

Vida teórica, vida práctica. El filósofo y la ciudad en la discusión entre Strauss y Kojève a partir del *Hierón* de Jenofonte

Sandra Viviana Palermo¹

Recibido: 20-02-2021 / Aceptado: 16-11-2021

Resumen. El presente trabajo recorre algunos de los momentos fundamentales del intercambio conceptual entre Strauss y Kojève alrededor del *Hierón* de Jenofonte e intenta poner en evidencia que la posición de ambos pensadores sobre el rol del filósofo respecto de la polis responde a dos diferentes modos de pensar el problema de la verdad y del ser: mientras que para Kojève la verdad es tiempo, es decir historia y por lo tanto es verdad sólo en la medida en que se realiza en la historia –de suerte que por fuera de tal *Verwirklichung* no hay sino *dòxa* o silencio–, Strauss se niega a considerar la verdad como un bien que el hombre pueda poseer o realizar concretamente, y mucho menos universalmente. La filosofía para Strauss tiene carácter zetético. El objetivo del *paper* es poner en evidencia las implicancias políticas y antropológicas de una concepción immanente y de una concepción trascendente de la verdad y los peligros que tales posiciones conllevan.

Palabras clave: Teoría; praxis; ser; filosofía; polis.

[en] Theoretical Life, Practical Life. The Philosopher and the City in the Debate between Strauss and Kojève on Xenophon's *Hiero*

Abstract. This paper traces some of the fundamental moments of the conceptual debate between Strauss and Kojève on Xenophon's text, *Hiero or Tyrannicus*, with the aim of highlighting that the position that each of them defends on the relationship between philosophy and the polis responds to two different ways of thinking about the problem of truth and being: while Kojève bears the thesis that truth is time, i.e. history, and is therefore truth only insofar as it is realized in history –so that outside such *Verwirklichung* there is only *dòxa* or silence–, Strauss refuses to consider truth as a good that man can possess or realize concretely, let alone universally. Philosophy has, for him, a fundamentally zetetic character. The aim of the paper is to highlight the political and anthropological implications of both, an immanent and a transcendent conception of truth, and the dangers that such positions entail.

Keywords: Theory; Praxis; Being; Philosophy; Polis.

Sumario: 1. Strauss-Kojève: en “divergente acuerdo”. 2. El jardín epicúreo o la historia universal. 3. La filosofía entre *praxis*, *poiesis* y *theorein*. 4. “Una cierta ternura por las cosas del mundo”. Bibliografía.

Cómo citar: Viviana Palermo, S. (2021). Vida teórica, vida práctica. El filósofo y la ciudad en la discusión entre Strauss y Kojève a partir del *Hierón* de Jenofonte. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 24(3), 367-378.

La vida activa es “laboriosa”+, la contemplativa es pura quietud; la activa tiene lugar en público, la contemplativa en el desierto, la activa está dedicada a las necesidades del prójimo, la contemplativa a la visión de Dios.

Hannah Arendt, *La vida del espíritu*

1. Strauss-Kojève: en “divergente acuerdo”

Quizás el mejor recuerdo que Leo Strauss se lleva de su paso por París, entre 1932 y 1934, es la amistad con Alexander Kochevnikoff, como solía llamarlo antes de la naturalización francesa del pensador ruso. En las cartas que le envía, desde Londres primero y desde New York y Chicago más tarde, Strauss no

sólo trasluce su disgusto por la vida francesa, sino que además insiste en que Kojève es el único “hombre verdaderamente inteligente en París”; convicción ratificada con la lectura de la *Introducción a la lectura de Hegel* (1947), que lo habría convencido de que “nadie en nuestra época ha defendido la causa del pensamiento moderno tan brillantemente como Ud. [Kojève]”².

¹ Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina
E-mail: svsur@yahoo.it

² Leo Strauss da cuenta de haber leído el texto relativo a las lecciones kojévianas sobre Hegel durante las vacaciones de verano de 1948. Se refiere al trabajo como “un libro extraordinario [...] excepcionalmente bueno e interesante”, L. Strauss, *On Tyranny*, Chicago-Londres, The University Chicago Press, 2000, p. 236 (carta del 22 de agosto de 1948). Kojève, en cambio, no se dice satisfecho: “El libro es muy malo”. Sin embargo, reconoce que hay en él algunas cosas interesantes, como la cuestión de la sabiduría, de la perfección y de la felicidad, *ibidem*, p. 234 (carta de Kojève a Strauss, del 22 de junio de 1946).

Debe haber sido entonces el placer del intercambio y del “divergente acuerdo” con ese ruso que “no tenía nada de académico”, lo que lleva a Strauss a pedirle una reseña de su volumen sobre el *Hierón* de Jenofonte, pues “no conozco a nadie, además de Ud. y de Klein, que pueda comprender lo que me propongo”³. Los eventos son conocidos. Kojève no sólo escribe la reseña, que tras varias vicisitudes editoriales será publicada en la revista *Critique* en 1950, sino que propone a su vez la publicación de un texto conjunto que incluya una traducción en francés de la obra de Jenofonte, el comentario de Strauss y su ensayo. Cuando el texto se publica por primera vez en Francia (1954) contiene, además de lo inicialmente previsto, la réplica de Strauss a las objeciones críticas de Kojève y a una reseña escrita por Eric Voegelin. El ensayo de Kojève no deja lugar a dudas; ya desde el título original, *L’action politique des philosophes*⁴, lo que para el ruso está en juego en el *Hierón* de Jenofonte y en el “brillante y apasionado” trabajo de “detective” de Strauss es la relación entre sabiduría y política, entre el filósofo y la polis. Una relación en la que se ponen al desnudo “problemas morales y políticos que siguen siendo problemas nuestros”⁵.

En las manos de Kojève y de Strauss, entonces, el *Hierón* de Jenofonte deviene la ocasión para una encendida discusión alrededor de la relación entre sabiduría y poder, entre naturaleza e historia y entre modernidad y mundo clásico. Si bien ambos pensadores se confiesan constantemente aprecio mutuo y lamentan una y otra vez la imposibilidad de discutir personalmente sus ideas, como así también una cierta soledad e dificultad para encontrar en quienes los rodean interlocutores válidos e igualmente sagaces, en sus comunicaciones no se escatiman críticas severas y golpes bajos. Pues lo que está en juego es mucho más que la interpretación de Jenofonte y su credibilidad frente a la de Platón; mucho más que una determinada imagen del mundo clásico. Lo que está en juego es la concepción misma de la filosofía y de su rol en el mundo. Como intentaremos mostrar, ambos pensadores coinciden no sólo en que el modelo de filósofo que se proponga implica una determinada relación entre el filósofo y la polis, y por lo tanto entre el filósofo y el poder, sino también en que el modo en que se piensa tal relación está directamente relacionado con el modo en que se piensa la verdad y el ser. Desde este punto de vista, para ambos la metafísica es política o conlleva una posición política. Y viceversa, toda posición política comporta una visión metafísica.

El presente trabajo recorre algunos de los momentos fundamentales del intercambio conceptual que el pensador alemán y el pensador ruso llevan adelante a

través de los textos relativos al *Hierón* de Jenofonte y del epistolario. El objetivo que nos proponemos es doble; en primer lugar, se trata de enfatizar la correspondencia, en ambos pensadores, entre la concepción de la verdad y del ser y el modo en el que cada uno de ellos piensa el modelo de filósofo y su relación con el poder: mientras que para Kojève la verdad es tiempo, es decir historia y por lo tanto es verdad sólo en la medida en que se realiza (=verifica) en la historia –de suerte que por fuera de tal *Verwirklichung* no hay sino *dòxa* o silencio–, Strauss se niega a considerar la verdad como un bien que el hombre pueda poseer o realizar concretamente, y mucho menos a nivel de universalidad o intersubjetividad. De ahí que la filosofía, para él, no pueda tener carácter ni decisionista ni productivo, sino adquisitivo y disputativo. Y son estos caracteres de la búsqueda filosófica los que enfrentan inevitablemente al filósofo con la polis, pues esta última es el espacio de la decisión y de la producción por excelencia. El carácter zetético de la filosofía, según Strauss, resulta inconciliable con lo que él llama “la solución moderna”: la virtud moral no puede ser sustituida por el reconocimiento universal, pues en ese caso se “destruye la idea misma de un criterio que sea independiente de las situaciones reales”⁶. Kojève, en cambio, basándose en una noción de la verdad como devenir, verbigracia como devenir histórico y colectivo, insistirá en que el filósofo debe ocuparse de la cosa pública, pues la verdad que él busca no tiene lugar por encima o por fuera de la historia y del reconocimiento intersubjetivo. En segundo lugar, creemos que el intercambio entre Kojève y Strauss, justamente en virtud de la radicalidad con la que ellos mismos presentan sus argumentos, constituye un momento excepcional para poner en evidencia las implicancias y los peligros de ambas posiciones. Tanto los de quien sostiene que la verdad ha de reducirse al juego sangriento del reconocimiento, como los de quien sostiene que si no se le reconoce a la verdad un espacio que trascienda la historia, la misma acaba por reducirse a mera *Wirklichkeit*, dejándonos inermes a la hora de juzgar la historia.

