso que culminaba en el Estado racional, el Estado post-revolucionario”. Afirma Strauss que “la esencia de la modernidad es el cristianismo secularizado” (Strauss, 2011: 63) porque así como el cristianismo es “la religión verdadera” esta implica una reconciliación con el mundo, con el *saeculum*, una secularización que pasó por la Reforma y que continuó en la Ilustración hasta llegar a nuestros días con el Estado post-revolucionario de los derechos del hombre. Asistimos al olvido de la propia lógica de la historia teológico-política que estructura la historia de Occidente desde las sombras. La razón de la historia es el movimiento de ocultamiento de lo teológico-político que atraviesa las filosofías de la historia occidentales y cristianas.

Pero entonces cabe preguntarse, siguiendo la lógica de esta querella: ¿qué ocurre cuando explota la racionalidad de la historia? Cuando explota la historia racional se caen las justificaciones de la razón y de la historia e irrumpe el nihilismo. El hombre prefiere creer en la nada a no creer y se impone el relativismo cultural más difícil de roer. El nihilismo es, desde cierta perspectiva nietzscheana, la lógica de la decadencia del mundo judeo-cristiano que olvidó las bases sobre las que construyó su edificio cultural. Por eso dice Strauss que “Nietzsche fue el primero en enfrentar esta situación” (Ibid.). A los ojos de Strauss el “aplanamiento de la experiencia” implicado en el pensamiento de Kojève supone olvidar la filosofía política y sus preguntas fundamentales. Kojève encarna uno de los principales enemigos de Strauss: el historicismo. La tarea de la filosofía política consiste en preguntarse por “el mejor orden político, por la vida justa, por el dominio justo, por la necesidad del peso de la autoridad, el saber y la fuerza” que debe también plantearse en forma adecuada “en relación con aquellas otras preguntas por la naturaleza del hombre, su lugar entre el animal y Dios, por las facultades del espíritu, la capacidad del alma y las necesidades de su cuerpo” (Meier, 2006: 191). ¿Cómo ocuparse de pensar estas cuestiones fundamentales si el hombre (post)moderno se encuentra en guerra contra el aburrimiento? La vida administrada implica la guerra al aburrimiento y la destitución de los puntos muertos fuera de la producción y el consumo. No hay espacio para la filosofía porque además esta –según Kojève– buscaba la sabiduría y esta fue alcanzada. Todas las preguntas fundamentales de la filosofía clásica encontraron su respuesta –supuestamente– en la vida pospolítica moderna. Respuestas que pueden ser insatisfactorias para Leo Strauss pero son respuestas que se refuerzan en la supremacía de la democracia liberal que estimula los deseos insatisfechos de las masas. La democracia liberal implica, desde la mirada de muchos de sus críticos, el triunfo de la técnica y el automatismo, un gobierno automatizado guiado por técnicas conductistas y estadísticas, donde por sobre todo se valora la vida por sobre el honor y la justicia. Los modernos no necesitarían de la filosofía porque la política y la economía habrían encontrado todas las respuestas que ella pretendía buscar eternamente. Esa es la mirada, en cierto modo melancólica, de

² Es curioso que así como Aron dirá explícitamente que Kojève era el hombre más inteligente que él había conocido, Allan Bloom señalará que Kojève recurrirá en momentos de crisis políticas a Aron como a ningún otro: “Este gran hegeliano, el vocero del fin de la historia que había descifrado los jeroglíficos de la historia, se encontraba inusitadamente agitado aquel día porque la Cuarta República estaba pasando por una de sus tantas crisis. Por fin me anunció: “Tengo que ver a Aron” (Bloom 1991, 249).

Alexandre Kojève.

