

ESCATOLOGÍA, POLÍTICA Y ADMINISTRACIÓN A PARTIR DE LA OBRA DE ALEXANDRE KOJÈVE: EL PROBLEMA DEL “FIN DE LA HISTORIA”*

TOMAS BOROVINSKY**
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

RESUMEN

El presente trabajo de investigación se propone indagar las matrices teológicas que subyacen a los debates en torno al *fin de la historia* –y al *fin de la política*–, ahondando también en los fundamentos teológicos del triunfo de la economía y la administración por sobre la política en la escena contemporánea. Considerando esto, la obra de Alexandre Kojève es más que relevante para visitar la relación fundamental entre teología y política que marca, quizás sombríamente, el pensamiento moderno. En este sentido, el texto tiene en consideración las marcas escatológicas en un trabajo herético como es el de Alexandre Kojève (un pensador al que autores como Giorgio Agamben tanto deben). Porque si, como señala el autor, la historia ha llegado a su fin –noción que Francis Fukuyama popularizará más tarde– entonces lo único que queda por hacer es administrar económicamente lo existente.

PALABRAS CLAVE: Escatología, Kojève, administración, Taubes

ESCHATOLOGY, POLITICS AND ADMINISTRATION IN THE FRAMEWORK OF ALEXANDRE KOJÈVE’S WORK: THE PROBLEM OF “THE END OF HISTORY”

The aim of this article is to explore the theological matrices underlying the debates about *the end of history* –and the *end of politics*– also looking in depth at the theological fundamentals of the triumph of economics and administration over politics in the contemporary scene. Regarding this, Alexandre Kojève’s work has been more than relevant in order to revisit that fundamental relation between theology and politics, which influences, even if only in the shadows, modern thought. In this sense, this article takes into account the eschatological imprints in such

* Artículo recibido el 28 de octubre de 2011 y aceptado el 22 de diciembre de 2011.

** Tomas Borovinsky es doctorando en Filosofía (Université Paris VIII) y en Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires). Docente de Filosofía y de Teoría Política en la Universidad de Buenos Aires y editor asistente de la Revista de Estudios sobre Genocidio (Universidad de Tres de Febrero). Investigador del Instituto de Investigaciones Gino Germani (Facultad de Ciencias Sociales de la UBA) y del Centro de Estudios sobre Genocidio (UNTref). Es becario del CONICET y su última publicación es *Posteridades del hegelianismo: continuadores, heterodoxos y disidentes de una filosofía política de la historia* (Buenos Aires: Teseo, 2011) junto a Fabián Ludueña Romandini y Emmanuel Taub como compiladores. E-Mail: tomas.borovinsky@gmail.com

an heretic work as the one from Alexandre Kojève (an author to whom Giorgio Agamben owes more than he is willing to accept). Because if, as the former points out, history has reached its end – a notion that Francis Fukuyama later popularized – then the only thing left to do is the economical administration of the existing.

KEYWORDS: Eschatology, Kojève, Administration, Taubes.

I. PREMISA DE TRABAJO

El presente artículo busca tomar como eje la relación entre teología política, temporalidad y gobierno a partir de la obra de Alexandre Kojève. Para este fin, tendremos en consideración las consecuencias políticas que implica la centralidad del concepto de escatología en la obra de este pensador ruso-francés (es decir, pondremos el énfasis en la cuestión de la relación entre temporalidad y teología política), así como también las tensiones que implican sus concepciones teóricas en relación con algunos otros pensadores fundamentales de su tiempo.

En este sentido, buscamos tomar como eje de trabajo la pregunta por “el problema de la historia”¹, el tiempo y la política. 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 otras palabras, buscamos contribuir a una indagación teórica sobre los fundamentos teológico-políticos de determinadas discusiones del siglo XX, considerando pertinente el estudio de la obra de Alexandre Kojève como exponente de aquellos debates escatológicos en torno al denominado *fin de la historia* –y *fin de la política*–, e intentando contribuir, también, a una mayor comprensión sobre los fundamentos teológicos del supuesto triunfo de la economía y la administración por sobre la política en la escena contemporánea. Porque si, como indica Alexandre Kojève, la historia ha llegado a su fin –idea que después popularizará Francis Fukuyama– entonces lo único que queda por hacer es administrar económicamente lo existente. En este sentido, los recientes estudios en proceso del pensador italiano Giorgio Agamben han sido más que sugestivos para visitar aquella fundamental relación entre teología y política que atraviesa al pensamiento moderno. Será estudiando autores como Leo Strauss, Alexandre Kojève, Karl Löwith, Carl Schmitt y Jacob Taubes (entre muchos otros) que la denominada teología política saldrá a la luz.

De ahí que cada toma de “partido” en relación al tan mentado –como posiblemente incomprensido– fin de la historia y de la política implique una cierta relación con la teología y la política (pensemos en la escatología

1 Jacob Taubes, *Escatología occidental* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2010), 21.

que Jacques Derrida señaló en torno al affaire Fukuyama²). Se trata de una relación que marca a fuego los principales conceptos de nuestra teoría política occidental, teoría que encuentra nublada esta ligazón al punto de que sea necesario realizar infinitas excavaciones histórico-conceptuales para que resurja lo que quizás en otro tiempo era evidente. Dado que el judaísmo es teología política y que “esa es su cruz”, lo cierto es que también “la *politicidad* originaria del movimiento cristiano era perfectamente percibida tanto por los romanos como por los judíos y, para todos en el mundo antiguo, estaba claro que el Reino implicaba una cuestión de poder y soberanía”³. A fin de cuentas, como señala Taubes, “todos los conceptos cristianos que conozco son o llegarán a ser en algún momento explosivos de tan políticos”⁴. Porque si bien es verdad que los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado y la política son conceptos teológicos secularizados, según indica la divisa schmittiana⁵, también es cierto que, como nos dice Jan Assmann, “los conceptos decisivos de la teología son conceptos políticos teologizados”⁶, afirmación que no anula a la primera, sino que más bien la compone y la completa. Esto porque creemos junto a Jacob Taubes que “como no hay teología sin implicaciones políticas, tampoco hay teoría política sin presupuestos teológicos”⁷.

II. LA ESCATOLOGÍA COMO PROBLEMA (TEOLÓGICO) POLÍTICO

El estudio de la escatología como problema político resulta fundamental para comprender el presente. Porque el olvido o el ocultamiento de la problemática de la escatología implica oscurecer la génesis de la concepción judeo-cristiana y, por tanto, occidental de la historia, así como también la dependencia que hay entre el mundo cristiano y el judío (la dependencia es unidireccional del cristianismo al judaísmo), donde lo curioso es que el propio concepto de historia utilizado por Occidente parece ser en parte judío (por lo menos en lo referido al tiempo lineal, si bien podemos encontrar también otro tiempo judío, o podemos complejizar la linealidad del tiempo judío en la *rememoración*).