Después de una presentación del *Hierón* de Jenofonte y de la problemática en juego en tal texto para Kojève y Strauss, el trabajo procederá a una exposición de las consideraciones de Kojève acerca del rol del filósofo y de la necesidad del mismo de ocuparse de la polis. Veremos cómo tal posición, para Kojève, está directamente relacionada a una determinada concepción de la verdad. El filósofo ruso analiza dos posiciones que según él avalarían el extranjerismo del filósofo respecto de la cosa pública e intenta mostrar que ambas hallan su sostén teórico en una noción, para él insostenible, de la verdad como ajena al dis-

³ *Ibidem*, p. 236 (carta de Strauss a Kojève, del 22 de agosto de 1948).

⁴ La reseña crítica de Kojève es publicada en dos números de la revista “*Critique*” con el título “*L’action politique des philosophes*”, *Critique*, n. 41, 1950, pp. 46-55 y n. 42, 1950, pp. 138-154. En la publicación en francés de 1954, el ensayo de Kojève aparece en una versión ampliada, que omite el párrafo inicial de la publicación original y con un título diferente, *Tiranía y sabiduría*.

⁵ L. Strauss, *Sobre la tiranía* (seguido del debate Strauss-Kojève), trad. esp. de L. Rodríguez Duplá, Madrid, Encuentro, 2005, p. 171.

⁶ *Ibidem*, p. 259.

curso público. Se pondrán en evidencia entonces los argumentos de Kojève para rechazar tales posiciones, como así también su convicción de que sólo aquello que tiene la fuerza de imponerse públicamente en el suelo de la historia ha de ser reconocido como verdadero y su crítica a la idea de verdad como posesión individual fundada en la certeza subjetiva (II). En segundo lugar, señalaremos por qué Strauss no puede seguir a Kojève en esta idea de la verdad; para él la concepción kojéviana del ser y de la verdad supone la idea hegeliana de la filosofía como comprensión del propio tiempo recogido en ideas; y tal concepción va de la mano de una antropología fundada en el hacer y por lo tanto convencida de la posibilidad de una transformación completa del hombre y de su mundo. Mas tanto esta antropología como la idea de que la verdad es el propio tiempo conllevan, para Strauss, una confusión de plano ideal y real en virtud de la cual se pierde toda norma ajena a la historia, a partir de la cual juzgarla, de suerte que cualquier aberración se vuelve justificable. Strauss entonces no acoge la crítica kojéviana según la cual o admitimos una verdad como reconocimiento o no le queda al filósofo más una que certeza subjetiva que lo lleva a elevarse por encima del mundo. Sobre todo, si acoge la convicción kojéviana de la correspondencia entre idea acerca del rol de la filosofía y concepto de verdad, Strauss rechaza que la filosofía pueda ser evaluada desde el acceso a la verdad, desde su capacidad de resolver los problemas que pone (III). En el último apartado se retoma la cuestión de las diferencias entre ambos pensadores respecto de la relación entre filósofo y polis y respecto de la noción misma de filosofía y se intentan señalar las dificultades con las cuales cada posición se encuentra (IV).

2. El jardín epicúreo o la historia universal

No habrá sido simple para Kojève orientarse en el comentario straussiano de Jenofonte. No es fácil distinguir, en este texto, entre la posición que Strauss le atribuye a Jenofonte y la del mismo Strauss: obligado a concentrarse sobre detalles aparentemente insignificantes y arrastrado constantemente desde las

palabras de Simónides e Hierón a las del Sócrates de Jenofonte y desde la cuestión de la posición de este último a la diferencia entre el Sócrates de Platón y el de Jenofonte, al lector se le desdibujan los contornos precisos de la posición de pensador alemán, que apenas si parecen dejarse aferrar⁷. Lo cual no debería sorprender, si se recuerda que para el autor de *Persecution and the art of writing*, la escritura filosófica ha de moverse siempre en un doble registro, esotérico y exotérico, pues la verdad acerca de las cosas cruciales debe ser presentada “exclusivamente entre líneas”⁸. De Strauss puede decirse entonces lo que Carl Schmitt decía de Hobbes, recordando las “ouvertures” en las que el pensador de Malmesbury sólo develaba la mitad de sus pensamientos reales: que “como todo gran pensador de su tiempo era atraído por los velos esotéricos”⁹. Tales velos, sin embargo, no logran cegar, desde el punto de vista de Kojève, lo que según él no es otra cosa más que “prejuicio aristocrático (que caracteriza, quizá, a un pueblo conquistador)”¹⁰: la posición de quien cree que la verdad es accesible sólo para pocos y que por ello el filósofo deberá elegir a los mejores y eliminar a los limitados que “no son capaces de comprender las alusiones disimuladas y las implicaciones tácitas”¹¹.

Kojève lee entonces el comentario de Strauss a la luz del problema relativo a la “acción política” del filósofo, condenando una posición, la del filósofo alemán, que él entiende como renuncia del filósofo al compromiso político. Tal renuncia, el pensador ruso parece encontrarla en la toma de distancia de Strauss tanto de Hierón como de Simónides. Como se sabe, el texto jenofontiano narra del encuentro entre el tirano Hierón y el poeta Simónides, quien decide espontáneamente visitar a Hierón para conversar con él acerca de las diferencias entre la vida de un tirano y la de un ciudadano privado con respecto a las alegrías y a los dolores del ser humano. En su análisis de la conversación acerca de los privilegios y desventuras de la tiranía, Strauss parece mirar con recelo tanto al tirano como al poeta, pues éste no sólo se inclina por los honores y el placer, sino que además no parece preocupado por la virtud, que es para él sólo un medio y no un fin. Al fin de cuentas, y aunque no sin ambigüedades¹², ante los gimoteos del tirano que la-

⁷ Mario Vegetti sostiene que la hermenéutica de Strauss está viciada por su idea acerca de la no sinceridad y de la disimulación de los pensadores, que los habría llevado a ocultar o a torcer su verdadero pensamiento. Es en virtud de esta obsesión straussiana acerca de lo esotérico, lo no dicho, tanto por los pensadores como por sus personajes, que Strauss terminaría por hacerle decir al autor lo contrario de lo que parece decir; cf., M. Vegetti, “Da Ierone a Stalin. La discussione fra Strauss e Kojève sullo Ierone di Senofonte”, en S. Gastaldi, J. F. Pradeau (eds.), *La philosophie, le roi, le tyran*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2009, pp. 189-201. Para una posición diferente y para un análisis elegante y bien ponderado del estilo y de la metodología de Leo Strauss, cf., A. Fussi, *La città nell'anima. Leo Strauss lettore di Platone e di Senofonte*, Pisa, ETS, 2011 (sobre todo la primera parte del texto: *Strauss interprete degli antichi: questioni di método*).

⁸ El artículo de Strauss aparece por primera vez en “Social Research”, en 1941 (pp. 488-504). Más tarde será publicado en el volumen homónimo *Persecution and the Art of Writing*, The Free Press, New York 1952. La cita se refiere a la siguiente edición: L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, University of Chicago Press, 1988, p. 25.

⁹ C. Schmitt, *El Leviatán en la doctrina del estado de Thomas Hobbes*, Universidad Autónoma Metropolitana, Biblioteca de Ética, Filosofía del derecho y política, 1997, p. 85.

¹⁰ A. Kojève, *Sobre la tiranía*, op. cit., p. 192.

¹¹ *Idem*. La idea de un “elite intelectual” comporta, para Kojève, “un peligro muy serio que el filósofo en tanto que tal debería evitar a toda costa” (*idem*).