III. Filosofía, sabiduría y política

La pregunta por el estatuto de la filosofía y la política es uno de los pilares más interesantes de las implicancias del debate entre estos dos pensadores fundamentales. Para Alexandre Kojève en el fin de la historia se alcanza algo cercano a la satisfacción, una satisfacción universal: el hombre está feliz, o más bien está “contento” (que no es lo mismo que feliz). El hombre adquiere el reconocimiento universal y si el filósofo no busca el reconocimiento se pierde en los jardines epicúreos: peligra de perderse en la locura al no buscar ni obtener el reconocimiento (ese será el señalamiento de Kojève a Strauss). Por eso apunta Leo Strauss que “todos los hombres desean satisfacción. Pero la satisfacción no puede identificarse con el reconocimiento, ni siquiera con el reconocimiento universal”. Y continúa diciendo que “los clásicos identifican satisfacción con felicidad. La diferencia entre el filósofo y el hombre político sería la diferencia sobre la felicidad” (Strauss, 2000: 197).

La filosofía no implica considerar a la verdad como posesión –desde la perspectiva de Strauss– sino como una búsqueda de la verdad donde además “el filósofo no es un ideólogo, ni un *leader* de un partido político” y por sobre todo “no desea el reconocimiento universal ni desea gobernar” (Altini, 2005: 230). Es el filósofo a los ojos de Strauss quien –siguiendo aquí a Platón– posee la magnificencia (República, 486a), quien es realmente ambicioso, más que el político. Es el filósofo quien se encuentra en una tensa relación con la democracia, quien no debe provocarla y debe ser cauto: después de todo la relación entre el filósofo y la Ciudad es tan trágica como la muerte de Sócrates. El filósofo, prosigue Strauss, debe conocer poco del mercado central (o de la plaza pública).

El hombre político debe, al contrario, rechazar esta forma de vida del filósofo. El hombre político debe ocuparse de los humanos como tales y debe a su vez dejarse consumir por el deseo erótico de las grandes multitudes, por el pueblo. En este sentido es que Kojève dirá que “el filósofo es perfectamente capaz de tomar el poder y de gobernar o de participar en el gobierno, dando, por ejemplo, consejos políticos al tirano” (Kojève, 2000: 150) porque “el intelectual burgués se suprimirá a sí mismo, devendrá hombre de acción: revolucionario, después ciudadano del Estado napoleónico” (Kojève, 2005: 134). Y por el contrario, dirá Strauss que “el filósofo no puede dedicar su vida a su propio trabajo si otra gente no se hace cargo de las necesidades de su cuerpo. La filosofía es posible solo en una sociedad en el que hay ‘división del trabajo’” (Strauss, 2000: 197). Sabiendo que después de todo para Strauss “lo deseable no es el máximo de los placeres, sino los placeres más puros; la felicidad depende de manera decisiva de la limitación de nuestros deseos” (Strauss, 2011: 51). Mientras que para Strauss la tarea del filósofo nunca se alcanza, Kojève dirá que el discurso filosófico, como la Historia, está cerrado, y seguirá diciendo que los sabios son los que suceden a los filósofos (Kojève, 2003: 60).

A diferencia de Kojève para Strauss es la ciudad y no el Estado universal el lugar de la filosofía (en Kojève la filosofía se autosuprime en el Estado universal poshistórico). Porque dada la superposición entre el proyecto del Estado universal y homogéneo, la poshistoria y el final de la filosofía, es que Strauss puede señalar en *The City and Man* que “no puede haber un fin preñado de significación o una completitud de la historia” (Strauss, 2006: 11). Porque eso implica aceptar el final de la filosofía. Como afirma Strauss contra todo lo que representa su amigo-contrincante, Kojève: “la filosofía política clásica opone al Estado universal y homogéneo un principio sustancial. Afirma que la sociedad natural es la ciudad” (Strauss, 2007: 11). Pero además, como nos recuerda Luciano Noretto, Strauss señala que “mientras la naturaleza humana resista a la degradación y homogeneización moral implicada en el ideal moderno, el mejor orden social seguirá siendo impracticable” (Noretto, 2013: 55).