2 Jacques Derrida, *Espéctros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* (Madrid: Trotta, 1995), 28.

3 Fabián Ludueña Romandini, “La Historia como Escatología: una arqueología del Anticristo y del Katéchon desde Pablo de Tarso hasta Carl Schmitt”, *Revista Confines* 26 (2010): 35.

4 Jacob Taubes, *La teología política de Pablo* (Madrid: Trotta, 2007), 86.

5 Carl Schmitt, *Teología Política* (Buenos Aires: Editorial Struhart, 2005), 57.

6 Jan Assmann, *Potere e salvezza. Teologia politica del'antico Egitto, in Israele e in Europa* (Torino: Einaudi, 2002), 20.

7 Jacob Taubes, *Del culto a la cultura* (Buenos Aires: Katz, 2007), 267.

Como ha enseñado Karl Löwith, 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”⁸, 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”.⁹ Una “voluntad racional divina” que puede seguir secularizándose como guía histórico-espiritual y adquirir las máscaras del comunismo marxista –rastreo que también realizó Löwith–, o bien hacer uso del tan mentado “mito del progreso capitalista”, cada vez más secularizado pero innegablemente de origen teológico. Porque a fin de cuentas, como señala Jacob Taubes: “desde la perspectiva de la historia, el origen se vuelve *comienzo*, al que siguen un medio y un final. La historia misma es el medio entre creación y redención”.¹⁰

Por el contrario, el mundo antiguo encerraba concepciones ciertamente diferentes a las de nuestro mundo moderno, signado por la impronta judeo-cristiana (más o menos secularizada). Si decimos que la figura que representa la concepción occidental del tiempo y la historia es *la línea*, donde hay un inicio y un final, la figura que podría representar a ciertos antiguos sería *el círculo*. El mito antiguo constituye la narración del origen, la repetición de lo idéntico donde encontramos que, como señala nuevamente Jacob Taubes:

En el eterno retorno de lo idéntico el adónde coincide con el de dónde. El origen como la fusión del de dónde y el adónde es el medio del mundo místico. El poder abarcativo del origen es la naturaleza, pues proscribiera todo acontecer hacia el cielo del florecer y el marchitarse. Los dioses de la naturaleza son los *baales* y el más sagrado de los dioses *baales* es Dionisos.¹¹

En ese sentido es que debemos recordar lo señalado por Humphrey Kitto cuando decía que “sobre todo, los griegos se negaban en forma terminante a distinguir entre la Naturaleza y la naturaleza humana. Así pues, las fuerzas que rigen el universo físico deben regir también el universo moral”.¹² Es por ello que podemos hablar de un politeísmo griego que funciona como una “religión natural”, donde además, el “instinto griego a favor de la armonía y la lógica se advierte en la creación del sistema olímpico presidido por Zeus”.¹³

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

8 Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación* (Buenos Aires: Katz, 2007), 74.

9 *Ibidem*.

10 Taubes, *Escatología occidental*, 32.

11 *Ibid.*, 31.

12 Humphrey Davy Finley Kitto, *Los griegos* (Buenos Aires: Eudeba, 2007), 226.

13 *Ibid.*, 229.

judía (en parte, luego cristiana). Esta concepción es la que persistirá de forma más o menos secularizada en las filosofías de la historia hegelomarxistas; 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 aún 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 (progresistas o revolucionarios de distinto tipo). De ahí, también, que otros sentencien que la historia misma ha finalizado, quedándonos solamente en mayor o menor medida la administración económica de lo existente (explícitamente, Alexandre Kojève en su momento; últimamente, Francis Fukuyama en el mismo sentido, y, también, en mayor o menor medida, gran parte del pensamiento gubernamental y político *mainstream-liberal*).

Solo podemos comprender este hecho 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”¹⁴. 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 repensar el tiempo (otra temporalidad) y construir quizás otra política. Como sostiene Giorgio Agamben: “Cada concepción de la historia va siempre acompañada por una determinada experiencia del tiempo que está implícita en ella, que la condiciona y que precisamente se trata de esclarecer”, porque además “cada cultura es ante todo una determinada experiencia del tiempo”¹⁵. De ahí la recuperación del concepto de *cronotopo* que realiza Jan Assmann del pensamiento de Mijail Bajtín. Sobre esto, Assmann afirma que de “todas las formaciones y construcciones de sentido, la construcción cultural del tiempo es la más básica y extensa. Ella constituye el verdadero marco de la historia, cuya forma y cuyo curso sólo se entiende desde este punto de vista”.¹⁶ También señala Assmann la importancia del aporte de Agustín de Hipona, en su concepción entre tiempo lineal y tiempo cíclico, porque para este:

La muerte de Jesús en la cruz era el acontecimiento único e irreversible que, para todos los que creen en él, da al tiempo la forma de una línea. Mientras los paganos yerran en círculo, los cristianos caminan hacia la meta de la Redención.¹⁷

14 Taubes, *Escatología occidental*, 21.

15 Giorgio Agamben, *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004), 131.

16 Jan Assmann, *Egipto. Historia de un sentido* (Madrid: Abada, 2005), 22.

17 *Ibid.*, 24. También véase en Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios* (Madrid: Biblioteca Homo Legens, 2006), 478.

Como señala Jan Assmann, “un pueblo vive en el tiempo lineal de la historia sacra o en el tiempo cíclico de la historia profana” porque “en esta concepción agustiniana del tiempo cíclico y el tiempo lineal es esencial la esencialidad de la división”¹⁸.

Ese es nuestro punto de partida para estudiar esta problemática tan relevante para la comprensión del presente. Partimos de la compleja proximidad y distancia que nos acerca y nos aleja de los fundamentos de Occidente en lo relativo a la política y a la temporalidad histórica (Atenas y Jerusalén).

Es por ello que, para desentrañar esa tensión que nos condiciona a la hora de reconsiderar los fundamentos de Occidente, nos vemos obligados a recordar algunas de las polémicas observaciones que disparara Nietzsche poco antes del comienzo de un siglo signado por las guerras civiles mundiales como fue el siglo XX.

