

Estado total, imperialismo, imperio

Matteo Vegetti

Sobre el pensamiento político de Alexandre Kojève*

«Todos los fenómenos del presente aparecen como una lucha preliminar por los puntos de partida de la batalla final por el orden del planeta. La política mundial contemporánea busca una base para la organización definitiva, a conseguir con medios guerreros o pacíficos. Hasta aquel momento, condiciones y relaciones de potencia son todas transitorias» (Karl Jaspers)¹

«Si se lograra abatir el Leviatán, el espacio liberado debería ser colmado. Pero de esto es incapaz el vacío interior, la disposición de aquel que no cree. Por este motivo, cuando vemos derrumbarse una imagen del Leviatán vemos pronto emerger como cabeza de la Hidra nuevas creaciones. El vacío mismo las exige» (Ernst Jünger)²

La extensa traducción de obras editadas e inéditas de Alexandre Kojève testimonia el renovado interés internacional por el pensamiento del filósofo ruso. No obstante su variada y poliédrica producción, de la estética a la metafísica, es sin embargo el eje político de la reflexión kojèveana el que continúa ocupando el motivo dominante de esta *renaissance*. Dos razones parecen dar explicación de ello. La primera, evidente, es la búsqueda de modelos teóricos capaces de integrar el vacío representativo de la actual transformación global de la política. En tal sentido, prescindiendo de la orientación crítica acerca de su actualidad y eficacia, los temas kojèveanos capaces de provocar el debate contemporáneo parecen referirse sobre todo a la cuestión relativa a la posibilidad (más aún: a la condición de pensabilidad) de un orden político mundial, a la superación de la forma Estado (con las correspondientes implicaciones antropológicas), así como también a la exigencia

* Traducción de Edgardo Castro. N.d.t.: Matteo Vegetti (Milán, 1971-) enseña en la Academia de Arquitectura de Mendrisio (Suiza) y en la Universidad estatal de Milán. Ha publicado: *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève* (Milano 2000) y *Hegel e i confini dell'Occidente. La Fenomenologia nelle interpretazioni di Heidegger, Marcuse, Löwith, Schmitt, Kojève* (Napoli 2005).
1. Karl Jaspers, *Origine e senso della storia* (1965); tr. it. Edizioni di Comunità, Milano, 1972, pp. 249-250.
2. Cf. Ernst Jünger, «Über die Linie», en *Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1950, p. 256; tr. it. en Ernst Jünger-Martin Heidegger, *Oltre la linea*, Adelphi, Milano 1989, p. 92.

de pensar nuevas articulaciones espaciales y jurídicas de la soberanía meta-nacional. La segunda razón es, en cambio, de orden estrechamente hermenéutico: debido a las cuestiones citadas, la literatura más reciente y más aguda ha llegado a diluir la imagen obsoleta y unilateral de un pensamiento que, en detrimento de una cierta ambigüedad, quería ser sustancialmente epigonal respecto a la tradición de la izquierda hegeliana (especialmente en su versión «oriental»).

De esta tradición Kojève es ciertamente el último exponente de relevancia: su idea de crítica como acción, el ateísmo como momento decisivo de la política, los aspectos más polémicos de su interpretación hegeliana, el tema mismo del fin de la historia, lo ponen en estrecha relación con la filosofía de Bauer, Lukács, Lenin, Sorel, para limitarse a estos nombres. Sin embargo, justamente ese rasgo heterodoxo que, respecto a esta tradición, aparecía accesible o ambiguo, parece hoy esencial para comprender la simultánea pertenencia del pensamiento de Kojève a otro escenario cultural, aquel en el cual, de modo convergente o disonante, atraviesa desde el comienzo los problemas pensados por autores tales como Heidegger, Schmitt, Jünger, creando a veces un influjo de doble sentido.

Son precisamente los problemas que hemos mencionado antes, y que Kojève ha considerado dentro del conocido marco hipotético de un Estado universal y homogéneo. Menos sabido, o quizás menos indagado, es el hecho de que esta misma idea, a la cual comúnmente se refiere, no es en realidad para nada unívoca. Ella es, en cambio, objeto por parte de Kojève de una continua reelaboración crítica, resultado de motivaciones internas (teóricas) o externas (histórico-políticas), que cada tanto han remodelado su sentido, su terminología e incluso su material simbólico. Nos referimos en particular a la división de tres textos: La *Introducción a la lectura de Hegel* (1947, pero especialmente reflejando las lecciones sostenidas por Kojève en l'École Pratique entre 1932 y 1939), el *Esbozo de una fenomenología del derecho* (escrito en 1943, pero inédito hasta 1982), y el ensayo *El imperio latino* (escrito en 1945, pero editado recién en el 2004). La lectura comparada de estos textos intenta conducir la atención sobre aquellos elementos auto-críticos y sobre aquellas profundas desconexiones que hacen de la especulación de Kojève, en apariencia sistemática, un continuo ejercicio de experimentación y de elaboración de las aporías operantes en su propio pensamiento político.

El fundamento antropológico del Estado total

Como es sabido, la complejidad de la *Introduction à la lecture de Hegel* se debe al hecho de que todas las principales categorías hermenéuticas utilizadas por Kojève para aclarar el texto hegeliano responden a un doble fondo teórico. Como el autor

mismo confesará en una carta fechada el 16 de mayo de 1955, dirigida a Carl Schmitt, «en la época de mi curso (es decir *antes* de la guerra) siempre he leído para mis adentros “Stalin” en lugar de “Napoleón”, y así he interpretado la *Fenomenología del espíritu* –para usar su terminología: Stalin = “Alejandro de nuestro mundo” = “Napoleón *industrializado* = “imperio mundial” (=terrenal)–».³

Bajo esta luz la célebre teoría del fin de la historia tiene un sentido muy simple y consecuencias complejas. En cuanto al sentido, el fin de la historia no significa otra cosa que el fin *de la historia del Estado*, entendida, marxistamente, como pre-historia de la humanidad. Para confirmar este punto será suficiente confrontar cuanto afirma Hegel en el párrafo 433 de la *Enciclopedia* con la exégesis implícita que Kojève ofrece de ella en su *Introducción a la lectura de Hegel*. «La lucha por el reconocimiento y sumisión a un señor –escribe Hegel– es el fenómeno donde surge la convivencia de los hombres como comienzo de los Estados». El comentario de Kojève, como es característico, pone el acento sobre el valor antropógeno de la proto-división social en siervos y amos, insistiendo en el tema del trabajo alienado como factor constitutivo del orden clasista del Estado: «También en la colmena hay división del trabajo. En cambio la división de Amos y Esclavos (“clases”) es humana; hay Estado sólo cuando hay clases».⁴ En tácito diálogo con el *Anti-Dühring*, Kojève concibe la dialéctica amo-esclavo como la forma genealógica de la división de la sociedad en clases que ilumina la necesidad histórica del Estado, aquella contradicción constitutiva entre sujetos desiguales que prefigura al mismo tiempo su solución: «llegando a ser, al final, efectivamente el representante de toda la sociedad –para decirlo con palabras de Engels– el Estado se vuelve él mismo superfluo».⁵ Veremos más adelante cómo esta conclusión, inscrita en las mismas premisas kojèveanas, se convertirá en realidad en el principal problema teórico de la *Introduction*. Antes de esto es preciso, sin embargo, remarcar otro aspecto decisivo de la hermenéutica kojèveana. Aunque la superación del Estado burgués refleje en Kojève algunos movimientos clásicos de la tradición marxista, se distancia decididamente de ella cuando, enmendando la razón económica del antagonismo entre las clases –demasiado comprometida con la lógica burguesa que quisiera invertir– radica el conflicto en lo que esta misma lógica reprime, i.e.

3. Cf. *Der Briefwechsel Kojève-Schmitt*, en *Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, hrsg. von Piet Tommissen, Berlin, Duncker & Humblot, 1998, Band VI, pp. 100-124; tr. it. en *Filosofía política*, a cura di Carlo Altini, XVII, n. 2, pp. 185-207 (el pasaje citado: p. 189).

4. Cf. A. Kojève, *Introduction à lecture d’Hegel*, Gallimard, Paris 1947 (1962, ed. ampliada); tr. it. a cura di G. Frigo, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano, 1996, p. 303. De ahora en más abreviado con la sigla ILH.

5. Cf. Friedrich Engels, *Antidühring* (1878), tr. it. Rinascita, Roma, 1950, p. 305.

en los valores señoriales del reconocimiento, de cuya renuncia deriva la genealogía del mundo servil-burgués:

El siervo está obligado a suprimir el Señorío mediante una supresión no-dialéctica del Señor [...] es decir mediante su muerte. Y esta anulación se manifiesta en y mediante la Lucha final por el reconocimiento, la que implica necesariamente el “riesgo de la vida” por parte del Siervo liberado. Por otro lado, justamente este riesgo completa su liberación, iniciada por el trabajo, introduciendo en él el elemento constitutivo (*Moment*) del Señorío que le faltaba. En y mediante la Lucha final, en la cual el ex-Siervo trabajador actúa combatiendo sólo por la gloria, se crea el ciudadano libre del Estado universal y homogéneo [...] el hombre “sintético” o “total”, en el cual la tesis del Señorío y la antítesis de la Servidumbre son “suprimidas” dialécticamente.⁶

En este pasaje, teóricamente central, es necesario captar algunos aspectos cruciales.