¹² Hablamos de ambigüedad porque, por un lado, queda claro que el modelo del filósofo por excelencia, para Strauss, lo encarna Sócrates de Platón y no Simónides, que como el mismo Strauss dice “se interesa exclusivamente” por ser admirado y alabado por los demás; por otro lado, Strauss insiste en que es necesario contextualizar la respuesta de Simónides, teniendo presente que está hablando con un tirano que intenta moderar, es decir que sus palabras tienen “una función pedagógica” que puede ser comprendida sólo considerando a su interlocutor (cf. *ibidem*, p. 162).

menta una vida llena de sufrimientos y la astucia del poeta que le responde indicándole el camino hacia una felicidad no expuesta a la envidia y por lo tanto al temor, Strauss parece rechazar a ambos para quedarse con Sócrates, a quien le basta con “la conciencia del propio progreso hacia la sabiduría o virtud”. Para Strauss, entonces, no es Simónides el representante genuino del filósofo, sino el pensador ateniense¹³, pues verdadero filósofo será aquel cuyo deseo apunta a la realización de la propia perfección y que sólo en la búsqueda de tal perfección moral y en los progresos hacia ella halla satisfacción y admiración de sí. En este sentido, la función del sabio no está ligada, para Strauss, a una comunidad política. El sabio, a diferencia del gobernante, no necesita aliados. El sabio puede por ello “vivir como extranjero”¹⁴, pues “si la sabiduría o virtud es el bien supremo, la patria o la ciudad no pueden ser el bien supremo. Si la virtud es el bien supremo, no la patria sino la comunidad virtuosa o el mejor orden político puede reclamar la lealtad íntegra del hombre bueno”¹⁵.

La estrategia kojéviana frente a estas consideraciones es clara: se trata de polarizar los discursos en juego –reconociendo en ellos uno antiguo y uno moderno, uno platónico o teológico y otro hegeliano, uno que opta por la trascendencia de la verdad y uno que opta por la inmanencia de la misma–, con el objeto de mostrar que la posición que se tome acerca de cuál ha de ser la “acción” más propia del filósofo depende del modo en que se piense el ser y de la verdad. Kojève juzga la posición del filósofo que se mantiene aislado de la polis como la posición aristocrática y soberbia de quien se cree capaz de acceder a una verdad que excede la producción humana e intersubjetiva. Strauss, como veremos, acepta entrar en el juego de las contraposiciones kojévianas: accede a identificar su posición con la del mundo griego clásico, así como accede a reconocer que tal posición comporta una determinada concepción del ser y de la verdad en tanto que no están sujetos a los avatares de la historia; pero niega que esto implique una forma de egoísmo o soberbia desdeñosa. Antes bien, se trata de la actitud de quien sabe que la verdad no puede ser una posesión del hombre.

Kojève comienza su discusión con el comentario straussiano del *Hierón*, subrayando que el filósofo *puede* gobernar o participar del gobierno pues, experto como es en las cuestiones dialécticas, le será posible liberarse más fácilmente de los prejuicios y

también aproximarse a lo concreto sin quedar atrapado en la abstracción. Es por ello, además, que el tirano mira con desconfianza al filósofo. Sabe del peligro que éste significa para él. La cuestión, entonces, no es si el filósofo puede, sino si el filósofo *quiere* participar de las cosas del gobierno¹⁶. Kojève dice analizar tal problemática desde dos perspectivas diferentes. En la primera perspectiva, el ruso sostiene que el modelo del filósofo aislado del mundo y encerrado en su jardín a discutir con amigos supone un concepto de verdad como eterna, siempre idéntica a sí misma y ajena a los avatares de la historia. Desde este punto de vista, poco importa si el grupo selecto se reúne en el “jardín epicúreo” o en la “república de las letras”; tanto en la versión antigua como en la moderna, el filósofo “egoísta”, urgido entre el deseo de sabiduría, la actividad política y su finitud, que no le permite hacer todo, decidirá consagrar todo su tiempo a la búsqueda del saber¹⁷:

Renunciará, por tanto, no sólo a los “placeres vulgares”, sino también a toda *acción* propiamente dicha, incluida la de gobierno directo o indirecto. [...] De conformidad con esta imagen, el filósofo vive “fuera del mundo”: se encierra en sí mismo, se aísla de otros hombres y pierde el interés por la vida pública; consagra todo su tiempo a la búsqueda de la “verdad”, que es pura “teoría” o “contemplación”, sin lazos necesarios con la “acción”, cualquiera que ésta sea¹⁸.

Una actitud de este tipo, según Kojève, se afianza sobre una concepción “teológica” y por lo tanto trascendente de la verdad, como inmutable y eternamente idéntica a sí misma. Según tal concepción, la verdad, en tanto que intemporal, puede revelarse en cualquier momento de la serie temporal; siendo eterna no depende de la historia ni de las condiciones materiales de la misma y el acceso a ella es posible sobre la base o de una “revelación”, que irrumpe desde fuera en el curso del tiempo, o de una intuición intelectual, que responde al talento innato de quien la ejerce. Como se lee la *Introducción a la lectura de Hegel*, para una posición de este tipo, la verdad es un dono o una gracia, no el producto de un esfuerzo, mucho menos colectivo, y justamente porque se la piensa como completa y acabada en sí misma, el acceso a ella debe darse “en un abrir y cerrar de ojos”; es decir el acceso a ella no comporta tiempo, sino la ruptura o suspensión de toda temporalidad¹⁹. En la

¹³ *Ibidem*, p. 161.

¹⁴ *Ibidem*, p. 143.

¹⁵ *Ibidem*, p. 157.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 185-187.

¹⁷ En la “república de las letras”, el “jardín epicúreo” moderno, la atmósfera, dice Kojève, es menos serena que en el jardín originario, pues aquí reinan la lucha por la vida y la competencia económica. El intelectual moderno necesita trabajar, pero aun así, la “empresa sigue siendo esencialmente «pacífica» en el sentido de que el «republicano burgués», al igual que el «aristócrata que mora en su castillo», está dispuesto a renunciar a toda injerencia *activa* en los asuntos públicos, a cambio de ser «tolerado» por el gobierno o el tirano: éste «le dejará en paz» y le permitirá ejercer sin ser molestado su oficio de pensador, de orador o de escritor, en el entendido de que sus pensamientos, sus discursos (conferencias) y sus escritos serán puramente «teóricos» y que él no hará nada que pudiera llevar, directa o indirectamente, a una *acción* en el sentido propio del término y en particular a una *acción política* de cualquier tipo” (*ibidem*, p. 188).

¹⁸ *Ibidem*, pp. 185-187.

¹⁹ Cf. A. Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*, trad. esp. de M. Jiménez Redondo, Madrid, Trotta, 2013, pp. 380-381.

historia de la filosofía esta posición teológica ha sido representada paradigmáticamente, según Kojève, por Platón; esta posición, si bien no es aceptable, es la única sólida alternativa al *Standpunkt* moderno y hegeliano²⁰.

Veamos cuál es la segunda perspectiva desde la cual Kojève analiza el sustraerse del filósofo a la participación política. También aquí está en juego un determinado concepto de verdad y también esta posición resulta para el ruso insostenible. La diferencia entre la primera perspectiva y la segunda reside en que mientras en aquella se presupone una verdad como tal que trascendía el plano histórico y político, situándose en el espacio inmutable e intangible de lo divino, en ésta se la piensa como tal que la misma supera el plano mundano para situarse en el espacio insondable de la certeza subjetiva, de la interioridad. Según esta posición, dice Kojève, “uno poseería efectivamente la Verdad (o una «Verdad») tan pronto como estuviera subjetivamente «seguro y cierto» de tenerla (teniendo, por ejemplo, una «idea clara y distinta» de ella)”²¹.

Tampoco este *Standpunkt* podía satisfacer a ese lector y comentador de Hegel que había hecho del reconocimiento el centro de la concepción hegeliana de la constitución de la subjetividad (para Kojève = humanidad) y de su proyecto filosófico. El criterio racionalista de la evidencia individual, dice Kojève, no es aceptable, como demuestran los iluminados y falsos profetas que jamás dudaron de la verdad de sus intuiciones o de la autenticidad de las revelaciones que habían recibido. Por fuera de la discusión y del intercambio con los otros jamás podremos tener certeza de no haber quedado atrapados en el dominio de la locura²². El saber, entonces, ha de ser comunicado discursivamente y discutido públicamente. Y no sólo por un selecto grupo de amigos; círculo que, es cierto, nos pone al reparo del peligro del manicomio, mas no nos libra del peligro del prejuicio²³. El lugar de la verdad, escribe Kojève, no es la “capilla”, sea

ella republicana y moderna o aristocrática y clásica, sino el despiadado escenario de la historia universal.