Los estudios de Friedrich Nietzsche sobre la ruptura entre el mundo antiguo clásico y judeo-cristiano son capitales para comprender la importancia de la cuestión de la escatología. En este sentido, Nietzsche encontrará lo que podríamos denominar el origen de la ruptura entre los *antiguos* y los *modernos* en aquella transvaloración que por medio de Constantino clavó la espina cristiana en el corazón de Occidente al reposicionar la relación entre cristianismo e Imperio, comenzando a culminar la persecución de los cristianos y a devenir oficial aquella religión. Es esta transvaloración la que tomará como “modelo” Nietzsche al considerar una futura y nueva transvaloración de los valores. En esta primera transvaloración se da una destrucción de los valores antiguos por medio de la inyección de la moral cristiana de origen judío. Porque, si bien es cierto que la antigüedad constituye en muchos sentidos un mundo radicalmente heterogéneo y diverso, donde el propio Nietzsche encuentra en Sócrates al primero de los cristianos, es necesario remarcar –siguiendo a Nietzsche– la diferencia, en cierto sentido, irreconciliable que encontramos entre los valores clásicos y los (judeo) cristianos.

Habrà, para Nietzsche, una diferencia radical entre los valores clásicos y los modernos que gravitarà en todo lo relativo a la política y la moral. Porque si para los antiguos lo bueno estaba caracterizado por lo veraz, lo elevado, lo orgulloso, lo bello y el coraje, es después de la transvaloración judeo-cristiana que se invertirán los valores y lo bueno pasará a ser lo bajo y lo humilde, lo feo y lo caritativo. Como señala el autor, para diferenciar al mundo clásico del moderno, signado este último por lo judeo-cristiano: “¿No ha alcanzado Israel, justamente por el rodeo de ese <redentor>, de ese aparente antagonista y liquidador de Israel, la última meta de su sublime ansia de venganza?” Porque, después de todo, ¿no constituye aquel el

18 *Ibidem*.

“auténtico instrumento de su venganza, a fin de que <el mundo entero>, es decir todos los adversarios de Israel, pudieran morder sin recelos principalmente ese cebo?”¹⁹. En ese sentido, subyace al “éxito” práctico de la moral judeo-cristiana, el triunfo de los valores esclavos por sobre los nobles, como a continuación señala Nietzsche:

Atengámonos a los hechos: el pueblo –o “los esclavos” o “la plebe”, o “el rebaño”, o como usted quiera llamarlo– ha vencido, y si esto ha ocurrido por medio de los judíos, ¡bien!, entonces jamás pueblo alguno tuvo misión más grande en la historia universal. “Los señores” están liquidados; la moral del hombre vulgar ha vencido.²⁰

Es por eso que no debemos olvidar qué significa, políticamente hablando, el final de los tiempos bajo la forma judía y cristiana (al menos en lo referido al triunfo de los plebeyos). Desde el punto de vista de los amos, aquella escatología o Apocalipsis –esa justicia y ese juicio– será la venganza de los esclavos por sobre los amos. Porque, aunque a veces hablemos de lo judeo-cristiano, esto no significa que identifiquemos absolutamente esas dos tradiciones. De hecho, mucho comparten, para el autor de *Der Antichrist*: “El cristiano es solo un judío de confesión más libre”²¹.

Por todo lo señalado es que consideramos de suma importancia la investigación de la “escatología como problema político”, al estudiar la relación entre historia, tiempo y política en perspectiva teológico-política, lo que implica por sobre todo re-pensar el problema de la justicia. Y es justamente debido al papel que creemos tiene Alexandre Kojève como exponente del Estado universal y homogéneo, del *fin de la historia* y de una escatología secularizada, que pretendemos remarcar su importancia.

III. ESTADO UNIVERSAL, ADMINISTRACIÓN Y GOBIERNO EN ALEXANDRE KOJÈVE

El Estado universal y homogéneo de Alexandre Kojève sería el que comenzaría a advenir con fuerza en el momento en que la historia ha llegado a su meta, cuando ya nada nuevo puede ser dicho, cuando –si consideramos que la primera frase fue pronunciada en Grecia hace dos mil quinientos años– la última palabra ha sido ya disparada en Jena. Señala Kojève,

19 Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral* (Madrid: Alianza, 1998), 48.

20 Ibid., 49.

21 Friedrich Nietzsche, *El Anticristo* (Madrid: Alianza, 2003), 87. Además agregará en la página 85 que “El judaísmo entero, un entrenamiento y una técnica judíos seculares completamente serios, alcanzan su última maestría en el cristianismo en cuanto arte de mentir santamente. El cristiano esa *última ratio* de la mentira, es el judío duplicado – incluso *triplicado*”.

releyendo a Hegel, que el hombre existe como ser humano solo en la medida en que es reconocido. Porque, en la lectura de Kojève, el reconocimiento del hombre entre hombres cristaliza en el Estado y en la Ley. Afirma 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"²². El reconocimiento del hombre entre hombres cristaliza en el Estado y en la Ley. Para Kojève, la dialéctica entre amo y esclavo es superada en el ciudadano burgués. Ahí radica la importancia de la lucha por el reconocimiento, deseo antropógeno, es la lucha por la búsqueda de la dignidad del hombre.

Desde la lógica de Kojève, el comienzo del final de la historia comenzó con la llegada de Napoleón a Jena, lo que implica el inicio de la expansión de aquel código napoleónico que encarna el reconocimiento escrito y estatizado del hombre como hombre, remarcando a su vez las implicancias religiosas de aquello que el propio Kojève denominó "la realización del Reino de los Cielos cristiano"²³. Aunque es cierto que aquí quizás se dé una tensión interna al pensamiento de Kojève, si pensamos que esta expansión –si bien es irreversible– parece no terminar de finalizar. Una expansión de la ciudadanía burguesa que pretende ir de la mano de la expansión del comercio y –últimamente, para usar una palabra más contemporánea– de la globalización. Una expansión que hace que el hombre deje de luchar por su propio reconocimiento como hombre conllevando a que el hombre pase a ocuparse de tareas administrativas: producción, circulación y consumo. Cuando el hombre deja de negar su propia naturaleza natural buscando el reconocimiento como hombre, el hombre –a los ojos de Kojève– se animaliza. Desde esta perspectiva ya no hay tiempo para la lucha, tampoco para la filosofía. Ni la una ni la otra tienen sentido en la poshistoria.

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

La concepción de la historia que atraviesa el pensamiento de Alexandre Kojève lleva la impronta hegeliana signada por la escatología judeo-cristiana. Sabiendo que, como apunta Jacob Taubes, "Kant es el Antiguo Testamento del idealismo alemán, Hegel es el Nuevo"²⁴, la dialéctica entre amo y esclavo constituye el motor de la historia en la actualización

22 Alexandre Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit* (Paris : Gallimard, 2007), 240.

23 Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (Paris : Gallimard, 2005), 221.