En primer lugar, todo movimiento racional, moral o económico del conflicto transforma y recubre la matriz originaria de lo político subordinándola a condiciones instrumentales o ideológicas. Pensar la diferencia antropológica a través de explicaciones de naturaleza moral o económica significa para Kojève repetir el gesto de la conciencia infeliz que, para darse razón de la propia condición, apela a un principio absoluto, teológico o no, y lo coloca como fundamento de un mundo histórico dado (que es, en cada ocasión, el suyo). Dicho de otro modo, el origen del conflicto interior del mundo social no se reduce a ninguna de las figuras históricas en las que toma forma, ni mucho menos a un concepto utilitarista de «clase», sino que las trasciende en función de una posibilidad irreductible a toda instancia justificativa (dado que ésta continúa en todo caso presuponiéndola). Se trata en consecuencia de una posibilidad irreductible, de una nada de fundamento que tiene precisamente en la «vanidad» del conflicto su propio correlato antropológico. El *Leviatán* de Kojève no surge, por tanto, para inmunizar al cuerpo social de las pasiones hobbesianas (para asegurar la vida), sino para satisfacer, a través del momento revolucionario que restituye sobre la escena de la historia, su reprimido: el carácter riesgoso de lo político, la instancia de soberanía (*Herrschaft*) polémicamente implicada por el deseo de reconocimiento. Esta imagen de la revolución (como habrían comprendido tanto Löwith como Schmitt) bautiza indudablemente el nacimiento de lo moderno bajo las banderas de la crisis de toda mediación racional.

6. ILH, p. 623. La imagen de la «Lucha Final» nos reenvía al aspecto extremadamente polémico de lo político schmittiano: «Si se lograra reagrupar toda la humanidad en base a la contraposición proletario-burgués en cuanto amigo-enemigo, en Estados capitalistas y proletarios de modo tal que desaparecieran todos los otros reagrupamientos de amigo-enemigo, aparecería entonces toda la realidad de lo “político” que estos conceptos, sólo en apariencia “puramente” económicos, han conservado»; cf. Carl Schmitt, *Begriff des Politischen* (1927); tr. it. *Il concetto di «politico»*, in C. Schmitt, *Le categorie del «politico»*, a cura di G. Miglio, Il Mulino, Bologna, 1972, p. 121.

Sin embargo el elemento problemático del pensamiento político de Kojève no es una apología del conflicto absoluto. Si «una liberación sin Lucha cruenta (*sanglant*) es metafísicamente imposible»,⁷ esto es porque la lucha así entendida (al pie de la letra, una cripto-cita de Lenin),⁸ reconduce al siervo al elemento polémico que suprime en él su misma naturaleza, y tiene por tanto ante todo valor auto-negativo. En la presente fase de su pensamiento, el material simbólico del cual Kojève se sirve (de un modo para nada instrumental) para iluminar la génesis post-revolucionaria del «hombre total» es el Estado napoleónico, al cual se le debe reconocer un «carácter esencialmente nuevo: en él se realiza el hombre sintético, el auténtico *Bürger*, el verdadero Ciudadano, síntesis de Señor y de Siervo: el soldado que trabaja y el trabajador que hace la guerra».⁹ Como «forma» conclusiva de la historia política, la imagen del *Citoyen guerrier et travailleur* puede reclamar inmediatamente la idea de la «organización de las masas armadas», que es a su vez la última representación que el Estado asume, en el intervalo histórico entre capitalismo y comunismo, en la perspectiva de Lenin. Pero aun cuando fuera inevitable que Kojève tuviese presente el modelo de los soviets de los llamados «obreros y soldados»,¹⁰ de todas maneras es bien fundada la hipótesis de un lazo filosófico todavía más profundo con la endiádis jüngeriana del *Krieger-Arbeiter*.¹¹

7. ILH, p. 227.

8. Cf. Vladimir Ilyich Lenin, *Stato e rivoluzione* (1917), tr. it. Samonà e Savelli, Roma, 1963, p. 24: «El Estado burgués no puede ser sustituido por el Estado proletario (dictadura del proletariado) por medio de la “extinción”, sino que puede serlo, como regla general, sólo por medio de la revolución violenta».

9. ILH, p. 144.

10. Cf. V. I. Lenin, *Stato e rivoluzione*, op. cit., p. 105.

11. Nos referimos naturalmente a E. Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Hanseatische, Hamburg, 1932; tr. it. *L'Operaio*, Guanda, Parma, 2004. La hipótesis en cuestión ha sido por primera vez sugerida por Remo Bodei en «Il desiderio e la lotta», introduzione a A. Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Einaudi, Torino, 1991, p. XVIII. Por lo demás, los mismos términos de *Herrschaft* y *Gestalt* puestos por Jünger como subtítulo de su libro sugieren la posible relación entre la figura del Trabajador y la análoga *Gestaltung* hegeliana. Al respecto véase G. M. Chiodi, «Forza elementare e forma in Ernst Jünger», in *Ernst Jünger e il pensiero del nihilismo*, a cura di Luisa Bonesio, Herrenhaus, Milano, 2002, p. 45. Sobre la posible congruencia de Jünger y Hegel acerca del fin de la historia, cf. Vincenzo Vitiello, *Topologia del moderno*, Marietti, Genova, 1992: «Así el Obrero está a la vez en la historia y fuera de la historia; dentro de ella como la última figura en la cual la historia se revela; fuera, en cuanto es aquello por lo cual la historia acontece y a la vez su acontecer. El Obrero es el *apocalipsis* de la historia, en el significado hegeliano: “das Ziel ist die Offenbarung der Tiefe”»; *ibid.*, p. 58. Esto vale ciertamente también para el trabajador-guerrero de Kojève. Por lo demás, contra la obvia objeción de que los conceptos jüngerianos están ante todo plasmados en la tradición nietzscheana, se recuerda no sólo la sutil complicidad de Kojève respecto a esta misma tradición, sino también la ambigua recepción que *El Obrero* obtiene en su propio tiempo: a los ojos de Spengler y Schmitt, por ejemplo, Jünger se prestó desde el comienzo a la sospecha de apología del proletariado y de la lucha de clase (y es por eso presumible que, por opuestos motivos, pudiese encontrar el favor de Kojève. Sobre el tema, cf. Wilhelm Hübbe «Oswald

En ambos casos el trabajador es la forma que disuelve la historia burguesa desde su interior, forma intrínsecamente reactiva, aferrada a la necesidad de seguridad (o a la seguridad en el sistema de las necesidades), y por lo tanto al intento de negar el aspecto peligroso de la existencia: el riesgo de la vida asumida en la guerra en vista de fines –como se expresa ya schmittianamente Kojève– «puramente políticos». Entre la forma socio-antropológica del *Citoyen* y la del *Bürger* se da la diferencia ya evocada por Schmitt como una de las más profundas e inderogables intuiciones politológicas de Hegel:

En Hegel se encuentra también la primera definición político-polémica del bourgeois, como la de un hombre que no quiere abandonar la esfera de lo privado, políticamente no riesgosa; un hombre que en la propiedad y en la legalidad de la propiedad privada se comporta como individuo frente a la totalidad, que encuentra la compensación por su nulidad política en los frutos de la paz y de la ganancia y, sobre todo, «en la perfecta seguridad del bienestar», y que en consecuencia quiere ser dispensado del coraje y sustraído al peligro de una muerte violenta.¹²

El burgués –escribe a su vez Jünger– «no se sentirá nunca apremiado a buscar espontáneamente su propio destino en la batalla y en el peligro, puesto que el impulso elemental se encuentra más allá de su horizonte, es absurdo y por tanto inmoral por definición». Afirmaciones análogas son tan frecuentes en Kojève que no vale la pena ni siquiera citarlas. Pero más allá de esto, en ambas acepciones se trata de figuras fenomenológicas-epocales que reabsorben en sí toda la historia del espíritu. La forma diádica del trabajador-soldado cristaliza la tensión que atraviesa el curso del mundo y lo conduce a la *Vollkommenheit*, a un estado de perfección y plenitud que es a la vez histórico y metahistórico: histórico en cuanto se revela *en la* historia, «metahistórico» en cuanto *es* la historia (el lugar del cumplimiento en el cual llega a saberse como tal, o bien como la mediación universal de lo real que se realiza en el círculo entre la obra y el obrar). El destino del Estado se liga a esta misma ambigüedad: el Estado parece determinado por la simple imposibilidad de distinguir entre guerra y revolución, llegando ambas a ser manifestaciones de una hostilidad que subvierte la distinción clásica entre interno y externo, y que por eso suspende toda forma de legitimidad política.

Spenglers “Preussentum und Sozialismus” und Ernst Jünger “Arbeiter”, en Alexandre Demandt y John Farrenkopf (edit.), *Der Fall Spengler*, Böhlau, Köln-Wien, 1994, pp. 129-151). En realidad, Kojève llega a enmendar la idea de «clase» en sentido economicista por las mismas razones expuestas por Jünger: «Nosotros sin embargo hemos visto que una conciencia de clase en este sentido no basta, y que ella en cambio, así como forma parte de los resultados del pensamiento burgués, puede también dar lugar a una condición burguesa más amplia y vigorosa. En suma, se trata mucho más que de la conciencia de clase, puesto que es el dominio el centro de la cuestión...», *ibid.*, pp. 84-85.

12. Cf. C. Schmitt, *Il concetto di «politico»*, op. cit., p. 147. Kojève conocía el texto de Schmitt desde su primera publicación en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LVIII, 1927, pp. 1-33.