Porque por sobre todo una de las críticas a las que somete Strauss a Kojève radica en una imposibilidad fundamental de un final de la historia, encarnado en el Estado universal y homogéneo, que implicaría un acuerdo de todos los hombres, porque a los ojos de Strauss no puede haber un acuerdo fundado en la opinión que llegue a ser jamás acuerdo universal.

Es repensando el “racionalismo de los antiguos” que Strauss señalará, una vez más, que la filosofía moderna “es la forma secularizada del cristianismo” (Strauss, 2000: 207). A los ojos de Strauss “la sumisión de la filosofía a una autoridad significa su transformación en *ideología*, esto es en una apología del ordenamiento social en cuestión” (Altini, 2005: 234), lo que de hecho dice ser Kojève. Cobrando sentido el rescate que realiza Strauss de la figura del filósofo judío y el musulmán frente al cristiano dogmático-sistemático, quizás padre del sistemático cientista moderno.

Por eso sostiene el antropólogo italiano Ernesto De Martino en su libro *La fine del mondo*: “No se espera sino que se experimenta una profecía exitosa. El Apocalipsis (o escatología) contemporáneo no debe defenderse del fracaso de las previsiones, sino que debe convivir con su propio éxito” (De Martino, 2011: 335). Por eso De Martino va a decir que la situación contemporánea es debida al éxito del cristianismo y no a su fracaso. Su éxito al autosuprimirse realizándose.

Es frente al filósofo cristiano sistemático que Strauss rescata la figura del filósofo judío que pareciera tener que estar al lado del camino (al lado de la historia universal cristiana, podríamos decir). Es esta postura la que habilita que el filósofo judío no devenga funcionario sistemático como el cristiano. En este sentido Strauss señala en su *Persecution and the Art of Writing* que “aquí estamos tocando el punto de que desde el punto de vista de la sociología de la filosofía, la más importante diferencia entre el cristianismo por un lado y el Islam y el judaísmo por el otro. Para el cristiano la doctrina sagrada es revelada por la teología; y para el judío y el musulmán, la doctrina sagrada es al menos, la interpretación legal de la Ley Divina” (Strauss, 1992: 18). Por eso es que el filósofo cristiano (moderno) es sistemático (Hegel), porque “el reconocimiento oficial de la filosofía en el mundo cristiano hacía a la filosofía sujeto de supervisión eclesiástica”, que en la modernidad se traduce como un científico y/o como un funcionario-funcional, mientras que la “precaria posición de la filosofía en el mundo islámico-judío garantizaba su carácter privado y lo mantenía libre de supervisión” (Ibid, 21).

Es por esta razón entre otras que Strauss reconocerá en la filosofía moderna, como dijimos antes, una filosofía cristiana secularizada. Esto será lo que, si bien a nuestro entender tomando partido por Atenas entre esta y Jerusalén, lo hará reivindicar permanentemente su judaísmo. De hecho, podríamos decir que desde cierto punto de vista, Strauss seguirá siendo judío para poder ser filósofo (Strauss, 1996: 311). Porque sino, podríamos decir nosotros, si quisiera ser filósofo renunciando a su judaísmo –desde su punto de vista– esto implicaría también en parte ser un pensador cristiano secularizado, es decir un moderno heredero de Hegel, lo que implicará desde su perspectiva dejar de ser filósofo (lo que sería ser Kojève).

Strauss reivindicará la relación entre cierto conservadurismo moderno, el liberalismo antiguo y el judaísmo como diques contra el avance del Estado universal que todo lo aplanan e iguala. De ahí que surja frente al problema judío la cuestión del liberalismo moderno (que forma parte, junto al socialismo, del fin de la historia según Kojève). Se pregunta en este mismo sentido: “¿El liberalismo está necesariamente bien dispuesto hacia los judíos y hacia el judaísmo?” y más adelante “¿Puede afirmar el Estado liberal haber resuelto el problema judío? ¿Puede algún Estado afirmar haberlo resuelto?” (Strauss, 2007: 12). Aquí el trasfondo y uno de los textos principales sobre esta temática en este mismo libro citado es el espectro de Spinoza. El Spinoza que, visto desde una mirada schmittiana, sería el pensador liberal moderno que más contribuyó al debilitamiento del Estado leviatánico en su condición de “espíritu extranjero” buscando, todo esto desde la perspectiva de Schmitt, paralizar a Europa y emancipar a los

judíos en una misma maniobra (Schmitt, 2004: 54).