Sobre la base de estas consideraciones se desliza, entonces, la idea de que el filósofo no sólo *puede* o *quiere* ocuparse de las cuestiones políticas, sino además que *debe* hacerlo: por un lado, porque sólo la exposición, intercambio y discusión con la “multitud” garantiza el pasaje de la certeza subjetiva a la verdad objetiva; por el otro, porque dado que la verdad posee carácter histórico y temporal, es decir, depende de las condiciones materiales concretas, el filósofo, si ha de interesarse por la verdad, ha de interesarse por las condiciones que la hacen posible: “el filósofo ha de ser un *pedagogo* y tratar de extender indefinidamente su acción pedagógica (directa o indirecta)”²⁴. Es decir, el filósofo, entonces, ha de ir a la ciudad, ha de participar de la historia y ha de hacerlo “*activamente*”:

[...] si no se acepta esta concepción *teísta* de la Verdad (y del Ser), si se admite el ateísmo radical hegeliano según el cual el Ser mismo es esencialmente temporal (Ser=Devenir) y se crea, en tanto que revelado discursivamente, en el curso de la historia (o en tanto que historia: Ser revelado = Verdad = Hombre = Historia) y no se quiere zozobrar en el relativismo escéptico que arruina la idea misma de la Verdad y por tanto de su búsqueda o de la Filosofía, es preciso huir de la soledad y el aislamiento absolutos del “jardín” no menos que de la sociedad restringida (soledad y aislamientos relativos) de la “República de las letras”, y frecuentar, como Sócrates, no los “árboles” y las “cigarras” sino los “ciudadanos de la Ciudad” (cf. *el Fedro*)²⁵.

Hete aquí el perno de la posición kojéviana: lo que justifica una posición de abstracción o aislamiento de la polis es siempre una concepción teológica de la verdad. Allí donde no se esté dispuesto a pensar la verdad como una realidad o cosa en sí o como certeza subjetiva, y se la piense, en sentido moderno, en cam-

²⁰ En la *Introducción a la lectura de Hegel*, Kojève cuenta cuatro posiciones posibles respecto del concepto de verdad: la posición parmenideo-spinoziana que identifica el concepto con la eternidad y que Kojève considera un absurdo lógico; la concepción relativista o escéptica que somete el concepto a la temporalidad, con la cual ni siquiera discute –para Kojève, se trata de una posición no filosófica que no ha de tenerse en cuenta siquiera–; la concepción hegeliana, que identifica concepto y tiempo, y que es la que él abraza; y, finalmente, la posición que identifica el concepto con lo eterno. Dentro de esta posición se hallan declinaciones diferentes: la posición platónica para la cual el concepto es lo eterno que se relaciona con una eternidad fuera del tiempo; la posición de Aristóteles, para la cual el concepto es lo eterno que se relaciona con una eternidad que se realiza en el tiempo como género; y la posición de Kant, para el que el concepto es lo eterno en tanto que hace referencia al tiempo. Desde este punto de vista, la posición platónica constituye una de las posiciones filosóficas posibles, y sin embargo, toda vez que Kojève presenta el concepto hegeliano de verdad como proceso y tiempo lo contraponen a un concepto de verdad en el que la verdad irrumpe desde fuera del tiempo y halla su legitimidad justamente en esta trascendencia. Posición, ésta, que él identifica con la posición platónica o teológica. Para la clasificación de los sistemas filosóficos a partir de la relación concepto, tiempo, eternidad, cf. *ibidem*, pp. 388-432.

²¹ A. Kojève, *Sobre la tiranía*, op. cit., p. 190.

²² *Ibidem*, pp. 189-190.

²³ “Tanto el «jardín» como la «República», en los que se «discute» de la mañana a la noche, ofrecen una garantía suficiente contra el peligro de la locura [...]”; “El peligro que corren los habitantes de los diversos «jardines», «academias», «liceos» y «Repúblicas de las letras» proviene de eso que se llama «espíritu de capilla». Es cierto que la «capilla», que es una sociedad, excluye la *locura*, que es esencialmente asocial. Pero, lejos de excluir los *prejuicios*, tiende por el contrario a cultivarlos perpetuándolos [...]” (*ibidem*, pp. 191-192). “El filósofo que huya de los prejuicios habrá de intentar, por tanto, vivir en el gran mundo (en la «plaza pública» o «en la calle», como Sócrates) y no en una «capilla», sea la que sea, «republicana» o «aristocrática»” (*ibidem*, pp. 192-193).

²⁴ *Ibidem*, p. 201. Es más, escribe Kojève, “es imposible ser filósofo sin querer ser al mismo tiempo *pedagogo* filosófico”. El éxito de la pedagogía filosófica “es el único criterio «objetivo» de la verdad de la «doctrina» del filósofo: el hecho de tener discípulos (en sentido estricto o amplio) es la garantía contra el peligro de enloquecer, y el «éxito» de sus discípulos en la vida privada y pública es la prueba «objetiva» de la «verdad» (relativa) de la doctrina, al menos en el sentido de su adecuación a la realidad histórica dada” (*idem*).

²⁵ *Ibidem*, p. 190.

bio, como devenir o tiempo, el filósofo deberá hacer como Sócrates, que ante el asombro de Fedro por su actitud de forastero frente a los parques extramuros, le responde que el lugar de quien es amante del saber no está fuera de las murallas de la polis, sino en sus calles, mercados y asambleas; pues no son los árboles ni el cosmos los que han de ser interrogados, sino el corazón de los hombres.

Al teísmo platónico, que pone el ser como trascendente y eterno, Kojève contrapone el ateísmo hegeliano que piensa el ser como devenir o procesualidad. Ya desde los años del seminario sobre la *Fenomenología del espíritu* (1933-1939), la originalidad del pensador de Stuttgart residía, para Kojève, en la identificación de concepto y tiempo²⁶. Ahora bien, la identificación de verdad (=concepto) y tiempo es declinada por Kojève en el sentido de que la única instancia de verificación de la verdad es la historia, es decir, en el sentido de que no hay verdad sin reconocimiento ni “lucha de puro prestigio” en pos de tal reconocimiento²⁷. La verdad es, nietzscheanamente, un campo de batalla. Pero no sólo un campo de batalla teórico o simbólico:

Es cierto que la Historia es, si se quiere, una larga “discusión” entre los hombres. Pero esta “discusión” histórica y *real* es otra cosa completamente distinta a un diálogo o una discusión filosóficos. Ahí no se “discute” a golpe de argumentos verbales, sino a golpe de mazas y espadas o de cañones, por una parte, y de hoces y martillos o de máquinas, por la otra²⁸.

La diferencia, esencial, entre Kojève y Nietzsche parece residir en que para el ruso lucha y reconocimiento no diluyen la verdad, sino que la actúan en el sentido fuerte del término²⁹. El “mediodía de la vida, el momento de la sombra más corta” no comporta aquí una destitución de valor a la verdad, que arrasa también con la apariencia, sino la realización de la misma. El “apogeo de la humanidad” es, para el ruso, una dolorosa conquista histórica, que supone la realización del reconocimiento universal y recíproco entre todos los hombres y por lo tanto lo que en la *Introducción a la lectura de Hegel* Kojève llama “el estado universal y homogéneo”:

Ahora bien, mientras un hombre sea el único que sabe una cosa, jamás estará seguro de *saberla* verdaderamente. Si, comportándose como un ateo consecuen-

te, uno reemplaza a Dios (entendido como conciencia y voluntad que sobrepasa la conciencia y la voluntad humanas individuales) por la sociedad (el Estado) y la Historia, habrá que decir que todo lo que se sustraiga a la verificación social e histórica quedará relegado para siempre en el dominio de la opinión (*doxa*)³⁰.

3. La filosofía entre *praxis*, *poiesis* y *theorein*

Por este camino Strauss no podía seguirlo. En una carta del 22 de agosto de 1948, en la cual le comunica la recepción y entusiasta lectura de la *Introducción a la lectura de Hegel*, es perentorio: “la deducción del deseo de reconocimiento es convincente si se presupone que toda filosofía consiste en aferrar en el pensar el espíritu del propio tiempo, es decir si se presupone todo aquello que ha de ser discutido”³¹. El autor de *La filosofía política de Hobbes* rechaza el carácter antropogénico del deseo de reconocimiento en Kojève, con el argumento de que el mismo supone una concepción que niega a la filosofía la posibilidad de trascender su propio tiempo.