El trabajador-soldado encarna así la contradicción en acto, la imposibilidad de mantener el orden en el interior de una forma estática y cerrada como la estatal, y que debido a ello libera una vocación imperialista tendiente a disolver todas las diferencias político-sociales a través de un movimiento que conserva su epicentro en el Estado. Por más que Kojève piense ante todo en el orden imperial surgido de la revolución bolchevique, y Jünger en la insurgencia de una forma política tan inédita como para implicar el destino de todos los pueblos, común es el reconocimiento del carácter planetario que la política asume, por primera vez, en la figura del *Arbeiter*: la unificación de la tierra puede devenir programa político sólo porque la *facies* bélica del Trabajador, la movilización universal que él encarna, ya condujo a su ocaso a la época del estatismo en sus clásicas dicotomías (interno y externo, particular y universal, militar y civil, político y jurídico, guerra y guerra civil, dominantes y dominados). El proyecto de un Estado que posea rango imperial e intrínsecamente se oriente a la unificación del planeta refleja, por eso, el movimiento revolucionario de lo negativo, la *Bewegung* como manifestación de la nada, de la cual el Trabajador es el agente histórico autoconsciente. Desaparecida toda legitimidad constituida, lo político es libre de proyectarse en el espacio vacío de una perspectiva mundial, sobre el fondo de una idea de *humanidad* que anticipa la efectiva unificación del planeta, y a la vez le asigna el propio fin. La síntesis antropológica de guerra y trabajo no apaga por eso el movimiento histórico, sino que le imprime una dirección unívoca y una aceleración expansiva y homologante.

Del Estado Total al Estado universal y homogéneo

Lo que se ha dicho hasta ahora no debe relegar a un segundo plano que —a diferencia de Jünger, pero también derivada de una cierta corriente marxista— para Kojève la superación del Estado es una «negación determinada» que no deja espacio a ninguna hipótesis anárquica. Lo que falta en Jünger, distante de la tradición iluminista, es precisamente la idea de ciudadanía, idea que incluso suprimiendo en sí el estatismo, definido en sentido marxista, no puede evidentemente emanciparse del lazo estatal en cuanto tal. Dicho de otro modo, el Estado deja de ser tal cuando suprime su contradicción interna (la diferencia entre señorío y servidumbre) para entrar en la órbita de una nueva contradicción: la ciudadanía, por definición universal, no existe sin el fundamento jurídico-político del Estado (cuyo evento liquida todos los factores particulares internos que impiden la circulación del reconocimiento); pero por otra parte ella lo excede (más bien: lo niega) en su ser un universal-particular, un ente finito, espacialmente determinado. La lógica de la

ciudadanía es en suma una contradicción en acto, puesto que desde el comienzo inscribe el propio sentido en la esfera de la declaración de los derechos del hombre, que como tal es intrínsecamente más amplia que la del Estado, y a la vez depende de él. Si Hegel no ha advertido esta contradicción (la idea jacobina de la ciudadanía propuesta por la *Fenomenología* no se concilia con la del Estado nacional que la *Filosofía del derecho* querría también exaltar), Kojève la acoge, en cambio, en sus consecuencias radicales.

La primera de tales consecuencias es que la negación del Estado no comporta su anulación, sino el salto cualitativo que lo dota con los caracteres del Estado Total. De éste, Kojève nos ofrece una definición admirable por su exacta simplicidad: «En el ciudadano post-revolucionario *toda* la vida es una función del Estado, y no solamente la muerte».¹³ Si el Estado burgués tiene razón de existir en la separación de vida y muerte, política y sociedad civil, el post-revolucionario se distingue por la total politización de la existencia social, comprendidos los ámbitos aparentemente neutrales. Y no solamente esto: en cuanto ciudadano, la vida política del individuo existe solamente como momento de «mediación», como el fundamento disipante de todo lo que se afirma mediante su negación (en cuanto individuo).

La segunda consecuencia es que interpretando la contradicción interna a la ciudadanía, el Estado se convierte él mismo en sujeto político, en un instrumento hegemónico. Es en este tránsito que para Kojève se efectúa y se justifica lógicamente la vocación imperialista intrínseca al Estado total: si la ciudadanía se inscribe en un terreno político-antropológico más amplio que el Estado, esto significa que la idea de Estado es en cuanto tal inadecuada a su concepto (a la *Befriedigung*). En la aspiración universal de lo particular se muestra, en suma, en forma aporética, la contradicción estructural que funda el dramático decurso de lo moderno, i.e., la imposibilidad del Estado, en tanto institución total, de ofrecer al espacio político cualquier mediación racional. Dicho de otro modo, el movimiento que impulsa al Estado total a adecuarse a su concepto, es el mismo que traduce la ciudadanía en un factor polemológico de la vida del Estado. En el conjunto de las dos «consecuencias» mencionadas debería entonces resultar claro el sentido del siguiente pasaje:

Sólo actuando como ciudadano (*contra* su interés “privado”, particular), el hombre es verdadera y realmente universal, incluso permaneciendo particular; sólo en y por medio del Estado se manifiesta y se efectúa la individualidad humana, ya que es el Estado el que atribuye a lo *particular* una realidad

13. Cf. ILH, p. 159. En el fondo, en cuanto a la definición del Estado total, ni Foucault ni Arendt –nos parece– han ido tan lejos.

y un valor *universalmente* reconocidos. Pero la acción mediante y para el Estado culmina en el riesgo de la vida (particular) en vista de fines puramente políticos (universales): un ciudadano que rechaza su propia vida por el Estado pierde su ciudadanía, es decir el reconocimiento universal.¹⁴

Dicho de otro modo: la ciudadanía depende del Estado, pero el Estado realiza la ciudadanía sólo si es capaz de garantizar la universalidad que no tiene, al menos mientras no supere su propio carácter particular. Por esta vía (y no por un genérico belicismo) la guerra se convierte en Kojève precisamente en la categoría constitutiva de la política, el lugar de identificación necesaria de ciudadanía, reconocimiento y Estado total.

La última consecuencia deducible de la esencia autocontradictoria de esta relación es finalmente aquella en la cual se juega la riesgosa apuesta política de la época moderna: si el Estado marxista responde a una temporalidad de tipo escatológico, esto se debe a que inscribe su necesidad en el intervalo histórico entre lo político y lo humanitario, en la tensión para actualizar la ciudadanía «comprendiendo» la humanidad entera, y superando por eso su misma necesidad histórica. Como conclusión final de este proceso, el Estado Universal y Homogéneo (que a partir de ahora Kojève llama alternativamente también Imperio) implica por eso un nuevo salto cualitativo en la historia política moderna. Por cierto, está ya conceptualmente implícito en la forma del Estado total (razón por la cual Hegel habría podido captar en el pensamiento el propio tiempo como el tiempo del fin de la historia), pero únicamente en sentido teleológico (de donde se sigue la aceleración de la historia, una vez entrada en la órbita de atracción de su propio cumplimiento). La guerra civil mundial (la imposibilidad de distinguir entre la guerra interestatal y la acción revolucionaria del hombre-ciudadano) se convierte así en el preámbulo de la génesis del Estado final, respecto al cual toda la historia moderna aparece, retrospectivamente, análoga a la condición autocontradictoria del estado de naturaleza hobbesiano.

Aunque históricamente hipotética, se trata para Kojève de una conclusión política perfectamente racional, la única que se pueda definir como tal con derecho y en virtud del derecho (de ciudadanía universal). Sin embargo, esta misma racionalidad comporta consecuencias aporéticas tan profundas como para poner en crisis su concepción, por varios motivos. Ante todo, superando al Estado total como forma polémica de lo político, el Estado Universal y Homogéneo supera al mismo tiempo lo político como forma. En otras palabras, dada la inmediata identificación de ciudadanía y guerra en el *medium* del Estado, la *Befriedigung* del ciudadano en el seno del Imperio global no se afirma más que en detrimento de esta

14. Cf. ILH, p. 701.

identidad, de la cual, como hemos leído, depende la posibilidad misma del reconocimiento universal. La extinción de la matriz política del conflicto es la condición para que la ciudadanía se cumpla en el espacio homogéneo y universal del reconocimiento, vuelto disponible por la superación del Estado. Pero, por otra parte, la idea de ciudadanía es inconcebible fuera de su militancia existencial por el Estado, de la figura del militante, de la invención del servicio militar universal que califica para Kojève, sobre toda otra cosa, la idea moderna (hegeliana) del Estado.¹⁵ El mismo deseo de reconocimiento es tan esencialmente cómplice de su significado «puramente político» como para resultar inextricable respecto a la forma totalitaria del Estado. La renuncia a esta última comporta, en suma, desde un punto de vista estrictamente hegeliano, el sacrificio mismo de la ciudadanía. Esto ocurre si, para decirlo con Hegel, «se considera el Estado como sociedad civil y si el fin último del Estado se identifica simplemente con *asegurar* la *vida* y la *propiedad* de los individuos. Esta seguridad, de hecho, no se consigue completamente con el sacrificio de lo que debe *asegurarse*, sino justamente con lo contrario».¹⁶ En paralelo con la clave hermenéutica hasta aquí discutida, Kojève parece comentar a su vez este pasaje en los siguientes términos:

En principio, el Estado en el cual todos los ciudadanos trabajan podría renunciar a las guerras sin descomponerse como Estado o entidad verdaderamente humana. Pero Hegel dice que un Estado esencialmente pacifista deja de ser un Estado propiamente dicho, y se convierte en una asociación privada comercial cuyo objetivo supremo es el bienestar de sus miembros, es decir precisamente la satisfacción de sus necesidades “naturales”, o sea animales. En consecuencia, a fin de cuentas, es la participación en la lucha política cruenta la que eleva al hombre por encima del animal, convirtiéndolo en un ciudadano.¹⁷

Inmune a la lógica *política* del reconocimiento, el Estado universal y homogéneo vuelve de hecho superflua su misma significancia estatal, invirtiéndose totalmente en la figura societaria profetizada por Marx, pero inmediatamente asociada por Kojève al «reino animal del espíritu» hegeliano que inscribe a la ciudadanía (su

15. Cf. *The Strauss-Kojève Correspondence*, en apéndice a Leo Strauss, *On Tyranny*, The Free Press, New York, 1991, pp. 232-233 (carta fechada el 2 de noviembre de 1936): «The worker's struggle leads to the struggler's work (universal military service as the major consequence of the French revolution, according to Hegel!). That is the "action of each and all"=ideal state, in which *everyone* is a citizen, that is to say soldier-civilian; *civil servant*, and thus *creates* and preserves the state by his own actions». Sobre el debate Strauss-Kojève remito en particular a Michael Roth, «Natural Right and the End of History», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, xcvi, 1991, pp. 407-422, y a Jean-Claude Monod, «Kojève, Strauss et le jugement de l'histoire», en Jocelyn Benoist y Fabio Merlini (edit.), *Après la fin de l'histoire*, Vrin, Paris, 1998.