Pero Strauss se pregunta por los alcances de la tarea spinoziana de refutar la ortodoxia religiosa. Porque aunque el liberalismo moderno se erija como la solución política (moderna) a todos los problemas humanos, pensar una solución humana al problema judío es como mínimo problemático. Una vez más, si bien claramente piensa en Spinoza, no podemos no repensar esto en relación a Kojève que afirmará con su Estado universal y homogéneo la solución política, jurídica y económica a todos los problemas humanos. De hecho es en el prólogo de este libro que Strauss vuelve a hacer referencia a Kojève y es además este último quien quizás encarna en parte el último avatar del liberalismo de los modernos, última estación de la secularización moderna de lo teológico-político.

Lejos está, por ejemplo, la recuperación de lo judío de Leo Strauss de la de otros como Jacob Taubes – que veía en el judaísmo un símbolo de la revolución social–, pero no todo es distancia entre ellos. Es en aquella identificación que tiene Strauss con el judaísmo para, decimos nosotros, poder seguir siendo filósofo lo que acerca a uno y al otro. Esta no identificación del judaísmo con el Estado y los poderes terrenales une parcialmente a estos dos pensadores rodeados de amigos y enemigos comunes (discutible acercamiento por dos razones: primero porque está claro que Taubes no tiene nada de cauto ni de straussiano³ y segundo que pese a lo que señala Taubes son incontables las figuras judías ligadas al poder. Figuras históricas y bíblicas).

Por ello también es interesante considerar la mirada que tiene Strauss de la relación entre judaísmo, mesianismo y progreso. Una pregunta posible sería por las posibilidades de reivindicar al judaísmo para devenir filósofo pero “olvidando” el peso del mesianismo, porque la lógica del cumplimiento es también de origen judío. De ahí que Strauss recuerde en sus diálogos con Scholem un fragmento de Maimónides: “la época mesiánica es la consecuencia natural del progreso de la civilización” (Strauss; Scholem 2009, 117). Señalando una importante relación entre mesianismo y progreso en la que la escatología constituye un obstáculo a los ojos de Strauss para que la filosofía sea tal.

Y si bien es cierto que la lógica política homogeneizadora del fin de la historia kojeveano es proveniente del cristianismo secularizado, también es cierto que aquella lógica histórica occidental grabada por el cristianismo en el canon occidental, que atraviesa a Kojève, es de origen judío (nos recuerda Taubes). La escatología realizada constituye una amenaza para la filosofía como así también a largo plazo para la política. Porque después de todo el liberalismo de los modernos y el comunismo comparten también la meta de la supresión de la política mediante la realización de la sociedad perfecta e igualitaria (Strauss, 2006: 15). Ese es uno de los rasgos fundamentales de la modernidad en oposición a la Antigüedad, considerando nosotros a su vez que justamente el germen de esta concepción es la matriz escatológica judeo-cristiana que traslada a la vida política secular “un reino del cielo en la tierra” (Kojève, 2005: 221). La violenta escatología revolucionaria secularizada moderna, encuentra su origen en la lógica de la historia lineal de la teología judeo-cristiana.

Creemos que es en el debate entre estos dos pensadores que podemos encontrar ciertas claves para entender el lugar de la política y la filosofía en la escena contemporánea así como también para poder, de alguna forma, medir los contornos de la escena contemporánea misma. Por eso es preciso remarcar algunos aspectos inquietantes que se desprenden de este diálogo entre Strauss y Kojève. Si se decide acompañar a los modernos bajo las formas de alguna de estas dos grandes líneas políticas paralelas –que se unen al final–, como son el liberalismo y el marxismo, entonces sería coherente hacerlo sabiendo las consecuencias paradójicas de hacer política pensando en la supresión eventual de la misma.