Tratemos de ver cuál es el significado de las palabras de Strauss. En primer lugar, el pasaje citado proviene de una larga carta, en la que quedan explicitados varios de los puntos de la divergencia que volverán a aparecer algunos años más tarde en el *Restatement*. Strauss critica aquí la exclusión kojéviana de la filosofía hegeliana de la naturaleza, poniendo en evidencia que si la naturaleza no es pensada como estructurada y ordenada de modo tal de hacer posible la historia como progreso de la *Bewußtsein* a la *Selbstbewußtsein*, como pretende Kojève, la contingencia que se abre es más radical que la contingencia trascendental de Kant. Pero si se acepta una filosofía de la naturaleza, entonces el ateísmo ha de ser rechazado.

Tampoco puede aceptar Strauss la noción de sabiduría, o mejor, el modo en que Kojève piensa la relación entre saber absoluto y estado universal y homogéneo. No sólo porque, como hace notar, Kojève por un lado se refiere a tal estado como al estado de los trabajadores-soldados y por el otro afirma que en el estado universal y homogéneo ya no habrá más guerras y los hombres tampoco deberán trabajar; no sólo porque del hecho de que en tal estado nadie tendría buenas razones para sentirse insatisfecho no puede deducirse que nadie lo hará, pues esto equival-

²⁶ Cf. A. Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*, op. cit., pp. 389-390.

²⁷ Es interesante, desde este punto de vista, que Kojève rechace perentoriamente la fundación de la intersubjetividad en la búsqueda o en el deseo de ser amados. Se ama a alguien independientemente de lo que hace. El amor fundaría sólo relaciones que no tienen carácter jurídico-político. Cf. A. Kojève, *Sobre la tiranía*, op. cit., p. 179.

²⁸ A. Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*, op. cit., p. 516.

²⁹ Sobre la presencia de Nietzsche en la reflexión de Kojève, cf. Matteo Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexander Kojève*, Milán, Jaca Book, 1998. El autor sostiene que toda la *Introducción a la lectura de Hegel* es un “libro doble que mientras sigue el hilo rojo marxista, define los límites de la *Genealogía de la moral*”; para el pensador ruso, según Vegetti, el error de Nietzsche residiría en esperar una historia más allá de la historia, en no haber sabido mantener la mirada sobre la verdad última que califica la existencialidad del sabio, prefiriendo refugiarse en sueños irracionales. La ética del sabio kojéviano es una “ética antimessiánica”; “una moral a posteriori basada en la tautológica justificación de lo real respecto de la intencionalidad que lo ha producido” (*ibidem*, pp. 159-160).

³⁰ A. Kojève, *Sobre la tiranía*, op. cit., p. 199.

³¹ L. Strauss, *On Tyranny*, op. cit., p. 237.

dría a subestimar el rol de las pasiones. Sino fundamentalmente porque el estado propuesto por Kojève se asemeja demasiado al del “último hombre” de Nietzsche. Como se lee en la *Réplica*: “El Estado por medio del cual el hombre ha de llegar a estar razonablemente satisfecho es, por tanto, el Estado en el que la base de la humanidad del hombre se marchita, o en el que el hombre pierde su humanidad”³². La idea kojéviana de que el estado en el que la dignidad humana es universalmente reconocida y cada cual disfruta de igualdad de oportunidades representa “el orden social mejor en absoluto” es, para Strauss, inaceptable. El estado universal y homogéneo de Kojève es un absurdo indeseable³³, contra cuya desintegración de la humanidad Strauss llama a los espíritus a una “revolución nihilista”³⁴. Pero es además utópico y en cuanto tal peligroso: justamente porque la satisfacción universal es imposible, tal estado no podrá que resultar tiránico y totalitario³⁵.

Como se puede ver, entonces, Strauss deniega la idea de un estado universal y homogéneo como punto culminante de la perfección humana. Insiste además en que la realización efectiva de tal figura no demostraría que este es el mejor orden social posible: “Si el Estado universal y homogéneo es la meta de la Historia, la Historia es absolutamente «trágica». Su consumación revelará que el problema humano, y por ende el problema de la relación de filosofía y política en particular, es insoluble”³⁶. He aquí en evidencia el rechazo de la idea kojéviana según la cual verdad es aquello que se impone históricamente como tal; rechazo que va de la mano de la idea de que la filosofía no puede reducirse a pensar el propio tiempo. Por otra parte, no sólo en su discusión con Kojève, sino también en sus lecturas de los clásicos, Strauss insiste en la imposibilidad de la realización del orden social y político perfecto³⁷. Esta convicción se funda en una antropología opuesta a la de Kojève, en virtud

de la cual la humanidad del hombre no reside ni en la lucha ni en el trabajo, sino en el pensamiento: no es el deseo de reconocimiento lo que mueve y constituye al hombre –por lo menos al filósofo– sino el deseo de sabiduría. Para Kojève, como para el pensamiento moderno heredero de la tradición bíblica, según Strauss, el *primum* es la acción; para el mundo clásico, el *primum* reside en el lenguaje y en el pensamiento:

En última instancia pienso que para comprender este conflicto entre la Biblia y la filosofía griega se debería volver a un dualismo fundamental en el hombre, es decir al dualismo de acto y palabra, de acción y pensamiento –un dualismo que necesariamente pone la cuestión de cuál de los dos sea prioritario– y se podría decir que la filosofía griega sostiene la prioridad del pensar y del lenguaje, mientras que la Biblia defiende la prioridad de la acción³⁸.

Para Kojève no hay una naturaleza del hombre más allá de lo que el hombre hace de sí. Strauss, en cambio, abraza la idea de un ser del hombre que no se agota en su hacer. De ahí que no pueda aceptar el carácter antropogénico del deseo de deseo kojéviano y la antropología que de allí deriva:

La enseñanza política o moral de Hegel es, de hecho, una síntesis: es una síntesis de la política socrática y la maquiavélica o hobbesiana [...] Si la doctrina de Hobbes sobre el estado de naturaleza es abandonada *en pleine connaissance de cause* (como de hecho habría que abandonarla), la enseñanza fundamental de Hegel perderá la evidencia que, según parece, todavía posee para Kojève. [...] Ambas doctrinas entienden la sociedad humana partiendo del supuesto falso de que el hombre, como hombre, es pensable como un ser que carece de la conciencia de restricciones sagradas

³² L. Strauss, *Sobre la tiranía*, *op. cit.*, p. 256. Es el mismo Kojève quien sostiene, en la última conferencia del seminario correspondiente al año académico 1938-1939, que la realización del estado universal y homogéneo, cumpliendo acabadamente la historia, la cierra. El fin de la historia comporta a su vez la muerte del hombre: “El final de la Historia es la muerte del Hombre propiamente dicho. Tras esa muerte quedan: 1) cuerpos vivos de forma humana, pero privados de Espíritu, es decir, de Tiempo o de poder creador”; A. Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*, *op. cit.*, p. 440 respectivamente.

³³ “Durante siglos y siglos los hombres, inconscientemente, no han hecho otra cosa que abrirse paso –por medio de infinitos trabajos y luchas y agonías, recobrando una y otra vez la esperanza– hacia el Estado universal y homogéneo; y tan pronto como llegan al final de su viaje caen en la cuenta de que al llegar a él han destruido su humanidad y han regresado de este modo, como en un círculo, a los comienzos prehumanos de la Historia. *Vanitas vanitatum. Recognitio recongnitionum*” (L. Strauss, *Sobre la tiranía*, *op. cit.*, pp. 256-257).

³⁴ *Idem*.

³⁵ El carácter tiránico y totalitario de tal figura es lo que explicaría, según Strauss, que Kojève insistiera en hablar de estado en lugar de hablar de sociedad sin estado: dado que no existe la satisfacción real de todos los seres humanos, como supone Kojève, “el Estado, o gobierno coactivo, no puede desaparecer porque es imposible que todos los seres humanos lleguen nunca a estar realmente satisfechos” (*ibidem*, p. 258). Sobre la figura del estado universal y homogéneo y las transformaciones que la misma sufre en la reflexión de Kojève, cf. M. Vegetti, “Estado total, imperialismo, imperio”, *Deus Mortalis*, n. 7, 2008, pp. 35-69. El autor muestra que no se trata de un concepto unívoco y que entre los seminarios hegelianos de los años ’30 y las reflexiones que acompañan sus décadas de trabajo como funcionario público de la dirección de relaciones exteriores del gobierno francés, Kojève modifica más de una vez su posición al respecto.