16. Cf. G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821), tr. it. a cura di Vincenzo Cicero, Rusconi, Milano, 1996, § 324, p. 543.

17. Cf. ILH, p. 699.

propio deseo político) en la organización del sistema de las necesidades, o bien en asegurar la mera subsistencia de los individuos. La lógica de la conservación es, sin embargo, el exacto contrario de cuanto era reivindicado por la del reconocimiento:¹⁸ neutraliza la existencia política del ciudadano mediante el cumplimiento del bienestar social, que tiene en la subsistencia su propio objetivo. El ideal social chino execrado por Nietzsche en las páginas de *La gaya ciencia* parece ofrecer a Kojève una indirecta, pero plausible, ilustración: «se puede también pensar el ideal que Nietzsche ha llamado “chino”, como el ideal del “ciudadano” (en el sentido no-hegeliano del término) completamente “embrutecido” en y por la *seguridad* de su *bienestar*».¹⁹

Befriedigung y *Zufriedigung*, satisfacción y sosegamiento, como Strauss²⁰ sabía (y como más tarde Kojève confesará a Schmitt), son esferas éticas inconciliables, más bien opuestas, y es por eso imposible que la segunda pueda sustituir la primera sin que derive de ello una paradoja.

El discurso puede profundizarse a lo largo de una línea que, de modo todavía más perspicuo, ofrece la posibilidad de evidenciar el núcleo más interno de esta paradoja. La misma exigencia de un poder estatal no se justifica allí donde se suponga

18. Es la cuestión que Massimo Cacciari ha puesto recientemente en el centro de su enfrentamiento con Kojève. Cf. *Della Cosa ultima*, Adelphi, Milano, 2004, pp. 200-209. «La contradicción consiste precisamente en la *voluntad-de-resultado*. ¿Qué Estado podría satisfacer la exigencia suprema que ha movido a todo el proceso? [...] El reconocimiento, de hecho, si tiene lugar a través del Estado, no podrá nunca aparecer como el producto-cumplimiento de voluntades *libres*, sino como su *renuncia* a valer como auténticamente tales [...]. A través del Estado la individualidad se *asegura*, pero la exigencia de seguridad está en un claro contraste con la idea de libertad»; *ibid.*, pp. 203-204. En relación al estalinismo (y a Kojève) la paradoja de una «renuncia soberana» había sido ya agudamente discutida por Georges Bataille en *La sovranità* (1976), tr. it. Il Mulino, Bologna, 1990.

19. Cf. A. Kojève, *Introduzione alla lettura...*, *op. cit.* p. 346. Kojève hace referencia al § 24 de *La gaya ciencia* de Nietzsche: «China es el ejemplo de un país en el cual desde hace muchos siglos se han extinguido la insatisfacción en general y la capacidad de transformación; y los socialistas y los destructores de Europa, con sus previsiones para el mejoramiento y la seguridad de la vida, podrían llevar también en Europa a situaciones como las de China y a una “felicidad” china [...]». En el fondo de la aversión de Kojève frente al bienestar como fin social se encuentra en todo caso la «colisión» entre la idea (subjetiva) de bienestar y la (objetiva) del Bien, que Hegel discute en los §§ 125-128 de los *Lineamientos de una filosofía del derecho* (un malestar que encontrará solución sólo en la sustancia ética y jurídica del Estado).

20. Cf. *The Strauss-Kojève Correspondence...*, *op. cit.*, p. 238 (carta fechada el 2 de agosto de 1948): «The basic difficulty also shows itself in this, that on the one hand the End State is referred to as the State of warrior-workers, and on the other hand it is said that at this stage there are no more wars, and as little work as possible (indeed, in the strict sense of the term, there is no more work at all [...]), since nature will have been definitively conquered [...]). Besides: the masses are only potentially satisfied». En esta dirección, Strauss llega incluso a imaginar la posibilidad de que el rechazo del Estado-final por parte de los mejores, pueda conducir a un rechazo nihilista de la *Befriedigung* conquistada, y por tanto a formas de conflicto social tendientes a invertir la ecuación entre igualdad y satisfacción.

que ya no existen las condiciones internas y externas para efectuar aquellas formas de represión y de dominio que le competen por definición. Como se sabe (presumiblemente también para Kojève), ésta es la gran cuestión que Kelsen, ya en 1923,²¹ había dirigido contra toda la tradición marxista: la contradicción que la atraviesa (con consecuencias macroscópicas en Lenin) es aquella entre una teoría política anarquista y otra que no puede renunciar a la esencia del Estado, al menos en cuanto elemento *universal* de identificación y subsunción de la comunidad, por tanto como «freno» a la degeneración de la ciudadanía en el «reino animal» hegeliano. Es también la cuestión central que Strauss dirigirá directamente a Kojève: la exigencia de un poder estatal (el del Estado Universal y Homogéneo) puede resultar sospechosa allí donde se imagine que no existan ya las condiciones internas y externas para efectuar aquellas formas que hacen del Estado un elemento de dominio. Retomando la perspectiva crítica de la *Introduction*, la línea defensiva de Kojève consiste en confirmar la racionalidad y la necesidad del Estado final como custodio y garante de la igualdad universal, en cuanto asegura al mismo tiempo la universalidad del reconocimiento (el estatuto individual de la ciudadanía).

Sobre tal cuestión pesan dos hipotecas modernas. En primer lugar, si es verdad que una estructura represiva de impronta estatal parece de hecho necesaria para defender la conquista de la igualdad realizada, esto significa que la igualdad jurídica de los sujetos no coincide con el deseo de los ciudadanos que gozan de esos derechos. Desde el punto de vista de Strauss, el hecho de que Kojève –al contrario de Marx– rechace liquidar el Estado en favor de la idea de una sociedad pacificada, denuncia la implícita conciencia de que el Estado universal y homogéneo tendría la consecuencia de una dictadura global, cuando no de un despotismo oriental planetario. También en este caso, la respuesta de Kojève («the universal and homogeneous state is “good” only because is the last»)²² parece cuanto menos confirmar las sospechas de que entre la racionalidad política y el deseo del cual debería ser expresión (la *Befriedigung*) se abre una distancia imposible de colmar. Por lo demás, toda la reflexión jurídica posterior a la *Introduction* estará expresamente dedicada a la solución de este problema: la cuestión de la legitimidad del poder se revelará ineludible, y con ella la exigencia de romper la relación tautológica entre fuerza, poder y legitimidad a través del paradigma de la autoridad, fundado en la idea del derecho.²³

21. Cf. Hans Kelsen, *Socialismo e stato* (1923), tr. it. De Donato, Bari, 1978.

22. Cf. *The Strauss-Kojève Correspondence...*, *op. cit.*, p. 255 (carta fechada el 19 de septiembre de 1950).

23. La cuestión ocupa el centro y el corazón de *La notion de l'autorité* (1942), publicado póstumamente por Gallimard, Paris, 2004. «En fait –sostiene aquí Kojève–, le Pouvoir politique peut être fondé

Sin embargo, para militar contra la racionalidad del Estado universal y homogéneo hay todavía una razón más profunda. Antes de la guerra, la famosa tesis de la reanimalización del hombre en el seno del Estado final significaba solamente esto: una vez franqueado el umbral sociogónico del reconocimiento que ha animado la existencia histórica del *sujet*, el acontecimiento del ente político final pone nuevamente en juego la articulación del hombre en «hombre *político*» (*citoyen*) y «hombre natural» (*homme*), aquella dicotomía entre la vida ordenada por la necesidad y la vida política universal, que, codificada por la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, regula y sanciona desde el inicio la estructura antinómica de la razón política moderna. La despoltización de la sociedad humana saca entonces a la luz lo reprimido biológico de la política, aquella animalidad del hombre que la humanidad posthistórica parece asumir como último e impolítico mandato. Tal como Strauss comprendió con agudeza,

el Estado en el cual el hombre debería estar racionalmente satisfecho es [...] el Estado en el cual el hombre ha perdido su humanidad. Es la situación en que se encuentra el último hombre de Nietzsche. Kojève, de hecho, confirma la concepción clásica según la cual el progreso técnico ilimitado, entendido como condición indispensable para la creación del Estado universal y homogéneo, es destructivo de la humanidad del hombre.²⁴

El Estado universal no podrá tener por eso otro objetivo que la organización y la armonización del sistema de las necesidades, la tutela del sustrato inmediato de la vida viviente, del animal político *denegado* de su diferencia específica.