24 Taubes, *Escatología occidental*, 191.

que realiza Alexandre Kojève de Hegel en el siglo XX mediante su curso –dictado entre 1933 y 1939– y luego publicado bajo el título de *Introduction à la lecture de Hegel* en 1947. Porque, si bien es cierto que la “moral de esclavos” es de origen judío, lo cierto es que “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”²⁵. Es tal la importancia de esta dialéctica que, como señala Shadia Drury: “La dialéctica amo-esclavo es también la pista para la historia porque explica al hombre que se separa de los animales y lo hace un ser histórico, o una criatura con historia”²⁶. La dialéctica amo-esclavo es vital para comprender el proceso antropógeno que hace al hombre, que a su vez nos servirá para visualizar de qué forma puede llegar a darse, una animalización del hombre o más bien una reanimalización –después del escatológico fin de la historia– cuyo producto es diferente al animal previo al proceso antropógeno. Como afirma Giorgio Agamben:

El hombre existe históricamente tan sólo en esta tensión; puede ser humano sólo en la medida en que trascienda y transforme al animal antropóforo que lo sostiene; sólo porque, a través de la acción negadora es capaz de dominar y, eventualmente, destruir su misma animalidad.²⁷

El hombre es un animal que ingiere deseos como el animal deglute cosas. Sentenció Alexandre Kojève en una frase cara a Jacques Lacan: “La historia humana es la historia de los Deseos deseados”.²⁸ Esto implica, por sobre todas las cosas, que este deseo generador de la autoconciencia de la realidad humana es posible solo debido al deseo de “reconocimiento”. Un reconocimiento que funciona como la meta que motoriza la historia de un hombre en busca de su inevitable y propia autosupresión, después del fin de la historia, cuando la economía y la administración pretenden vencer a la política y al conflicto, cuando la paz busca ser alcanzada por medio de la diplomacia y las guerras entendidas como intervenciones policiales.

Pero el Estado universal y homogéneo tiene una historia conceptual –aparte de la historia dialéctica que desemboca en el reconocimiento– anterior a Napoleón que a su vez señala los orígenes teológico-políticos de este. Esta historia del Estado universal parte en Alejandro Magno, pasa por el apóstol Pablo y de ahí llega Napoleón-Hegel. Porque es en la diferencia entre lo que *los antiguos* y lo que *los modernos* entienden por lo universal, que comprenderemos la diferencia que existe entre lo que entendían Alejandro

25 *Ibíd.*

26 Shadia Drury, *Alexandre Kojève. The Roots of Postmodern Politics* (New York: St. Martin’s Press, 1994), 18.

27 Giorgio Agamben, *Lo abierto* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006), 28.

28 Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, 13.

Magno y Napoleón; y, a su vez, comprenderemos el concepto de Estado universal y homogéneo de Kojève.

Es en ese sentido que para comprender el concepto de universalidad debemos recuperar, en primera instancia, ciertos aspectos del pensamiento griego antiguo. Porque frente al “mundo cristiano” debemos recordar que, como señala François Jullien: “Lo universal procede de otra fuente, una fuente que, entre los griegos, es interna al *discurso*, al *logos*, esto es, a lo que funda lo <lógico>” porque “lo universal se entiende desde el principio en el plano operativo del conocimiento”²⁹. Pero fue recién cuando Alejandro tuvo éxito allí donde Alcibíades fracasó, que se intentó “sobrepasar el marco rígido y estrecho de la Ciudad antigua”³⁰ – pensemos en lo señalado por Leo Strauss sobre la relación entre la filosofía y la Ciudad–, y se forjó una noción política y verdadera de lo universal aunque no homogénea aún.

Alejandro es fundamental para entender la época helenística que da inicio a la tradición occidental. Porque, como sostiene Hans Jonas: “De la situación creada por esta conquista surgió una unidad cultural mayor de la que había existido nunca antes” dándose “una unidad que iba a durar casi mil años y que sería destruida a su vez por las conquistas del Islam. El nuevo hecho histórico que Alejandro persiguió e hizo posible fue la unión de Oriente y Occidente”.³¹ Porque en esta fusión entre Oriente y Occidente, si bien bajo el predominio de la “voz griega”, se impone la fuerza oriental que funcionará quizás por esto mismo como un fantasma permanente de Occidente. Aquella voz oriental aún sobrevive: Alejandro exportará a aquella unidad cultural el preciado *logos* griego, receptáculo de la universalidad occidental: “El helenismo triunfó en todo Oriente y constituyó la cultura general cuyos cánones de pensamiento y expresión adoptaba todo aquel que deseaba participar de la vida intelectual de la época”. Como señala Jonas, “sólo se escuchaba la voz griega: cualquier declaración pública se emitía en ese idioma”³². En este mismo sentido, señala Alexandre Kojève:

lo que caracteriza la política de Alejandro distinguiéndola de todos sus predecesores y contemporáneos griegos, es el hecho de haber estado determinada por la idea del *imperio*, es decir, de un Estado *universal*, al menos en el sentido de que tal Estado no tenía límites (geográficos, étnicos o de otro tipo) *dados a priori*, ni “capital” *preestablecida*, ni siquiera un punto geográfica y étnicamente *fijo*, destinado a dominar políticamente.³³

29 François Jullien, *De lo universal, de lo uniforme, de lo común y del diálogo entre culturas* (Madrid: Siruela, 2010), 61.

30 Alexandre Kojève, *Tyranny and Wisdom*, en *On Tyranny*, Leo Strauss (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 170.

31 Hans Jonas, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo* (Madrid: Siruela, 2000), 37.

32 *Ibid.*, 52.

33 Kojève, *Tyranny and Wisdom*, 170.

Por eso mismo, “el imperio proyectado por Alejandro no es la expresión política de un *pueblo* o de una *casta*. Es la expresión política de una civilización”³⁴, en la que Alejandro como discípulo de Aristóteles supo entender que todos los hombres pueden convertirse en ciudadanos de un mismo Estado porque hay una esencia y esta “‘esencia’ única y común a todos los hombres es en último término el ‘logos’ (lengua-ciencia), es decir, lo que hoy llamamos la civilización”³⁵.