³⁶ L. Strauss, *Sobre la tiranía*, *op. cit.*, pp. 255-256.

³⁷ Alessandra Fussi propone leer tal rechazo a la luz del rechazo straussiano de toda forma de mesianismo; la autora sostiene que el mismo responde a la convicción de Strauss de que la “naturaleza humana” no puede ser modificada. Convicción que queda contrastada por toda profecía de realización del bien absoluto, del orden político perfecto, etc. Tales teorías suponen un “cambio milagroso” de la naturaleza del hombre. Esto sucede en el lenguaje mesiánico, “en el que el hiato entre teoría y praxis es eliminado”, A. Fussi, *La città nell'anima*, *op. cit.*, pp. 180. Para Strauss, el estado universal y homogéneo de Kojève es irrealizable, mas aunque se realizara, esto no significaría que es el mejor posible, pues la brecha entre lo ideal y lo real es incolmable.

³⁸ L. Strauss, “The Mutual Influence of Theology and Philosophy”, *Independent Journal of Philosophy*, 3, 1979, pp. 111-118, aquí, p. 112.

o como un ser que es guiado por el solo deseo de reconocimiento³⁹.

El centro del pensamiento moderno es el hombre, más específicamente, el *homo faber*, dice Strauss. Tal concepción, que no sólo supone la prioridad de la acción sobre el pensar, sino que además conlleva la ilusión de que el hombre construye su propia naturaleza o puede modificarla, es la responsable de la disolución de la distinción clásica entre *praxis*, *poiesis* y *theorein*. A su vez, la pérdida de tal diferenciación ha comportado la transferencia de la norma del juicio a la historia; una historia que es pensada como construcción de un hombre capaz al mismo tiempo de superar las adversidades de la contingencia, de la casualidad y de la suerte. La nueva antropología moderna comporta la promesa mesiánica de la convergencia de teoría y praxis con su peligrosa ilusión de una “consumación de la historia” y de un “significado de la historia”⁴⁰; en contraposición a la “filosófica falta de profundidad de los griegos”, que aceptando la debilidad de la mente humana como la incontabilidad de la suerte y reconociendo que el hombre es parte de un todo y ni siquiera la más importante, no aspira a ninguna redención, ni a la desesperada y por tanto peligrosa transformación de la naturaleza humana⁴¹. La moderna superposición entre plano del pensar y plano del hacer, arrasando con la “sobria opinión de los clásicos acerca de la relación entre «ideal» y «realidad»”⁴², lleva entonces a identificar la filosofía, en tanto que búsqueda de la verdad, con su propio tiempo histórico, y esta entrega de la verdad al matadero de la historia comporta la resignación de la posibilidad de una norma ajena a lo real, con la cual medir efectivamente lo que es. De este modo la filosofía cede paso al historicismo.

A decir verdad, tampoco Kojève quiere entregar la filosofía al historicismo; de hecho, la figura del final de la historia no es más que el desesperado tentativo kojéviano de no caer en el relativismo historicista: no pudiendo aceptar la identificación del concepto (= espíritu) con un eterno o una eternidad que trasciende el tiempo –pues en ese caso se caería o en la teología o en el absurdo del sistema spinoziano–, y no pudiéndose resignar a la subordinación del concepto al tiempo –pues en ese caso se lo entregaría al relativismo,

que destruye la posibilidad misma de la verdad y del saber–, la única salida posible, para Kojève, reside en la afirmación hegeliana según la cual el concepto (el espíritu) es tiempo. La reversibilidad de tiempo y concepto determina así la mundanidad del concepto, que tiene entonces su lugar y consistencia ontológica sólo en el mundo y la historia, y no por fuera de ella –como esencia eterna antes de la creación de la naturaleza y de todo espíritu finito–, garantizando a su vez la inteligibilidad del tiempo. Pero para que esta inteligibilidad sea posible, el tiempo, traducido en historia –es decir, en la dolorosa apertura del no aun– no puede ser infinito, no puede desplegarse indefinidamente. El tiempo debe cerrarse, cumplirse. Sólo allí donde el tiempo, alcanzando su meta, cumpliendo todas las posibilidades y agotando todo “no aún”, se cierra, aparece el concepto (= verdad). Sólo el cerrarse del tiempo garantiza al concepto su panóptica sobre él⁴³.

La idea del cumplimiento de la historia es entonces el precio que la teoría kojéviana paga para no caer en el relativismo historicista. La historia tiene sentido sólo allí donde se cumple; pero, como insiste una y otra vez Strauss, ¿con cuál criterio se habría de determinar que el estado universal y homogéneo es el mejor de los estados posibles⁴⁴. Sólo el presupuesto de que es verdadero aquello que se impone históricamente como tal justifica la idea kojéviana acerca del estado universal y homogéneo como el mejor. Mas, como se dijo, poniendo el criterio de legitimidad y de verdad en las manos de la historia, se destruye toda regla independiente de las acciones reales; lo cual significa, para Strauss, la renuncia a la idea misma de justicia y de verdad. Que esto sucediese en el pensamiento de Kojève, no era difícil de mostrar, para Strauss. En el seminario kojéviano del año académico 1935-1936 se lee:

¿En qué consiste, finalmente, la moral de Hegel? Los verdaderos juicios morales los emite el Estado (moral=legal); los Estados mismos son juzgados por la Historia universal. Pero para que esos juicios tengan un sentido hace falta que la Historia esté acabada [...] Toda acción, al negar lo dado existente, es, pues, mala: un pecado. Pero el pecado puede ser perdonado. ¿Cómo? Con su éxito. El éxito absuelve el crimen porque el éxito es una nueva realidad que *existe*⁴⁵.

³⁹ L. Strauss, *Sobre la tiranía*, op. cit., pp. 236-237.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 259.

⁴¹ “En la filosofía griega la intensidad de la exigencia moral aparece debilitada, porque en la filosofía griega esta exigencia no se sostiene en promesas divinas. Según Platón, por ejemplo, el mal jamás desaparecerá de la tierra, mientras que según la Biblia el fin de los días traerá consigo una perfecta redención. Por eso los filósofos viven en una condición que está por encima de todo temor y tremor, como también por encima de toda esperanza, y el inicio de la sabiduría no es, como en la Biblia, el temor de Dios, sino antes bien el sentimiento de maravilla”, L. Strauss, “Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization”, *Modern Judaism*, vol. 1, n.1, 1981, pp. 17-45 (trad. mía).

⁴² L. Strauss, *Sobre la tiranía*, op. cit., p. 44.

⁴³ “Como este Saber absoluto es el último momento del Tiempo, es decir, un momento sin *Futuro*, ya no es un momento temporal. Aunque el Saber absoluto *llegue a ser* en el Tiempo, o, mejor aún, en tanto que Tiempo o Historia, ese Saber que *ha llegado a ser* ya no es temporal o histórico: es eterno; o, si se quiere, es la *Eternidad* revelada a sí misma; es la Sustancia de Parménides-Spinoza que se revela a través de un Discurso (no a través del Silencio) precisamente porque es el resultado de un *devenir* histórico; es la Eternidad *producida* por el Tiempo”, A. Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*, op. cit., p. 432.

⁴⁴ La respuesta de Kojève a esta pregunta es elocuente: “es el mejor porque es el último”; en *On Tyranny*, op. cit., p. 255.

⁴⁵ A. Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*, op. cit., p. 138.

De la mano del rechazo de la concepción kojèvia-na de la verdad como devenir y procesualidad histórica van, en Strauss, el rechazo de la filosofía de la historia y de la moderna antropología, fundada en el hacer y no en el ser. El error de este *Standpunkt* reside en que comporta la confusión de plano ideal y plano real, cuyo resultado es filosóficamente inaceptable y políticamente peligroso. Ahora bien, el deniego de la idea kojèviana de la verdad como reconocimiento no implica, para Strauss, la visión racionalista de verdad, como realidad a la cual el hombre accede por intuición intelectual, que Kojève le atribuye. Y esto por el simple hecho de que no hay lugar en la filosofía para tal intuición intelectual o para una certeza subjetiva indistinguible de la locura. La filosofía, escribe Strauss, no tiene acceso a la *sophia*; ella, se lee en el *Restatement*, “no es ni dogmática ni escéptica, y menos aún «decisionista», sino zetética [...]”⁴⁶. La filosofía en su significado originario es el “conocimiento de la propia ignorancia”, la “genuina consciencia de los problemas”. Desde este punto de vista, la idea kojèviana del saber absoluto supone la renuncia de la filosofía a su identidad más íntima. Es cierto, admite Strauss, que el peligro de ceder a las presuntas soluciones de los problemas filosóficos es intrínseco a la naturaleza de la filosofía que de otro modo degeneraría en puro juego⁴⁷. Pero allí donde la filosofía cediese a la solución se volvería prejuicio o dogmatismo.