Más allá de sus aspectos más evidentemente metafísicos, el carácter en apariencia provocador relativo a la célebre tesis acerca de la «muerte del hombre» puede comprenderse fácilmente en esta clave: la resolución de la ciudadanía en la *Gattungswesen*, trasladando el reconocimiento de la esfera política de la existencia a la natural, esencialmente impolítica, implica que el Estado post-histórico se relaciona con el individuo en una simple e inmediata pertenencia de género. Ahora bien, *después* de la guerra, todavía en el ámbito del epistolario con Strauss, esta misma identificación entre la ciudadanía realizada y la inmediatez de la vida animal, de por sí nihilista, asumirá un significado más siniestramente perspicuo. Si el Estado universal y homogéneo no tiene más sentido como forma política (como expresión de la soberanía clásica), se justifica, en cambio, plenamente como forma

sur la force. Mais en principe il doit pouvoir s'en passer: c'est dans ce cas seulement que l'existence de l'État ne sera pas "accidentelle", que l'État pourra, en d'autres termes, durer indéfiniment. Une théorie de l'État (par opposition à la *pratique*) fait donc abstraction de la notion de "force". Or, un Pouvoir qui n'est pas fondé sur la force ne peut être fondé que sur l'Autorité», *ibid.*, p. 137.

24. Cf. L. Strauss, «Restatement on Xenophon's *Hiero*» (1954), en apéndice a A. Kojève-L. Strauss, *De la tyrannie. Hiéron de Xénophon. Tyrannie et sagesse*, Gallimard, Paris, 1983, p. 336.

bio-política: desde el momento en que el ejercicio del poder no tiene otro objetivo sino el gobierno técnico de la vida, este ejercicio se desplegará en la decisión sobre quién tiene *derecho* de formar parte del cuerpo social y quién está excluido de él. A esto se refieren claramente ya sean las alusiones violentas y nihilistas a la figura de la «salud pública» (en nombre de la cual la administración del Estado se encarga de depurar el cuerpo social de los individuos «enfermos» para preservar los «sanos»), ya sean las prácticas eugenésicas.²⁵ La idea misma de «*Mass-training and eugenics*» se justifica de hecho para Kojève sólo sobre el fundamento de la naturalización de la ciudadanía, de la «reanimalización» del hombre en el seno del Estado universal y homogéneo, del retorno a la antropología antigua (donde Nietzsche parece confundirse con Platón) como efecto de la clausura circular de la historia y de la superación de los valores (cristianos) que han subterráneamente alimentado la historia de la emancipación y de sus instituciones políticas.

Para entender correctamente esta extrema ramificación de la reflexión kojèveana es preciso sin embargo recordar que ella no se coloca en una línea de continuidad respecto del problema de la *Introduction* de pensar la ciudadanía más allá del Estado, y a sus mismas consecuencias aporéticas. Hay aquí una excedencia teórica que alude, a la luz de los sucesos bélicos, a un profundo repensamiento autocrítico acerca de los presupuestos politológicos del seminario. Explícito a partir de 1945, pero ya probablemente en funcionamiento desde 1943, o bien desde la composición del *Esbozo de una fenomenología del derecho*, este repensamiento inviste, en primer lugar, la polémica radical del lazo entre ciudadanía y Estado, que le parece a Kojève históricamente desastroso, ya que también es responsable de la dramática experiencia de las dictaduras totalitarias (ante todo, la hitleriana). Y peor aún, dicho lazo es teóricamente desastroso, porque lo que esta misma experiencia mostraba era la imposibilidad de concebir un orden mundial (el Imperio jurídico del ciudadano) a partir del presupuesto del Estado nacional, de la rela-

25. Cf. *Idem*: «Besides, “not human” can mean “animal” (or, better –automaton) as well as “God”. In the final state there naturally are no more “human beings” in our sense of historical human beings. The “healthy” automata are “satisfied” (sports, art, eroticism), and the “sick” ones get locked up. [...] The tyrant becomes an administrator, a cog in the “machine” fashioned by automata for automata». Esta conclusión le parece a Kojève «rather “classical”» (con esta excepción: que en base a la circularidad del pensamiento hegeliano, ella se vuelve verdadera sólo al final). La analogía entre el Estado final y la antropología clásica reaparece luego en la carta del 29 de septiembre de 1953 (*idem*, p. 262) en los siguientes términos: «The task of philosophy is to resolve the fundamental question regarding “human nature”. And in the connection between speaking about “ethics” and “ought” on the one hand, and about conforming to a “given” or “innate” human nature on the other. For animals, which have such a nature, are not morally “good” or “evil”, but at most healthy or sick, and wild or trained. One might therefore conclude that it is precisely ancient anthropology that would lead to mass-training and eugenics».

ción antinómica entre político e impolítico, Estado y sociedad civil, ciudadanía y humanidad. Esto equivale a decir que el salto cualitativo que debería haber conducido de la fisonomía del Estado total (de lo «político») al Imperio (el derecho), fracasa a causa de la inmediata traducción de la política en guerra, en la cual permanece genéticamente sin desarrollar todo intento moderno de afirmar, más allá de la propia matriz nacional, el valor político de los derechos del hombre y del ciudadano. La falta de un concepto político adecuado a la unidad del mundo representa, para Kojève, el acto fallido de la modernidad; es la imposibilidad de llevar a cumplimiento el proyecto, que debió desarrollarse en el tránsito de la forma-Estado a un orden meta-estatal, y que no puede asumir esa misma forma-Estado, pero tampoco se puede concebir de otro modo. Todo el diseño crítico de la *Introduction* se resuelve, por eso, en el signo de una exigencia insatisfecha. Pero esto, como se ha dicho, significará para Kojève, ante todo, la urgente necesidad de elaborar sobre otros presupuestos el fundamento ideológico del Imperio.

El marco jurídico del concepto de Imperio

En relación a los problemas discutidos, el mayor objetivo del *Esbozo de una fenomenología del derecho* consiste en el intento de procurar un criterio hermenéutico para asignar a lo impolítico (a la dimensión metaestatal de la vida pública) un estatuto positivo de pensabilidad, es decir, que no resulte definible como la simple inversión conceptual del Estado. Esto, para Kojève, significa sustancialmente tres cosas: dotar a la esfera jurídica de una realidad autónoma, originariamente independiente de la tensión conflictiva que atraviesa la forma política estatal; inscribir la posibilidad de la ciudadanía (de la *Befriedigung*) en esta misma esfera, de tal modo que su concepto no resulte genealógicamente radicado en el Estado, y no deba por eso compartir su suerte; liberar el espacio de pensabilidad de un *nomos* universal (el Imperio) tan discontinuo respecto a la historia y a la fisonomía del Estado como para suponer su ocaso definitivo. En última instancia, la neutralización de lo político mediante el derecho deja de proyectar sus efectos nihilistas sobre el pensamiento de la ciudadanía sólo si la neutralización misma se demuestra expresión de un deseo de justicia que –cooriginario a la lógica del reconocimiento– se realiza, en realidad, sólo más allá del umbral político-polémico del cual depende la forma-Estado. Entonces hay que notar, ante todo, que la composición de fondo del *Esbozo* corresponde, de hecho, al doble intento de Kelsen de oponerse ya sea a las corrientes del pensamiento jurídico que confunden el objeto puro del derecho con la política, sustituyendo inmediatamente el derecho por el valor absoluto de la justicia social, ya sea, y sobre

todo, a la peligrosa tentación de confundir la esencia del fenómeno jurídico con la cuestión de la soberanía.

El principio metodológico que Kojève comparte con la orientación formalista consiste entonces en la definición de una doctrina pura del derecho deducible de la autonomía de su mismo objeto: purificada de todo juicio de valor y de toda variable social acerca de la definición de los sujetos portadores de derechos, una situación jurídica es tal cuando una relación entre sujetos es pasible de ser regulada por la intervención coactiva de un tercero imparcial y desinteresado, que impone a los adversarios el valor positivo de una ley. Esto basta para poner fuera de juego toda noción natural del derecho: «todos los derechos existen sólo al interior del derecho del Estado, y un determinado derecho no es sino el conjunto de las prescripciones jurídicas del Estado. Es así –concluye Kojève– que Kelsen ve las cosas en nuestros días».²⁶

Pero más allá de este postulado metodológico, con igual decisión Kojève se opone al formalismo jurídico en sí mismo y a su presunción de que el significado del Estado pueda verse reducido a su ordenamiento jurídico. También frente al dramático fracaso de la *Sociedad de las naciones* en su objetivo de contener los conflictos a través de una esfera del derecho independiente del poder, al ruso le resulta del todo irreal creer que la normatividad jurídica pueda volverse eficaz, sin presuponer la superación de la esencia política de la soberanía estatal.

En tal sentido Kojève retoma ahora abiertamente los términos generales del concepto de «político» elaborado por Schmitt,²⁷ confirmando indirectamente aquella sutil afinidad con el factor polémico del reconocimiento, al cual habíamos precedentemente aludido:

Para que haya un Estado, es necesario que sean satisfechas las siguientes condiciones fundamentales: 1) que haya una sociedad cuyos miembros sean todos «amigos» y que considere «enemigo» a cualquier individuo que no sea miembro de ella; 2) que al interior de esta sociedad se pueda distinguir claramente el grupo de los «gobernantes» de todos los otros miembros, que constituyen el grupo de los «gobernados». Cada una de estas dos condiciones es necesaria, mientras que, tomadas aisladamente,

26. A. Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Gallimard, Paris, 1982; tr. it. *Linee di una fenomenologia del diritto*, Jaca Book, Milano, 1989, p. 160. De ahora en más el texto será citado con la abreviación *Linee*. Esto no impide –según Kojève– que sea legítimo distinguir entre un derecho en acto y un derecho en potencia, donde este último responde a una idea de justicia que, inclusive no teniendo eficacia, puede transformarse en derecho positivo una vez que el grupo dominante al interior de un Estado es depuesto por medio de una revolución política.