Pero esta universalidad visibilizada por Alejandro Magno no es homogénea, porque, si bien se suprimían las razas, no se suprimía la distinción entre amos y esclavos. Ahora bien, los modernos entenderán por lo universal algo realmente distinto dado que, después de Pablo, lo universal será también homogéneo. Es recién con Pablo que nos acercaremos a una posible homogeneidad cuando, a través de “distintas operaciones de apertura, Pablo se propone neutralizar las diferencias para dejar uniformemente liso –igual– el plano en el que erigir la fe: no queda más que una única pertenencia que disuelve todas las demás, la del hombre a Dios”. Y agrega a continuación Jullien, en un mismo sentido al señalado por Kojève: “Toda separación queda por ello abolida: entre razas, sexos o condiciones”³⁶. Porque Pablo triunfa sobre la civilización greco-romana en el marco de la contraofensiva de Oriente contra Occidente. Una contraofensiva renovada, aunque no como efecto de un despegue de la vieja cultura oriental, porque “el antiguo Oriente había muerto”³⁷. Es una contraofensiva efervescente de la civilización persa-araméa contra la greco-romana, es el bumerang del *logos* griego cocido en la fuente escatológica judeo-cristiana. Se da una fusión de tradiciones porque, como señala Kojève:

Los orígenes *remotos* de la idea política se encuentran en la concepción *religiosa* universalista que se registra ya en Akhenatón y que culmina en san Pablo. Es la idea de la *igualdad fundamental* de todos los que creen en un solo Dios.³⁸

Ahora bien, si es cierto que “la oposición pagana del Universal y del Particular deviene consciente en el Cristianismo”³⁹, también lo es que en el “mundo cristiano: hay unidad del Universal y del Particular; pero la síntesis es todavía insuficiente”⁴⁰. Para eso deberemos esperar a Napoleón. Porque si bien somos tributarios de Pablo, lo cierto es que “sólo a partir del momento en que la filosofía moderna pudo *secularizar* (= racionalizar, transformar en

34 Ibid., 171.

35 Ibid., 170.

36 Jullien, *De lo universal, de lo uniforme, de lo común y del diálogo entre culturas*, 85.

37 Jonas, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, 58.

38 Kojève, *Tyranny and Wisdom*, 172.

39 Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, 117.

40 Ibid., 116.

discurso coherente) la idea religiosa cristiana de la homogeneidad humana, esta idea pudo tener un alcance político real"⁴¹.

Cuando lo universal busca imponerse y la historia se cierra sobre sí misma, lo único que parece quedar por hacer es administrar económicamente lo viviente, y viajar. Porque como indica el autor de *Il Regno e la Gloria*: "El turista es la extrema reencarnación del peregrino en tierra cristiana, es la figura planetaria de la irreducible extranjería al mundo", donde "el peregrino y el turista son, el efecto colateral de una misma economía (en su versión teológica y secularizada)"⁴².

En este mismo sentido, Giorgio Agamben afirma que los derechos humanos, el genoma y la economía global "son tres caras solidarias de un mismo proceso por el cual la humanidad poshistórica parece asumir su fisiología como último e impolítico mandato"⁴³. Tres caras solidarias que no hacen más que constituir las dimensiones visibles de la administración de lo existente después del fin de la historia, después de que la lucha por el reconocimiento toca su final.

Un espacio que no solo introyectó la historia disolviéndola, sino que además espera que la última parcela de tierra sea "tomada" para que el final definitivo advenga, bajo las formas de la última cifra: la donación final. Pensemos aquí en la reformulación de Kojève sobre la toma de la tierra expuesta por Carl Schmitt en su obra *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. A partir de su lectura del texto mencionado, Kojève señala, sobre la cuestión de la donación, que los griegos desconocían que un pilar del nomos moderno es el *dar*. Siendo que esta "raíz de la ley sociopolítica y económica del moderno mundo occidental se les escapó a los griegos, quizás por ser un pequeño pueblo de paganos y no una gran potencia cristiana"⁴⁴.

De ahí, la fundamental divergencia entre Francis Fukuyama y Alexandre Kojève: mientras que el primero ve en el fin de la historia la coronación del mero liberalismo económico, el pensador ruso advierte –en una de sus posibles lecturas– una síntesis entre socialismo y liberalismo, una cierta indistinción entre socialismo y liberalismo, o más bien una reversión de un cierto marxismo recuperado: un fordismo internacional que dona a quien no tiene. Un "colonialismo donante" en el que la metrópoli, en lugar de quitarle a la colonia, le dona parte de su ganancia para así posibilitar una mayor igualdad por conveniencia. En ese sentido, Kojève podrá decir que Marx es Dios y que Ford es su profeta. Porque Ford, que según Kojève

41 Kojève, *Tyranny and Wisdom*, 173.

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

43 Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal*, 141.

44 Alexandre Kojève, "Perspectiva europea del colonialismo", *Revista La Torre del Virrey* 1, (2006): 78.

era marxista, “entendió” que la lucha de clases existía y debía, por tanto, “reconocer” esta lucha aumentando los salarios.

La lectura kojèviana del fin de la historia viene a destituir el *katechon* de la lectura de Carl Schmitt, que es: “la fuerza que retarda la katargesis y el develamiento del misterio de la anomía”⁴⁵. El *katechon* schmittiano se erige como un dique que pretende detener el final, como un dique que busca detener el fin del hombre frente al final. Por eso, para Carl Schmitt, el *katechon* será la única política posible en la tierra. Con el fin de la historia de Kojève, adviene también el fin del hombre, porque la negación que realizaba el hombre contra la naturaleza llega a su fin. La negación que hacía al hombre hombre –y a la historia humana historia–, diferenciándolo del animal, dejó de existir allanando el camino para que la animalidad del hombre resurgiera. Siguiendo la característica *american way of life*, el hombre poshistórico vive en un “eterno presente”⁴⁶ de la humanidad entera. Es en este contexto que Kojève vislumbra una autosupresión del Hombre debido a la conclusión del *telos* histórico, cuando el Hombre vive en la abundancia y la seguridad del mundo burgués. En esta interpretación del fin de la historia de Kojève, el Hombre como tal está herido. Según Kojève, no hay retorno al Edén de la historia, a la era del heroísmo propio del tiempo político. Según Kojève, vivimos la agonía de la política, asistimos a su aparentemente interminable estertor.

La política en el mundo, desde la perspectiva de Ernst Jünger, –si lo leemos desde Carl Schmitt– está cada vez más neutralizada: “En puntos en que las ideologías son distintas, como ocurre con la economía, los resultados que producen son, sin embargo, unas formas cada vez más parecidas”⁴⁷. La distancia entre izquierda y derecha se desdibuja en la poshistoria, siendo en este sentido el siglo XX interpretado por Kojève como una guerra económica entre dos tipos distintos de hegelianos: los de derecha (Estados Unidos) y los de izquierda (soviéticos). Una mera guerra de competencia económica en la que, ya en los cincuenta, Kojève daba por ganador al bando americano, en un Estado final que se acerca, ahí donde “la política no ha perseguido de hecho otra meta que el Estado universal”⁴⁸. En este sentido, debe entenderse como de origen kojéviano aquello que sostiene Giorgio Agamben al decir que hoy “no existen más clases sociales, sino una única pequeña burguesía planetaria, en la que las viejas clases sociales se han disuelto” y que ha heredado el mundo. Esta es la forma en la que la humanidad ha sobrevivido al nihilismo”⁴⁹. Porque así como Kojève percibirá una cierta indistinción

45 Fabián Ludueña Romandini, “El Mesías ante la ley: Imperium y sacerdotium en la teología política de Campanella”, *Eadem Utraque Europa* 2, no. 2, (2007): 64.