Si el deseo de reconocimiento no es productivo de la humanidad del hombre, para Strauss, tampoco lo será de la identidad del filósofo, quien es sí movido por un deseo de lo que no es, por la “presencia de una ausencia”, mas de lo que aquí se trata, es del deseo de sabiduría, del deseo de acceso a la perfección de sí. Tal perfección, tiene razón Kojève, no ha de buscarse individualmente; el filósofo como tal necesita amigos. Aunque tampoco puede quedarse encerrado en el círculo privilegiado de los iniciados. En esto Strauss y Kojève están de acuerdo: el filósofo debe ir a la plaza, debe recorrer el mercado. Mas, para Strauss, debe ir allí a buscar futuros potenciales filósofos. El desapego radical del filósofo a las cosas del mundo va de la mano de un apego a las cosas humanas, que responde exclusivamente al inmenso placer que siente ante la vista de las almas sanas o bien ordenadas. Sin atención a sus propias necesidades o al servicio que puedan prestarle, el filósofo desea compartir su vida con las almas que mejor reflejan ese orden eterno al que él aspira y como ese orden consiste en filosofar, el filósofo no puede evitar sentir “un vivo deseo de educar filósofos potenciales simplemente porque no puede evitar amar las almas bien ordenadas”⁴⁸.

Mas el filósofo no tiene alguna necesidad de trabajar para instaurar el mejor régimen o el mejor orden existente. Sabe además que un orden perfecto es imposible, porque la naturaleza humana es débil e inmodificable y acepta con sobriedad tal condición. De ahí que el filósofo tampoco se vea trágicamente urgido entre su deseo de acceso a la verdad eterna, su necesidad de participar del gobierno y su falta de tiempo. Fundamentalmente porque, a diferencia de lo que sucede en Kojève, en Strauss la verdad no es una conquista histórica de la polis —“la virtud política, o la virtud de quien no es filósofo, es una cosa mutilada”⁴⁹—, ni tampoco es una posesión que el filósofo pueda asegurarse. De nuevo: solo la conciencia moral individual puede abrirse al conocimiento del bien y de lo justo.

Tanto para Strauss, como para Kojève, entonces, el filósofo ha de ser un pedagogo. Tanto para Strauss, como para Kojève, justamente por eso “el conflicto entre filósofo y ciudad es inevitable”. Mas mientras para el ruso el esfuerzo paidético del filósofo, movido, como el gobernante, por el deseo de reconocimiento, debe apuntar a la realización concreta de esas condiciones históricas que hacen posible la sabiduría —es decir del estado universal y homogéneo—, para Strauss el filósofo traba conversación con los demás por el sólo placer que acompaña la posibilidad de encender o alimentar el amor de la sabiduría en quienes son capaces “por naturaleza” de perseguirla. Ni ambición ni deseo de reconocimiento universal: la autoadmiración que experimenta el filósofo en su progreso hacia la verdad “es similar a «la buena conciencia», que como tal no requiere de confirmación por otros”⁵⁰.

Esto es lo que Kojève no acepta: “Ud. apela a la conciencia moral para rechazar mi criterio”⁵¹. Como no acepta que haya una virtud más allá de la política, de la historia, de la lucha:

Precisamente así: la “justicia sin saber” (*à la* Eutifrón) se debe rechazar o considerar tan poco filosófica como “el saber sin justicia” (*à la* Tales, es decir “doctos” o “teoretas” en general, como Teéteto o Eudoxo, incluyendo también a Aristóteles; gente que no sabe quién es y cómo viva su propio vecino no puede practicar la justicia; pero al final del pasaje sobre Tales Sócrates dice justamente que *todo* depende de la justicia): de hecho la filosofía es “justicia *que sabe*” o “saber *justo*”⁵².

Para Strauss, en tanto que justicia que sabe, la filosofía de Kojève es tiránica justificación del propio tiempo. La filosofía en tanto que búsqueda del orden

⁴⁶ L. Strauss, *Sobre la tiranía*, op. cit., p. 242.

⁴⁷ “El peligro de sucumbir a la atracción de las soluciones es esencial a la filosofía, la cual, si no corriera este peligro, degeneraría en un mero jugar con problemas” (*idem*).

⁴⁸ *Ibidem*, p. 248.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 249.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 252.

⁵¹ A. Kojève, *On Tyranny*, op. cit., p. 255.

⁵² *Ibidem*, p. 266.

eterno, concluye en su *Restatement*, supone “que hay un orden e inmutable dentro del cual la Historia tiene lugar, orden que no se ve afectado en absoluto por la Historia”⁵³. Este es el único orden al cual debe volver su mirada el filósofo. Mientras que para Kojève “el Ser se crea a sí mismo en el curso de la Historia” y por lo tanto el cambio social afecta al ser, para la visión clásica que Strauss supone extraer de Jenofonte (y de Platón) es necesario trazar una distinción radical entre el ser (=la verdad), las condiciones materiales de existencia y práctica de la filosofía y las fuentes del conocimiento filosófico; así como es necesario trazar una distinción radical entre teoría y praxis. La primera, en tanto que conocimiento del orden inmutable, no puede realizarse en el mundo, y mucho menos universalmente, porque, por un lado, la naturaleza humana puede ser educada pero no modificada radicalmente y, por el otro, el acceso a tal orden está cerrado.

4. “Una cierta ternura por las cosas del mundo”

“Si existe algo como una «naturaleza humana», entonces Ud. tiene razón en todo”⁵⁴. El 29 de octubre de 1953 Kojève parece finalmente resignarse a la imposibilidad de superar las divergencias. Para el ruso, educado en Hegel, Marx y Nietzsche, no es posible saldar juntas moral o deber con la idea de una naturaleza humana dada: “Porque los animales, que sin duda tienen una *naturaleza* de tal tipo, no son nunca moralmente «buenos» o «malos», como mucho son *sanos* o *enfermos*, *salvajes* o *domésticos*”⁵⁵. Desde este punto de vista, concluye Kojève, no es el estado universal y homogéneo en tanto que realización de la antropología hegeliana moderna el que lleva a la tiranía, sino la “antropología antigua la que terminaría por llevar a la *domesticación* de las masas y a la *higiene racial*”⁵⁶. Es la idea de una naturaleza dada y por lo tanto inmodificable, que además, en el caso de Strauss, distingue entre quienes están movidos por el deseo de reconocimiento o de fama, es decir por la reproducción de lo propio, y quienes son movidos por el amor a la verdad y la sabiduría, es decir por el acceso a lo que es común, lo que lleva al racismo y al totalitarismo.

Como se puede ver, Kojève no duda en acusar la antropología straussiana, que parte de una idea de “naturaleza humana”, de aristocratismo políticamente

peligroso. Pero de nuevo el punto de no retorno es la idea de verdad. Como se decía en el primer apartado, concepción metafísica, concepción antropológica y posición política van aquí de la mano. La inquebrantable adhesión de Kojève a la inmanencia lo empuja a sostener que la verdad es sólo en tanto que se revela, en tanto que discurso que se despliega, lucha y se impone. La verdad es su *hacerse* verdad, y este hacerse es, al mismo tiempo, su revelarse como verdad. De ahí que tampoco el hombre responda para él a una “naturaleza”. No hay, por lo tanto, interioridad a la cual el hombre deba volver. El resultado es una filosofía que reconoce como verdadero aquello que se ha impuesto mediante la lucha (por el reconocimiento) como tal.

Justamente porque rechaza tanto la trascendencia del más allá divino, como la de una interioridad incommunicable –tanto el modelo teológico de una verdad ajena e independiente de la historia y la mundanidad, como el modelo clásico de una verdad interna propugnado por Strauss–, la única alternativa se vuelve entonces, para Kojève, el juego desgarrador de la dialéctica del reconocimiento, mediante el cual lo verdadero *resulta* en tanto se impone históricamente como verdadero; la verdad *se vuelve* tal en virtud de un movimiento de reconocimiento gracias al cual aquello que inicialmente era certeza subjetiva se convierte en verdad objetiva⁵⁷. En el fondo, dice Kojève, es una posición bastante clásica; “con la única diferencia que según Hegel todo esto no *es* justo desde el principio, sino que *deviene* justo solo al final”⁵⁸.