27. Para una discusión acerca de la relación Schmitt-Kojève me permito remitir a Matteo Vegetti, *Hegel e i confini dell'Occidente*, cap. IV («La fine del político e l'unità del mondo»). Véase también Carlo Galli, *Genealogia della politica*, Il Mulino, Bologna, 1996 p. 744; y Carlo Altini, «Fino alla fine del mondo moderno. La crisi della politica nelle lettere di Carl Schmitt e Alexandre Kojève», en *Filosofia politica*, XVII, n. 2, 2003, pp. 210-231.

no lo es ninguna de las dos. No hay Estado más que en el caso en que sean satisfechas ambas condiciones. Al final, el «amigo» es el «compañero de armas», y el «enemigo» el enemigo militar, que debe rendirse o morir; si no se rinde, y no resulta muerto, somos nosotros quienes morimos. Pero supongo que estas dos categorías fundamentales de la política son bien conocidas.²⁸

Como se puede ver, no sólo Kojève no renuncia de hecho a la identificación entre la esfera de la soberanía estatal y la antinomia de lo político, por esencia ajena a toda forma de mediación racional o jurídica, sino que considera también la relación misma entre gobernantes y gobernados a la manera de una «proyección, al interior de la sociedad política, de la relación política fundamental amigo/enemigo».²⁹ Va de suyo que confundir Estado y derecho (con Kelsen), o definir (con Weber) el Estado como la presencia de un «orden administrativo y jurídico», significa para Kojève desconocer la naturaleza eminentemente política del Estado, trágicamente consagrada por el imperialismo moderno:

entre los conceptos de «amigo» y «enemigo» no hay de hecho ninguna relación sino la de la recíproca exclusión (y es tal –cuando se actualiza hasta el fondo– la guerra hasta la última sangre, la guerra de exterminio), es decir la supresión de la interacción misma. Se puede decir que no existe interacción propiamente dicha entre los «amigos» por una parte y sus «enemigos» por otra. El Estado tiende a suprimir, es decir a absorber, todos los «enemigos» (guerras de exterminio y de conquista) y si no logra hacerlo, busca aislarse políticamente de ellos lo más posible (el ideal de la autarquía).³⁰

La oposición decisionista acerca del primado de la soberanía sobre el derecho, y la inversa sostenida por el positivismo jurídico, no resultan entonces simplemente incompatibles, sino más bien complementarias, en cuanto el dualismo en cuestión (el dualismo entre lo político y lo jurídico) es reconducible a una única estructura originaria, a una contradicción que surge junto al orden estatal, y que permanecerá así hasta que la forma Estado no sea históricamente superada. Prescindiendo de su contenido positivo, históricamente variable, el derecho responde de hecho a un deseo de justicia que, inscripto en el hombre en cuanto tal, «no sólo no nace de la política, sino que no puede desarrollarse más que en la neutralidad política, en un ámbito sustraído a la política».³¹

Es entonces importante subrayar que si el derecho desarrolla para Kojève una auténtica función de *katéjon* frente al aspecto polémico de lo político, esto no se debe a su contenido positivo (vinculado al poder constituyente, al interés del grupo social eventualmente dominante), sino a su intrínseca vocación para valer objeti-

28. Cf. A. Kojève, *Linee...*, *op. cit.*, p. 142.

29. *Idem*, p. 143.

30. *Idem*, p. 145.

31. *Idem*, p. 195.

vamente, para excluir la permanente posibilidad de que la relación amigo-enemigo desemboque en un conflicto público. A la neutralidad de la esfera jurídica, por definición «no comprometida» e «imparcial», le compete, por lo tanto, el deseo de perseguir un ideal de justicia que tiende desde el comienzo a mantener lo político, a traducir su origen contingente, expuesto al riesgo de un desorden absoluto y a la nada de la muerte, en un principio de orden concreto. Como para Kelsen y Weber, el Estado también es para Kojève, ante todo, una *Herrschafts Verband*, una asociación de dominio en la cual la violencia es legítima cuando subsiste un fuerte *orden* en base al cual uno debe mandar y el otro obedecer. Pero, desde el punto de vista de Kojève, justamente esta relación indisoluble entre la legitimidad objetiva del derecho y la subjetividad del poder soberano sintetiza el problema del Estado moderno: no hay Estado que no presuma una forma de legitimación jurídica interna y externa; pero, por otro lado, la validez y la eficacia del derecho está *ab origine* en conflicto con la condición política del Estado, en cuanto permanentemente expuesta al caso decisivo de la guerra (civil o no). La forma misma del Estado vuelve, a la vez, posible y contingente todo orden jurídico, desacreditando *a priori* la realización del ideal impolítico de la justicia. El concepto normativo del derecho es así meramente ideológico, si lo que le sirve de marco no es el derrumbe del monopolio político estatal. En tanto existan Estados soberanos, la tercialidad de lo jurídico está condenada a permanecer como un poder aleatorio, potencial, subalterno a la decisión soberana acerca del caso decisivo de la guerra, que suspende el uso legítimo de la fuerza: «en la práctica —escribe Kojève— la sociedad podrá ser apolítica sólo si es universal. Y entonces todas las relaciones entre sus miembros serán relaciones internas. Es decir, ninguna de estas relaciones podrá considerarse como una relación entre enemigos o como una relación propiamente política. La sociedad universal no implica, por lo tanto, Estados propiamente dichos».³²

Mientras que para Schmitt la hipótesis de una unificación de la tierra y de una pacificación universal está condenada a ser un oxímoron politológico (dado que comportaría la obliteración de lo político como tal, esto es, como factor trascendental de las relaciones políticas) y éticamente inaceptable (porque decretaría el fin de la libertad humana), para Kojève ella es ahora la premisa inderogable para la superación de la barbarie histórica surgida de la conversión imperialista de los Estados nacionales. En la óptica del *Esbozo*, el límite establecido por Schmitt se justifica por el hecho de deducir subrepticamente el concepto de «político» a partir de la forma moderna del Estado; de volver epistemológicamente normativo e imposible de trascender, lo que en realidad pertenece a un orden histórico

32. *Idem*, p. 356.

fáctico, aprehendido por lo demás a la luz de su más profunda aporía. En otras palabras, la crisis de los aparatos políticos modernos, que encuentra en la idea de lo «político» la última forma de autocomprensión y de autolegitimación, muestra su lado nihilista en la imposibilidad de pensar una forma de orden, un *nomos*, más allá de la inconfesada conversión tautológica de los conceptos de político y Estatal, y, por lo mismo, más allá de la conflictividad y la contingencia inscrita *a priori* en la matriz política del Estado. Es por consiguiente verdad, como Schmitt sostiene, que «el carácter conceptual de lo “político” implica la pluralidad de Estados [...]». Por eso mientras exista un Estado sobre la tierra, existirán siempre más Estados, y no puede existir un “Estado” mundial que comprenda toda la tierra y toda la humanidad». ³³ Como corolario de esta tesis, igualmente necesario, pareciera ser admitir la imposibilidad de concebir un Estado (como aquel perfilado en la *Introduction*) inmune a la posibilidad de la guerra. Pero justamente haciendo frente a estas dificultades, la idea de Imperio propuesta por el *Esbozo*, lejos de ser una simple modificación terminológica de los modelos precedentemente elaborados, representa en cambio el intento de superarlos a través de la idea de un orden global impolítico, encarnación de un *Jus gentium* verdaderamente universal.

El derecho imperial, basado en el principio de la equidad, es decir de la perfecta igualdad e intercambio de los individuos, permite entonces articular la pensabilidad de la época post-estatal evitando la utopía anarquista (liberal o socialista), y volviendo al mismo tiempo concebible la extinción de lo político, no simplemente como «fin» (del hombre y de la historia *tout court*), sino precisamente como tránsito a un sistema de orden cualitativamente diverso. «En otras palabras –escribe Kojève– el Imperio estará privado de los dos rasgos esenciales del Estado. No tendrá, por así decir, ningún “interés” político. Será desinteresado respecto a los ciudadanos. Y por esto podrá continuar ejercitando frente a ellos la función de Tercero jurídico». ³⁴

El significado profundamente autocrítico de este pasaje se deja plenamente aferrar a la luz de la idea de ciudadanía: «el ciudadano del Imperio –afirma ahora secamente Kojève– no será un guerrero. No será ciudadano más que en, y gracias, a su igualdad y equivalencia con todos los otros, con *todos* los otros, todos los hombres en general. Ser ciudadano no será, en consecuencia, más que ser un ser humano, en el sentido pleno y fuerte del término. Y el “estatuto” del ciudadano será el “estatuto” del ser humano en cuanto tal». ³⁵ La idea misma de humanidad y la de ciudadanía dejan de contradecirse allí donde la conmoción que

33. Cf. C. Schmitt, *Il concetto di «politico»...*, *op. cit.* pp. 137-138.

34. *Linee...*, *op. cit.*, p. 517.