El fin de la política y el fin de la filosofía van de la mano del fin de la historia. La pregunta por el ¿qué

³ Recordemos que Strauss no guarda buenas palabras para con Taubes en diversos epistolarios.

hacer? de la política deriva en el ¿para qué sirve? de la filosofía al final de la historia. Si ya no hay ninguna sabiduría que buscar en un mundo de metas cumplidas poblado de hombres satisfechos, la filosofía ya no tiene ningún lugar. También sería fundamental reconocer el precio a pagar por aquella lógica de la historia lineal que atraviesa al pensamiento apocalíptico de Kojève. El precio –la violencia como partera de la historia en nombre de la meta a alcanzar– de la búsqueda de la sociedad justa, perfecta y eterna es alto.

Así conviven distintas enseñanzas de este debate. Strauss puntualiza sobre la imposibilidad de la satisfacción universal de las demandas de reconocimiento globales. Por su parte Kojève señala la importancia de la búsqueda del reconocimiento social de parte del filósofo para no caer en la locura. Strauss apunta la peligrosidad de pregonar el final de la historia y la política para la supervivencia de la filosofía, mientras que Kojève afirma que el filósofo debe tomar su lugar como administrador de las cosas al devenir sabio. La escatología atraviesa este debate al ser una discusión sobre la finitud, pero al mismo tiempo alumbró el camino al recordarnos los peligros que rodean a toda política que pretenda “instaurar un orden definitivamente justo” (Hilb, 2013: 9).⁴ Strauss, al rechazar la escatología, rechaza el final de la historia, la filosofía y la política propio de las utopías modernas, al tiempo que declina la invitación a la violencia. De ahí la importancia de la querrela entre los antiguos y los modernos que se hace carne en el debate Strauss-Kojève.

Sin embargo, y para finalizar, como ya señalamos, tiene algo de paradójico e inquietante pensar una vida en común sin soñar con algún tipo de “triumfo final”. Ese es el sueño utópico moderno que para Hannah Arendt no es más que una pesadilla escalofriante (Arendt, 2007: 98). Hay algo demoníaco en pensar políticamente sin un final de la historia. Tiene algo de demoníaco pero también tiene quizás, dirán quienes defiendan esta postura, algo de realista. Un realismo político, de antigua inspiración, que acepta el mal como una parte imposible de purgar de toda vida política colectiva. Porque aceptar la secularización también implica asumir ese realismo que dicta que siempre después de todo apogeo viene la decadencia, y considerar que el precio para instaurar el régimen perfecto, como plantean las utopías modernas, –más allá de si este régimen es realizable o no– es quizás demasiado alto.

Bibliografía

- Altini, Carlo: *La fábrica de la soberanía. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*, Buenos Aires, El cuenco del plata, 2005
- Arendt, Hannah: *¿Qué es la política?* Barcelona, Paidós, 2007.
- Aron, Raymond: *Mémoires*, Paris, Julliard, 1983.
- Auffret, Dominique: *Alexandre Kojève. La filosofía, el Estado y el fin de la historia*, Buenos Aires, Letra Gamma. 2009
- : *Le Spectateur engagé*, Paris, Éditions de Fallois, 2004.
- Bataille, Georges: *La Part maudite*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2007.
- Bloom, Allan: *Gigantes y Enanos. Interpretaciones sobre la historia sociopolítica de Occidente*, Barcelona, Gedisa, 1991.

⁴ Por eso mismo Claudia Hilb, especialista en la obra de Leo Strauss, al escribir sobre la violencia de los años setenta en Argentina señalará: “Pertenezco a una generación que creyó posible instaurar un orden definitivamente justo. En aras de esa creencia mató y murió. Murió mucho más de lo que mató” (Hilb 2013, 9). En esa afirmación están los ecos del debate Strauss-Kojève.