46 Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, 437.

47 Ernst Jünger, “El Estado mundial”, en *La Paz* (Barcelona: Tusquets, 1996), 181.

48 Kojève, *Tyranny and Wisdom*, 173.

49 Giorgio Agamben, *La comunidad que viene* (Valencia: Pre-Textos, 2006), 53.

entre socialismo y liberalismo desde el punto de vista metafísico, Martin Heidegger afirmará que:

Esa Europa, siempre a punto de apuñalarse a sí misma en su irremediable ceguera, se encuentra hoy en día entre la gran tenaza que forman Rusia por un lado y Estados Unidos por otro. Desde el punto de vista metafísico, Rusia y Estados Unidos son lo mismo; en ambas encontramos la desolada furia de la desenfundada técnica y de la excesiva organización del hombre normal.⁵⁰

Porque desde el punto de vista de cierto pensamiento alemán –con el que Kojève comulga “desde el otro lado”–, se percibe a Alemania como una singularidad rodeada de universalismos materialistas (Estados Unidos, la Unión Soviética) y del universalismo de los derechos del hombre y el ciudadano (Francia⁵¹). Como señala en un curioso mismo sentido Hans Morgenthau, al margen de “lo que separa a la Casa Blanca del Kremlin y a los liberales de los conservadores todos comparten la creencia de que, aunque de momento no, sí en última instancia la política será reemplazada por la ciencia”.⁵²

Pero es desde la estimulante óptica de estos autores que se nos presenta como relevante preguntarnos por la pertinencia presente de este tipo de diferenciaciones políticas, así como se nos convierte en una obligación mirar el siglo XX con las gafas de estos pensadores fundamentales. En este sentido, lo señalado por Heidegger y por Kojève es clave para comprender a qué nivel Estados Unidos (la derecha) y la Unión Soviética (la izquierda) compartían una misma visión del progreso económico, productivista y materialista. Abriendo esta indistinción a otra más polémica, abierta por Giorgio Agamben, entre la democracia y el totalitarismo, asistimos a la “decadencia de la democracia moderna y su convergencia con los Estados totalitarios en las sociedades posdemocráticas y ‘espectaculares’”⁵³ porque:

Los totalitarismos de nuestro siglo constituyen realmente la otra cara de la idea hegel-kojeviana de un fin de la historia: el hombre ya ha alcanzado su *télos* histórico y

50 Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica* (Barcelona: Gedisa, 2003), 42.

51 Sobre el papel de la influencia de las invasiones napoleónicas en el surgimiento del nacionalismo alemán como reacción, véase: Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (Madrid: Taurus, 2001), 221. Y también véase George Mosse, *La nacionalización de las masas* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2007).

52 Hans Morgenthau, *Política de las naciones. La lucha por el poder y la paz* (Buenos Aires: GEL, 1990), 6.

53 Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida* (Valencia: Pre-Textos, 1998), 20. Hay que tener en consideración contra todas las caricaturizaciones a las que Agamben ha sido objeto que el autor remarca las “enormes diferencias” entre democracia y totalitarismo al tiempo que señala la importancia de marcar la “íntima solidaridad” en el plano “histórico-filosófico”.

no queda más que la despolitización de las sociedades humanas a través del despliegue incondicionado del reino de la *oikonomía*, o bien la asunción de la propia vida biológica como tarea política suprema.⁵⁴

Pero este herético pensador ruso que es Kojève –embadurnado de una apocalíptica secularizada– dejó algunas pistas a la humanidad del hombre, en una herética nota de la segunda edición de su famoso libro sobre Hegel, donde parece sugerir algunos usos de la negatividad en la poshistoria⁵⁵. Ahí indica que hay un posible retorno –o persistencia– de la humanidad en aquel animal poshistórico, al considerar sus impresiones sobre el Japón.

Si creemos en lo que dice Kojève, el Japón es una sociedad única en su género. Según este filósofo/sabio devenido alto funcionario francés, el snobismo japonés proveniente de la nobleza nipona engendra un nivel de formalismo vaciado de contenido que en este periodo poshistórico posibilita que los habitantes del archipiélago nieguen su propia animalidad desde actividades rituales como el teatro del Nô, la ceremonia del Té y el arte de los arreglos florales⁵⁶. Los japoneses vendrían a obrar contra su propia naturaleza dada, negando formalmente lo natural que hay en ellos. Pero a diferencia de la negación característica de la historia política occidental, esta negación no sería histórica ni política. No buscaría reconocimiento a partir de la lucha política.

Además, el común de los japoneses tiene la capacidad de acudir a un suicidio “gratuito”, snob, que opera a la manera de una pura formalidad negadora de la naturaleza⁵⁷ sobre el homo-sapiens: soporte natural de un posible retorno del hombre (mas no de la historia). Porque como indica Kojève “ningún animal puede ser snob”⁵⁸.

Por ello, según la punzante e irónica mirada de Kojève –tan esclarecedora como absurda–, podremos asistir a una snob japonización del mundo desprovista de todo espíritu del tiempo. En este sentido, asistiríamos a un retorno de la humanidad del hombre, más allá de la historia política del hombre que buscaba ser reconocido como tal. El futuro se debatirá a los ojos de Kojève entre la japonización de Occidente y la americanización de Japón,

54 Giorgio Agamben, *La potencia del pensamiento* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007), 418.

55 Podríamos considerar la obra de Georges Bataille, teórico de la “negatividad sin empleo” como una respuesta a la de su maestro Kojève. Para una lectura de la relación entre ambos pensadores véase en Tomas Borovinsky “Hegel, la negatividad y el fin de la historia: entre Alexandre Kojève y Georges Bataille”, en *Posteridades del hegelianismo: continuadores, heterodoxos y disidentes de una filosofía política de la historia*, Tomas Borovinsky, Fabián Ludueña Romandini y Emmanuel Taub (ed.) (Buenos Aires: Teseo, 2011).

56 Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, 437.

57 Pero eso sí, esta negación nada tiene que ver con aquella característica de la historia política-laboral humana. Esta negación implica otro tipo de humanidad no histórica.

58 *Ibid.*, 437.

después de un escatológico fin de la historia de origen judeo-cristiano en un mundo administrado.

IV. A MODO DE CONCLUSIÓN

La importancia del estudio de la escatología como problema político radica, entre muchas razones, en que es esta escatología de origen judeo-cristiana la que signa en forma más o menos secularizada la matriz de gran parte del pensamiento político occidental moderno. Porque después de todo, como ya señalamos, liberalismo y comunismo comparten también la meta de la supresión de la política mediante la realización de la sociedad perfecta e igualitaria. Ese es uno de los rasgos fundamentales de la modernidad en oposición a la antigüedad –que consideraba que todo es corruptible–, considerando que, a su vez, ese germen es la mismísima matriz escatológica judeo-cristiana.