35. *Ibid.*

conduce de la soberanía política a la del derecho resulta ser la realización meta-histórica de una potencialidad social que excede, desde el inicio, el uso exclusivo de la fuerza, típico del derecho estatal.³⁶ La forma-Imperio, privada de exterioridad y perfectamente juridificable, no comporta por tanto una simple *reductio ad unum*: responde a una organización federal de la justicia, donde los Estados miembros dejarán de ser sujetos soberanos, por vía de la plena subordinación del principio de autoridad, a lo jurídico en cuanto tal; será una «unión jurídica mundial», donde el derecho público internacional devendrá efectivo como derecho público *interno* (constitucional y administrativo). No hay duda de que tal idea asume como modelo el estatuto federal de las repúblicas socialistas soviéticas provisto por la constitución de 1936. Pero es quizás más relevante notar que, justamente, a la luz de la plena y transparente juridicidad del orden internacional post-estatal (i.e., del Estado universal y homogéneo *in quanto* Imperio), se vuelve legítimo pensar en un tipo normativo del derecho, próximo a la perspectiva (kantiana), detectable en el pacifismo jurídico de Kelsen. La conclusión de Kojève («en el Estado universal y homogéneo, la teoría “racionalista” del derecho coincide con la teoría “histórica” o “sociológica”») parece implícitamente reenviar al último capítulo de la *Reine Rechtslehre*, y en particular a la reflexión dedicada a la relación entre *Staat und Völkerrecht*, donde Kelsen descubre, en la tendencia jurídica moderna, el impulso dirigido a la superación de la división entre el orden internacional y el estatal, y en consecuencia la tendencia hacia una comunidad jurídica universal que debería cumplirse en un Estado mundial de la tierra.³⁷

36. Schmitt también lo había afirmado. En el plano politológico, el de «humanidad» es un pseudo-concepto: «la *humanidad* en cuanto tal no puede conducir ninguna guerra, puesto que ella no tiene enemigos, al menos en este planeta. El concepto de humanidad excluye el de enemigo, puesto que tampoco el enemigo deja de ser hombre, y en esto no hay ninguna diferencia específica»; cf. *Il concetto di «politico»...*, *op. cit.* p. 139. A su vez, Kojève no transgrede esta prescripción sino en lo que concierne a la premisa que la funda: la idea de humanidad, que no puede asumir ningún significado político, obtiene en cambio su «plenitud eidética» en la esfera del derecho. Así se neutraliza la crítica que Strauss dirige simultáneamente tanto a Schmitt como a Kojève: «cuando se dice que lo político es un carácter fundamental de la vida humana –en otras palabras, que el hombre deja de ser hombre dejando de ser político–, con esto se dice también que el hombre, dejando de ser político, deja de ser hombre (*human*)»; cf. L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, Einaudi, Torino, 1998, p. 389.

37. Cf. H. Kelsen, *Reine Rechtslehre. Einleitung in die Rechtswissenschaftliche Problematik*, Wien, F. Deuticke, 1934; tr. it. a cura di R. Treves, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino, 2000, pp. 153-154: «Todo el movimiento técnico-jurídico aquí indicado tiende en último análisis a cancelar la línea de demarcación entre derecho internacional y orden estatal, de modo que el objetivo último de la evolución jurídica real dirigida a una creciente concentración parece ser la unidad organizada de una comunidad jurídica universal, es decir, la formación de una República mundial articulada en sentido estatal, capaz de conservar la legitimidad de los Estados nacionales individuales, pero en el marco de un orden institucional y jurídico global». Cf. Ottfried Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München, Beck, 1999; tr. it. *Democrazia nell'era della globalizzazione*, Il Mulino, Bologna, 2007.

Para Kelsen, como para Kojève, tal comunidad jurídica conduciría al ocaso del dogma político de la soberanía estatal, «máximo instrumento de la ideología imperialista dirigida contra el derecho internacional». Pero a diferencia de Kelsen, para Kojève la unificación *jurídica* de la humanidad no es de por sí condición suficiente para que el derecho super-estatal exista de veras en acto, dado que la sociedad jurídica así constituida dependería todavía de los Estados individuales, y por tanto no sería ni autónoma ni estaría dotada de un poder real ejecutivo. El mismo fracaso de la *Sociedad de las naciones* es la prueba más evidente de ello. Por eso la unificación debe «estar acompañada por una unificación *política*». ³⁸ Las pocas notas dedicadas al problema en el *Esbozo* permiten creer que Kojève continuaba pensando en la necesidad de una fase revolucionaria internacional, dado que un «Estado nacional no lograría nunca ni absorber a todos sus enemigos, ni aislarse completamente». ³⁹ Hay aquí –probablemente latente– una alusión crítica a las ambiciones imperialistas del nacional-socialismo, que se volverá temática sólo a partir de 1945. Pero más allá de esto, queda bien claro que en la fase histórica en cuestión la génesis del Imperio está vinculada a la suerte de los acontecimientos bélicos, y más aún a la capacidad de la Unión Soviética de expandir su propia esfera de influencia, no ya asimilando los Estados extranjeros, sino imponiéndoles su propio derecho interno. Desde este punto de vista, el Imperio es ante todo, para Kojève, una idea regulativa, una instancia de razón solidaria con el deseo de justicia innato en el hombre; pero, en cuanto subordinado a la libertad de lo político de toda legalidad histórica y jurídica, no es ni una realidad histórica, ni una consecuencia dialécticamente necesaria. En definitiva, «hasta tanto se realice el Imperio, el derecho permanecerá relativo. Y puede también darse que el Imperio no se realice nunca. De hecho, la evolución histórica procede a través de la negación, es decir, en plena libertad, o en todo caso de modo imprevisible». ⁴⁰

En el panorama italiano, el sociólogo Perulli reconoce que las *Linee...* de Kojève se encuentran a la altura del debate actual acerca de estos mismos problemas; cf. Paolo Perulli, *Piani strategici. Governare le città europee*, Franco Angeli, Milano, 2004.

38. *Linee...*, *op. cit.*, p. 133. Kojève parece presentar contra Kelsen la misma autocritica que Kant presenta, en vía hipotética, respecto a la idea de que los Estados puedan (o deban) someterse a un derecho de las personas universales y dotado de efectivos poderes: «pero a tales leyes coactivas –se dirá– los Estados no se someterán nunca; y el proyecto de un Estado universal de los pueblos, bajo cuyo poder todos los Estados individuales deberían libremente adaptarse, para obedecer a sus leyes, por agradable que pueda sonar en la teoría de un abad *St. Pierre* o de un *Rousseau*, no vale sin embargo para la praxis; y de hecho tal proyecto ha sido siempre ridiculizado por grandes hombres de Estado, como una idea pedante e infantil salida de la escuela»; cf. Immanuel Kant, *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale in pratica* (1793) in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di Filippo Gonnelli, Laterza, Roma-Bari, 2004, p. 158.

39. *Idem*, p. 145, nota 12.

40. Cf. *Linee...*, *op. cit.*, p. 96.

La época de los Imperios

La naturaleza imprevisible de la historia se anuncia a Kojève apenas terminada la guerra, cuando la política de los bloques parece, de hecho, volver vano el proyecto de la unificación imperial de la tierra. El nuevo marco histórico presenta un conjunto de nudos teóricos que el *Esbozo* dejaba sin resolver. El primero, y quizás el más grave, concierne al pasaje de la forma Estado a la del Imperio (de lo «político» al «derecho»). Más allá de la desconfianza acerca de la posibilidad de una revolución mundial (dictada por las condiciones históricas contingentes), Kojève debe afrontar un problema más profundo: mientras la idea de Imperio permanece subordinada a lo político, ella se relaciona con la contingencia histórica como una instancia teleológica privada de efectividad, incapaz de contener los efectos de la deriva imperialista de los Estados nacionales. La conclusión problemática y abierta a la cual arriba el *Esbozo* es, en tal sentido, el espacio teórico en el cual Kojève elabora un nuevo cambio de dirección, rico en profundas consecuencias autocríticas.

Da testimonio de ello el breve texto, que permaneció inédito durante mucho tiempo, titulado *L'Empire latin*.⁴¹ El marco general de la pregunta que aquí toma forma se podría resumir en estos términos: ¿existe un *nomos* (un orden, una ley, un límite) que permita al mundo permanecer plural *sin* reproducir la dialéctica entre voluntades de potencia estatales? ¿Hay modo de pensar en una superación de lo político que no implique por eso mismo el pasaje a una sociedad post-política (es decir, post-histórica)? Para hacerlo, como veremos, será preciso analizar profundamente la reversibilidad conceptual entre lo político y el Estado, una equivalencia que sólo en el escrito citado de Kojève llega a ponerse en discusión.

A la base de esta relevante revisión teórica hay sin embargo, ante todo, una lectura de la actualidad política de indudable perspicacia. El orden mundial surgido de la segunda postguerra permite de hecho a Kojève reconocer lo que él considera que es el acontecimiento histórico más significativo desde el nacimiento del Estado moderno, i.e., la crisis global del orden estatal que preludia la génesis de inéditas formaciones imperiales post-nacionales, pero no por eso meta-políticas.