- De Martino, Ernesto: *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi, 2011.
- Galindo, Alfonso: Secularización y mesianismo. El pensamiento político de Jacob Taubes. *Diánoia*, 57 (68), 2012, pp. 81-111.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1997.
- Hilb, Claudia: *Leo Strauss: el arte de leer*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- : *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad*, Buenos Aires, Prometeo, 2011.
- : *Usos del pasado. Qué hacemos hoy con los setenta*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.
- Jonas, Hans: *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 1995.
- Kojève, Alexandre: *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Paris, Gallimard, 2007.
- : *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 2005.
- : *Tyranny and Wisdom*, en Strauss, L. *On Tyranny*, Chicago, University Chicago Press, 2000.
- : *El emperador Juliano y su arte de escribir*, Buenos Aires, Grama, 2003.
- : "Hegel, Marx et le Christianisme", *Critique* 3-4, 1946, p. 365.
- Meier, Heinrich: *Leo Strauss y el problema teológico-político*, Buenos Aires, Katz, 2006.
- Nosetto, Luciano: La felicidad de los antiguos y los modernos. Leo Strauss, Alexandre Kojève y la cuestión de los géneros de vida. *Anacronismo e Irrupción*, 3 (4), 2013, pp. 12-57.
- Lilla, Mark: *The Reckless Mind. Intellectuals in Politics*, New York, New York Review Collection, 2006.
- Löwith, Karl: *Historia del mundo y salvación*, Buenos Aires, Katz, 2007.
- Rosen, Stanley: *Hermeneutics as Politics*, New York, Yale University Press, 2003.
- Schmitt, Carl: *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Granada, Comares, 2004.
- Sloterdijk, Peter: *Temperamentos filosóficos. De Platón a Foucault*, Madrid, Siruela, 2010.
- Strauss, Leo: *Estudios de filosofía política platónica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008.
- : *Las tres olas de la modernidad*, en Hilb, C. (comp.), *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad*, Buenos Aires, Prometeo, 2011.
- : *Liberalismo antiguo y moderno*, Buenos Aires, Katz, 2007.
- : *La ciudad y el hombre*, Buenos Aires, Katz, 2006.
- : *Persecution and the Art of Writing*, Chicago, The Chicago University Press, 1992.
- : *On Tyranny*, Chicago, The Chicago University Press, 2000.
- : *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, New York, State University of New York Press, 1996.
- Strauss, Leo y Scholem, Gershom: *Correspondencia 1933-1973*, Valencia, Pre-Textos, 2009.
- Taubes, Jacob: *La teología política de Pablo*, Madrid, Trotta, 2007.
- : *Escatología occidental*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2010.
- Voegelin, Eric: *La nueva ciencia de la política. Una introducción*, Buenos Aires, Katz, 2006.

Resumen

La querrela entre los antiguos y los modernos encuentra en el debate entre Leo Strauss y Alexandre Kojève un capítulo fundamental. Mientras que el primero reivindicará la racionalidad de los antiguos, el segundo será el representante del pensamiento moderno. Strauss será un filósofo judío enfrentado con un Kojève que asumirá el papel del sabio cristiano secularizado. La hipótesis de este trabajo es que la escatología política es la clave para entender la diferencia entre uno y otro.

Palabras clave

Strauss - Kojève - Escatología - Antiguos - Modernos

Abstract

The quarrel between the ancients and the moderns has a fundamental chapter in the debate between Leo Strauss and Alexandre Kojève. While Strauss vindicates the rationality of the ancients, Kojève represents the modern thought. Strauss is a Jewish philosopher faced with a Kojève who assumes the role of a secularized Christian wise. The hypothesis of this article is that eschatology is the key to understanding the difference between the two authors.

Keywords

Strauss - Kojève - Eschatology - Ancients – Moderns