Al recapitular muy brevemente la tensión entre los *antiguos y los modernos* pretendemos remarcar la polémica entre unos y otros considerando la teología política y la escatología como punto de quiebre. En este sentido, para un autor como Leo Strauss, así como la filosofía moderna es cristianismo secularizado, también es cierto que la escatología implica serios problemas para el porvenir de la filosofía. Porque si el final de la historia es alcanzable en la sociedad perfecta, entonces el de la filosofía también lo es. Estos argumentos sirven aún más para demostrar hasta qué punto la modernidad sería –desde la lectura de Strauss, por ejemplo– cristianismo secularizado, un cristianismo secularizado que pretende olvidar sus fundamentos.

Leo Strauss se erigirá como un filósofo que busca salvar a la filosofía frente al Estado universal y homogéneo que pregona Alexandre Kojève. Strauss rescatará la figura del filósofo judeo-islámico frente al cristiano sistemático y homogeneizador. Por otra parte, la postura del filósofo judío pareciera –a los ojos de Strauss– estar al lado del camino, postura que posibilita 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.⁵⁹

59 Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Chicago: The Chicago University Press, 1992), 18.

Por eso es que el filósofo cristiano (moderno) es sistemático, porque “el reconocimiento oficial de la filosofía en el mundo cristiano hacía a la filosofía sujeto de supervisión eclesiástica” [cita], 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”⁶⁰. Es por esta razón que Strauss reconocerá en la filosofía moderna una filosofía cristiana secularizada⁶¹. Esto será lo que, a nuestro entender, lo hará tomar partido por Atenas y reivindicar permanentemente su judaísmo. De hecho podríamos decir que, desde cierto punto de vista, Strauss seguirá siendo judío para poder ser filósofo⁶². Porque 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 implicaría dejar de ser filósofo o asumir directamente las posturas de su amigo ruso-francés. Kojève, por su parte, rescatará el mundo heredado del cristianismo secularizado y se erigirá como un ateo inmanentista al estilo de aquellos que Eric Voegelin señalara como gnósticos cuando dice que “la idea de una realización radicalmente inmanente se desarrolló con lentitud, mediante un largo proceso que puede llamarse ‘del humanismo al iluminismo’”⁶³. Strauss defenderá la filosofía frente al final en defensa de lo humano y del hombre, en defensa de la filosofía contra la tiranía homogeneizadora de la técnica materialista. Kojève, al aceptar contra Strauss que la sabiduría puede ser alcanzada al final de la historia en la sociedad perfecta, asumirá su condición de sabio y, con ello, su nuevo papel en el mundo. Si la sociedad perfecta puede ser alcanzada, nada mejor que trabajar en la administración de la misma (recordemos que Kojève dedicó su vida posterior a la guerra a la formación de la unidad europea deviniendo una eminencia gris de la administración europea). Kojève era un pensador tal, que su vida y obra puede ser representada por una sentencia suya difundida por uno de sus discípulos: “La vida humana es una comedia que debemos jugar seriamente”⁶⁴.

60 Ibid., 21.

61 Strauss, *On Tyranny*, 207.

62 Leo Strauss, “Why we remain jews: Can Jewish Faith and History Still Speak to Us?”, en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought* (New York: State University of New York Press, 1996), 311.

63 Eric Voegelin, *La nueva ciencia de la política. Una introducción*, (Buenos Aires: Katz, 2006), 147. Más allá del fundamental estudio de Voegelin lo que recuperamos del autor son sus descripciones del inmanentismo materialista más allá de su supuesto origen gnóstico. La veracidad del enlace entre gnosticismo y modernidad excede este artículo.

64 Raymond Aron, *Mémoires* (Paris: Julliard, 1983), 99. 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,

Kojève aceptará el final de la historia encarnado en el Estado universal y homogéneo en formación, siendo un digno representante del cristianismo secularizado del que habla Strauss. Kojève renunciará a la academia –luego de formar a una generación entera de intelectuales franceses: Jacques Lacan, Georges Bataille, Raymond Aron, Maurice Merleau-Ponty, André Bretón, Raymond Queneau, Robert Marjolin, etc.– para tomar su lugar en la burocracia europea. Devendrá *eminencia gris* de la posguerra y será una pieza clave de la formación del nuevo orden europeo. Afirmará haber alcanzado la sabiduría –una cierta divinidad– y asumirá su nueva tarea: “administrar autómatas”.

Pero, desde nuestra perspectiva, no podemos dejar de pensar en las consecuencias humanas, filosóficas y también teológico-políticas de semejante transformación. Porque hay aquí una disociación entre fin y cumplimiento en la obra de Kojève⁶⁵. Agamben, en este sentido, va a señalar los problemas que implica en la obra del pensador ruso-francés un cumplimiento del *telos* del Estado histórico como tal ahí donde parece no haber un final definitivo de la historia. Sostiene Agamben en esta línea: “Pensar un acabamiento de la historia en que permanezca la forma vacía de la soberanía es tan imposible como pensar la extinción del Estado sin la consumación de las figuras históricas”⁶⁶. Desde nuestra perspectiva, el final de la historia en Kojève es un final que no termina de finalizar. En el decir de Karl Löwith, “el tiempo se ha cumplido pero aún no se ha completado”⁶⁷. Cumplimiento y fin se disocian. Pero, por sobre todo, esta disociación implica, desde el punto de vista del gobierno, un gobierno eterno, un gobierno penitenciario. Como señala Agamben: “Desde la perspectiva de la teología cristiana, la idea de un gobierno eterno (que es el paradigma de la política moderna) es propiamente infernal”⁶⁸. Si la historia está cerrada, entonces la distinción schmittiana entre amigo y enemigo no tiene más sentido. Lo peligroso de esta disolución radica en que entonces la nueva distinción es entre quienes aceptan el final y quienes no lo aceptan. A los ojos de Kojève, estos últimos que no aceptan el final son enfermos que deben ser encerrados, descontentos o, directamente, “criminales”. Esto coincide con muchas apreciaciones de Carl Schmitt, con muchos de los temores de Schmitt en relación con el triunfo del liberalismo-humanitario y su capacidad de disolver las relaciones de enemistad en mera competencia,

se encontraba inusualmente agitado aquel día porque la Cuarta República estaba pasando por una de sus tantas crisis. Por fin me anunció: ‘Tengo que ver a Aron’’. Allan Bloom, *Gigates y Enanos. Interpretaciones sobre la historia sociopolítica de Occidente* (Barcelona: Gedisa, 1991), 249. Raymond Aron, *Le Spectateur engagé* (Paris: Éditions de Fallois, 2004), 90.