En este cuadro, sin embargo, las voces desoídas o los movimientos sin capacidad de representación caerían por completo de verdad. A menos de no confiar, como le critica Strauss, (¿pero esta fe de dónde surge? ¿cuál sería su legitimidad? ¿y qué la sostendría si la idea o concepto depende de las condiciones históricas en las que surge?) en que al final, independientemente de los caminos que tome, la emancipación universal habrá de realizarse. Strauss en cambio no acepta que la filosofía muestre esta “ternura por las cosas del mundo”. Ella no lo necesita, pues el bien que ella busca pertenece a un orden ajeno a la historia y a las cosas humanas; la verdadera virtud no tiene carácter político; no se agota en la polis; la trasciende. De ahí que dada la tendencia propia de la polis a presentarse como horizonte último, el filósofo no pueda sino entrar en conflicto con ella. En el caso de Strauss, la apuesta por la trascendencia de la interioridad se declina en una antropología que no permite

⁵³ L. Strauss, *Sobre la tiranía*, op. cit., p. 260.

⁵⁴ A. Kojève, *On Tyranny*, op. cit., p. 261.

⁵⁵ *Idem*.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 262.

⁵⁷ En la *Introducción a la lectura de Hegel*, comentando la figura de la *schöne Seele* de los románticos y del *Gewissen* de Jacobi, Kojève escribe que para esta última posición el hombre es el único valor moral, que ha de actuar siempre “según su conciencia”. Tal posición, se lee, es inviable para Hegel, pues carece de mediación. “El Romántico tiene su *Wahrheit* en la *Unmittelbarkeit* (en la inacción); ése es su error. Trasciende el *Sein* mediante la «elevación de su alma», pero para que esta Negación sea viable debe *realizarse* en el Ser (Naturaleza y Estado) por medio de la Acción transformadora de lo dado. (El Trabajo transforma el Error en Verdad; la Lucha, el Crimen en Virtud [...]) El Crimen y la Locura, que niegan el *Sein*, sólo tienen valor y «permanecen» [como *Aufgehobene*] si se *justifican* a sí mismos, es decir si realizan un *Estado* en el que sean reconocidos como Virtud y Verdad y ya no sean considerados como Crimen y Locura” A. Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*, op. cit., p. 195.

⁵⁸ A. Kojève, *On Tyranny*, op. cit., p. 255.

la reducción del hombre a su hacer práctico. Pensar al hombre a partir de lo que el hombre hace de sí equivale a pensarlo como un producto de su historia. En este cuadro el desapego respecto del mundo no lo justifica, pero lo deja así como es, bajo la presunción de que la “naturaleza humana” es, como tal, inmodificable y de que toda visión que lo niegue a favor de una transformación práctica de su mundo terminará por aplastar lo ideal sobre lo real y por llevar a un desenlace inevitablemente tiránico.

En el recorrido precedente se intentó poner en evidencia los supuestos sobre la base de los cuales Leo Strauss y Alexandre Kojève se dan batalla en torno a la cuestión de la relación entre el filósofo y la polis, entre los años '30 y '60 del siglo pasado. Lo que nos interesaba mostrar era no sólo que ambos pensadores se piensan y presentan a sí mismos como paradigmas de dos maneras opuestas –una antigua o clásica, la otra moderna– de pensar el ser y la verdad, sino que tal posición metafísica comporta, además, una determinada concepción antropológica, como así también una determinada concepción de la filosofía. Aunque ambos coincidan en que el filósofo ha de ir a la ciudad y ha de ser un pedagogo, piensan tal rol de manera completamente diferente: para Kojève el filósofo *debe* comprometerse con la propia polis, pues no sólo su lugar en ella depende del reconocimiento que los demás le asignen, sino también porque la verdad que él persigue sólo puede desplegarse y actuarse en la historia, en la *agon* de la plaza o el mercado. Para Strauss, el filósofo irá a la ciudad solamente a buscar otras almas afines con las cuales compartir la búsqueda de una verdad que no admite soluciones progresivas o cumulativas y que, justamente por ello, no puede ser prerrogativa de la política. El recorrido a través de los textos reunidos alrededor de la traducción y comentario straussiano del *Hierón* de Jenofon-

te, como así también el intercambio epistolar entre los autores, nos permitió también poner en evidencia los peligros que se anidan en ambas posiciones. Como Strauss le subraya a Kojève, si el único criterio de la verdad es la *Wirklichkeit*, la efectividad histórica, entonces ya no hay norma para juzgar lo que es y la peor de las tiranías puede volverse legítima. Kojève, por su parte, puede ver en la verdad como certeza subjetiva, como conciencia moral que apunta a un saber que trasciende la historia, o el peligro de la locura y de los falsos profetas o el de una soberbia aristocrática que no se siente llamada a actuar para modificar el “monstruoso orden del mundo”, pues le alcanza con “la íntima satisfacción de ver el orden dentro de sí”.

En los años que siguen a la publicación del texto conjunto, la discusión entre Strauss y Kojève se desplaza hacia la interpretación de los diálogos platónicos. Ahora es Kojève quien apremia más a Strauss, que parece menos presente en las respuestas. El ruso llega a confesar una conversión al platonismo y un acercamiento a las posiciones de Strauss –“habría que dirigirse a pocos, no a muchos. Y habría que hablar y escribir lo menos posible”. Strauss no le cree. Lo acusa de leer a Platón con los ojos deformantes de Hegel. Ambos saben que en juego, de nuevo y siempre, está el problema de la concepción de la verdad y del ser; el problema que acompaña la filosofía desde esa escena fundante de Tales con la “ingeniosa y simpática” sirvienta tracia que se burla de él por querer saber las cosas del cielo y olvidarse de las que tiene “delante y a sus pies”⁵⁹. Por eso mismo, ante la ansiedad de Strauss por los retrasos en la publicación del libro en el '52, Kojève lo tranquiliza, diciéndole: “Tarde o temprano el libro será publicado. ¡Dado que se trata de «cuestiones eternas», un apremio excesivo está fuera de lugar!”.

Bibliografía

- Castro, E., “De Kojève a Agamben. Posthistoria, biopolítica, inoperosidad”, *Deus Mortalis*, n. 7, 2008, pp. 71-96.
- Fussi, A., *La città nell'anima. Leo Strauss lettore di Platone e Senofonte*, Pisa, ETS, 2011.
- “Che cos'è la filosofia politica? Il dibattito fra Strauss e Kojève sulla tirannide”, *Rivista di storia della filosofia*, n. 2, a. 66, 2011, pp. 231-248.
- Kojève, A., *Introducción a la lectura de Hegel*, trad. esp. de M. Jiménez Redondo, ed. Trotta, Madrid 2013.
- Pippin, R., “Being, Time and Politics: The Strauss-Kojève Debate”, *History and Theory*, vol. 32, n. 2, 1993, pp. 138-161.
- Schmitt C., *El Leviatán en la doctrina del estado de Thomas Hobbes*, Universidad Autónoma Metropolitana, Biblioteca de Ética, Filosofía del derecho y política, 1997.
- Strauss, L., *On Tyranny*, ed. V. Gourevitch-M.S. Roth (revised and expanded edition. Including the Strauss-Kojève Correspondance), Chicago-London, The University Chicago Press, 2000.
- *Sobre la tiranía* (seguido del debate Strauss-Kojève), trad. esp. de L. Rodríguez Dupla, Madrid, ed. Encuentro, 2005.
- “The Mutual Influence of Theology and Philosophy”, *Independent Journal of Philosophy*, 3, 1979, pp. 111-118.
- *Persecution and the Art of Writing*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1988.
- “Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization”, *Modern Judaism*, vol. 1, n.1, 1981, pp. 17-45.
- Vegetti, M., *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexander Kojève*, Milán, Jaca Book, 1998.
- “Estado total, imperialismo, imperio”, *Deus Mortalis*, n. 7, 2008, pp. 35-69.

⁵⁹ Platón, *Teéteto*, 174 a.

— “Da Ierone a Stalin. La discussione fra Strauss e Kojève sullo Ierone di Senofonte”, en S. Gastaldi, J.F. Pradeau (eds.), *La philosophie, le roi, le tyran*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2009, pp. 189-201.