65 Giorgio Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos* (Madrid: Trotta, 2006), 102

66 Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, 82.

67 Löwith. *Historia del mundo y salvación*, 228. Aquí el autor se refiere a la situación de los cristianos, pero creemos justamente por ello que aplica perfectamente a la “situación kojéviana”.

68 Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, 181.

habilitando la criminalización de la política y la guerra y abriendo el camino a las guerras civiles.

Porque, como dijimos anteriormente, el fin de la historia que no termina de concluir de Kojève implica una potenciación de la gestión económica de lo existente. Este mundo kojéviano, que es el nuestro, se erige como un mundo penitenciario que no conoce expiación, un mundo que niega la redención.

Si el mundo en el que vivimos es una verdadera catástrofe –señalamiento de Agamben con el que Kojève no comulgaría– entonces solo un verdadero quiebre puede detener esta máquina económico-administrativa que al parecer ha cerrado la historia. Lo que tiene de catastrófico este paradigma de gobierno es que se erige como un gobierno administrativo que justifica los sacrificios del presente en nombre de una “racionalidad divina” que opera mediante ruinas y tempestades, poniendo en el lugar de la redención y la felicidad el estar “contento” propio de la sociedad de entretenimiento especular.

En este sentido, es fundamental recuperar en perspectiva teológico-política una tensión que, como señala Jacob Taubes, se ha tendido a ocultar en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial. Lo cierto es que, así como Taubes reconoce en Carl Schmitt un gesto que estaría ligado al pacto que establece el cristianismo y la Iglesia histórica con las potencias terrestres, que incluso después darán a luz, con el tiempo, a los Estados modernos, debemos hacer “por lo tanto, lo correcto si nos mantenemos conscientes de las bases cristianas en las que se apoya nuestra sociedad burguesa”⁶⁹.

De ahí la importancia de recuperar algunos de los planteos de Taubes cuando afirma que “Israel es el lugar histórico de la apocalíptica revolucionaria”⁷⁰. En ese sentido, cobra importancia considerar hasta qué punto algo así como el *verdadero final de la historia*, que implicaría la venida de la *verdadera justicia* en la tierra, aún se encuentra lejos de ser real, lo que pone de manifiesto la importancia de la recuperación de la escatología como problema político más allá de los planteos de Kojève. El señalamiento de Taubes indica que comparte la lógica escatológica de Kojève –no olvidemos que lo consideraba uno de los pensadores más importantes de su tiempo– aceptando que hay un final, pero afirmando un “todavía no”. Porque recordemos 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”⁷¹. El problema de la escatología implica también, y por sobre todo, el problema de la justicia.

69 Taubes, *Del culto a la cultura*, 98.

70 Taubes, *Escatología occidental*, 36.

71 Taubes, *La teología política de Pablo*, 85.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Agamben, Giorgio. *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004.
- Agamben, Giorgio. *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell' economia e del governo*. Vicenza: Neri Pozza, 2007.
- Agamben, Giorgio. *Lo abierto*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006.
- Agamben, Giorgio. *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-Textos, 2006.
- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, 1998.
- Agamben, Giorgio. *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.
- Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*. Madrid: Trotta, 2006.
- Agustín de Hipona. *La Ciudad de Dios*. Madrid: Biblioteca Homo Legens, 2006.
- Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus, 2001.
- Aron, Raymond. *Mémoires*. Paris: Julliard, 1983.
- Aron, Raymond. *Le Spectateur engage*. Paris: Éditions de Fallois, 2004.
- Assmann, Jan. *Potere e salvezza. Teologia politica del'antico Egitto, in Israele e in Europa*. Torino: Einaudi, 2002.
- Assmann, Jan. *Egipto. Historia de un sentido*. Madrid: Abada, 2005.
- Bloom, Allan. *Gigantes y Enanos. Interpretaciones sobre la historia sociopolítica de Occidente*. Barcelona: Gedisa, 1991.
- Borovinsky, Tomas; Fabián Ludueña Romandini; y Emmanuel Taub, ed. *Posteridades del hegelianismo: continuadores, heterodoxos y disidentes de una filosofía política de la historia*. Buenos Aires: Teseo, 2011.
- Derrida, Jacques. *Espéctros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta, 1995.
- Drury, Shadia. *Alexandre Kojève. The Roots of Postmodern Politics*. New York: St. Martin's Press, 1994.
- Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2003.
- Jonas, Hans. *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Madrid: Siruela, 2000.
- Jullien, François. *De lo universal, de lo uniforme, de lo común y del diálogo entre culturas*. Madrid: Siruela, 2010.
- Jünger, Ernst. "El Estado mundial". En *La Paz*, 9-54. Barcelona: Tusquets, 1996.
- Kitto, Humphrey Davy Finley. *Los griegos*. Buenos Aires: Eudeba, 2007.
- Kojève, Alexandre. *Esquisse d'une phénoménologie du droit*. Paris : Gallimard, 2007.

- Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris : Gallimard, 2005.
- Kojève, Alexandre. "Perspectiva europea del colonialismo". *Revista La Torre del Virrey* 1 (2006): 74-80.
- Löwith, Karl. *Historia del mundo y salvación*. Buenos Aires: Katz, 2007.
- Ludueña Romandini, Fabián. "La Historia como Escatología: una arqueología del Anticristo y del Katéchon desde Pablo de Tarso hasta Carl Schmitt". *Revista Confines* 26 (2010): 33-42.
- Ludueña Romandini, Fabián. "El Mesías ante la ley: Imperium y sacerdotium en la teología política de Campanella". *Eadem Utraque Europa* 2, no. 2 (2007): 61-88.
- Morgenthau, Hans. *Política de las naciones. La lucha por el poder y la paz*. Buenos Aires: GEL, 1990.
- Mosse, George. *La nacionalización de las masas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.
- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 1998.
- Nietzsche, Friedrich. *El Anticristo*. Madrid: Alianza, 2003.
- Taubes, Jacob. *Del culto a la cultura*. Buenos Aires: Katz, 2007.
- Taubes, Jacob. *Escatología occidental*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2010.
- Taubes, Jacob. *La teología política de Pablo*. Madrid: Trotta, 2007.
- Schmitt, Carl. *Teología Política*. Buenos Aires: Editorial Struhart, 2005.
- Strauss, Leo. *On Tyranny*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Strauss, Leo. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: The Chicago University Press, 1992.
- Strauss, Leo. "Why we remain jews: Can Jewish Faith and History Still Speak to Us?" En *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, 311-356. New York: State University of New York Press, 1996.
- Voegelin, Eric. *La nueva ciencia de la política. Una introducción*. Buenos Aires: Katz, 2006.