No hay duda –sostiene Kojève– de que hoy estamos asistiendo a un cambio de dirección decisivo de la historia, similar a aquel verificado al final del Medioevo. El nacimiento de la edad moderna se caracterizó por el irrefrenable proceso de progresiva eliminación de las formaciones políticas “feudales” que fragmentaban las unidades nacionales, en favor de las monarquías, es decir, de los Estados

41. Vanves, 27 de agosto de 1945. Editado por primera vez en *La Règle du Jeu*, n. 1, 1990, pp. 82-143, con el título «L'Empire latin. Esquisse d'une doctrine de la politique française»; tr. it. in A. Kojève, *Il silenzio della tirannide*, a cura di Antonio Gnoli, Adelphi, Milano, 2004.

nación. Actualmente son estos Estados-nación los que ceden inevitablemente el paso a formaciones políticas que salen de los límites nacionales y que se podrían designar con el nombre de “imperios”. Los Estados-nación, todavía omnipotentes en el siglo XIX, dejan de ser realidades *políticas*, Estados en el sentido fuerte de la palabra, del mismo modo en que dejaron de ser Estados los títulos, las ciudades, los obispados medievales. El Estado moderno, la realidad política actual, exige bases más amplias que las representadas por las naciones propiamente dichas. Para ser *políticamente* eficaz el Estado moderno debe apoyarse sobre una “vasta unión ‘imperial’ de naciones *emparentadas*”. El Estado moderno es realmente un Estado sólo si es un Imperio.⁴²

Desde perspectivas opuestas, liberalismo y socialismo han llevado a término la gloriosa historia del Estado europeo. Sobre el frente burgués-liberal, el Estado nación es deliberadamente suprimido porque, ante una economía de mercado tendencialmente universal y pacifista, resulta esencialmente inútil, por no decir dañoso. Por otro lado, el socialismo «internacionalista» ha creído «constatar que la realidad política estaba pasando de las naciones a la humanidad en cuanto tal. Si el Estado aún debía tener un sentido y una razón de ser políticos, podía tenerlos sólo a condición de darse como base el “género humano”. Puesto que la realidad política abandona las naciones y pasa a la humanidad misma, el único Estado (provisoriamente nacional) que se revelará a la larga como políticamente eficaz será aquél que tenga como fin supremo y primario englobar a toda la humanidad».⁴³

Hay que captar aquí un aspecto del discurso veladamente autocrítico: si el error político del liberalismo consiste en no saber concebir ningún *nomos* más allá del Estado-nación (en virtud de la ideología del mercado), el ideal internacionalista sostenido por el mismo Kojève en el *Esbozo* parece pecar a su vez de un ingenuo utopismo humanitario, continuando de hecho en identificar, en la negación del Estado, la premisa suficiente para la afirmación jurídica de una sociedad universal, considerada como la única realidad políticamente eficaz y racional. Además, el ideal inter-nacionalista no parece poder liberarse de la base ideológica sobre la cual se apoya la idea nacional, perpetuando su axiología a escala global. Sobre un plano general, la crítica de Kojève podría entonces acercarse a la de Heidegger, al menos cuando éste sostiene que «el nacionalismo no es superado por el simple internacionalismo, sino solamente elevado a sistema. De este modo, el nacionalismo es tan poco elevado y llevado a la *humanitas*, como poco lo es el

42. *Idem*, pp. 164-165. Jaspers retomará a su vez la cuestión, con palabras que parecen remitirse al pie de la letra a las ideas kojèveanas: «consideradas las cosas en su conjunto, manifiestamente ha pasado el tiempo de los Estados nacionales. Las modernas potencias mundiales incluyen más naciones. La nación, en el sentido de los pueblos europeos, es demasiado pequeña para ser, por sí misma, una potencia mundial»; cf. K. Jaspers, *Origine e senso...*, *op. cit.* p. 256.

43. A. Kojève, *Il silenzio della tirannide...*, *op. cit.*, p. 169.

individualismo en el colectivismo privado de historia».⁴⁴ En lo específico, sin embargo, la lectura crítica del ruso resulta políticamente más minuciosa: al igual que el liberalismo, tampoco el socialismo supo descubrir «la realidad política intermedia de los imperios, es decir de las uniones, más bien de las fusiones internacionales de *naciones emparentadas*, que constituye precisamente la realidad política actual».⁴⁵ Esto no significa, por supuesto, que la perspectiva internacionalista dirigida a la humanidad en cuanto tal sea *tout court* desmentida por la insurgencia de las nuevas formaciones imperiales (el imperio eslavo-soviético conducido por Stalin, y el anglosajón, formado por la alianza económico-política angloamericana). Significa más bien que la realidad de los imperios, dotados de un sentido políticamente irreductible a los órdenes estatales precedentes, induce a Kojève a disociar el fin del Leviatán, del fin de lo *político* como tal: el eclipse del Estado (es decir de lo político) deja ahora de coincidir con el fin de la historia (como quería Marx), y por tanto no comporta aquella conmoción «milagrosa» (denunciada por Kelsen y Schmitt) que debería haber conducido al advenimiento de la humanidad; «antes de encarnarse en la humanidad, el *Weltgeist* hegeliano, que ha abandonado las naciones, reside en los imperios».⁴⁶

Formulado en estos términos, el concepto de «imperio» parece remitir inevitablemente a la teoría de los «Grandes Espacios» con la cual Schmitt había ya intentado poner en orden la crisis del Estado moderno. Pero sobre esta fácil asimilación es necesario proceder con cautela. Es ante todo verdad que para ambos la metamorfosis del Estado lo lleva a superar los rígidos límites de la jurisdicción territorial y a dotarse de un nuevo orden espacial: «son imperios en tal sentido –escribe Schmitt– aquellas potencias hegemónicas y preponderantes, cuya influencia política se irradia sobre un determinado “gran espacio” y que, por principio, excluyen de este último la intervención de potencias extranjeras».⁴⁷ Pero lo que está todavía en el centro del análisis de Schmitt es la posibilidad de fundar jurídicamente la figura del *Reich*, contra las aspiraciones imperiales del occidente liberal-democrático y del oriente bolchevique, asociadas por la voluntad de «saltar de la superada vieja idea de Estado, a un derecho mundial».⁴⁸ En esta doble oposición, el *Reich* se distingue de la idea soviética de *Imperium* y de la liberal de *Empire*, en cuanto sólidamente centrado sobre un principio nacional y sobre la

44. M. Heidegger, *Segnavia* (1976) tr. it. Adepfi, Milano, 1987, a cura di Franco Volpi, p. 294. [*Wegmarken*, 1967; 1978 segunda edición, ampliada].

45. *Idem*, p. 170.

46. *Ibid.*

47. C. Schmitt, *Il concetto di imperio nel diritto internazionale*, Biblioteca dell'INCF, Roma, 1941, p. 71.

48. *Idem*, p. 91.

idea nacionalista de pueblo. Justamente sobre este punto decisivo las respectivas visiones de Schmitt y Kojève parecen entrar en conflicto: el ideal nacionalista que anima el concepto schmittiano de imperio le parece a Kojève un truismo politológico, más que un error ideológico. El proyecto en base al cual Schmitt acuñó el concepto de imperio, pertenece –para él– enteramente a la forma Estado moderna, y no da un paso más allá de las aporías que llevaron al orden político europeo a su crisis bélica, «*el último acto de la gran tragedia interpretada en los últimos cinco siglos por los Estados nacionales*». ⁴⁹ Precisamente bajo esta luz, el Tercer Reich aparece ahora a Kojève como la dramática y anacrónica reedición de la desastrosa experiencia del imperialismo napoleónico. La paradoja fundamental del *Empire-building* fue que la universalidad perseguida por su modelo (el sueño de la *fraternité universelle* y de la paz perpetua) era inseparable del ideal nacional (del expansionismo de la *Grande Nation*), una contradicción que volvía de hecho imposible la creación duradera de un Imperio capaz de una síntesis con otras entidades políticas (diferentes por estirpe, raza, cultura), en la cual reside la condición de homogeneidad y de igualdad del nuevo ente político.

Ahora bien, en el progresivo afirmarse de aquel principio de nacionalidad, del cual el imperialismo napoleónico fue el indudable factor genético, reside para Kojève la catástrofe de toda ambición imperial moderna, comenzando por la hitleriana:

Es de hecho evidente que el slogan hitleriano «Ein Reich, ein Volk, ein Führer» no es sino una –por otro lado pésima– traducción al alemán de la consigna de la Revolución francesa «La République une et indivisible». Y se podría afirmar que el «*Führer*» no es otro que un Robespierre alemán, es decir anacrónico, el cual –*habiendo sabido controlar el propio Termidor*– ha podido emprender él mismo la acción realizadora napoleónica. De donde Hitler ha revelado muy bien el núcleo y el motor del propio pensamiento político, poniéndose a la cabeza de un movimiento denominado «nacional-socialismo», que se opone conscientemente tanto al «imperial-socialismo» soviético, cuanto al «imperial-capitalismo» anglosajón. En general, el Tercer Reich era, sin ninguna duda, un Estado nacional en el sentido propio y preciso del término: un Estado que, por una parte, tenía como fin la realización de todas las posibilidades políticas nacionales y, por otra, quería utilizar *solamente* la potencia de la nación alemana, poniéndose conscientemente, en cuanto Estado, los límites (étnicos) de esta última. En consecuencia, este Estado-nación «ideal» ha perdido su guerra política decisiva. ⁵⁰

La claridad de estas tesis (retomadas casi al pie de la letra en una misiva dirigida a Schmitt en 1955) ⁵¹ deja fácilmente entender la distancia definitiva de Kojève res-

49. Cf. A. Kojève, *Il silenzio della tirannide...*, op. cit., p. 168.

50. *Idem*, pp. 166-167. Sólo un año más tarde, en el prefacio a *Irradiaciones*, Jünger observará a su vez que la derrota de Alemania es la derrota de los Estados nacionales (y el concepto de nación elaborado por la Revolución francesa). De aquí deriva, como Kojève, la urgencia histórica de constituir una Europa unida como tercera fuerza entre las super potencias mundiales de la URSS y de los Estados Unidos.

51. Cf. *Der Briefwechsel Kojève-Schmitt*, op. cit., pp. 100-124; tr. it. *Carteggio...*, op. cit., pp. 185-207. «En conclusión –escribe Kojève–, y en último análisis, Hitler ha sido sólo una “reedición ampliada

pecto de la construcción teórica de la *Introduction*, así como también la fundamental diferencia que lo opone al concepto schmittiano de *Grossraum*. El imperio en sentido schmittiano es una institución *de lo* político, un instrumento imperialista tendiente a salvaguardar la energía decisional que el orden estatal clásico ha perdido. El imperio en el cual piensa Kojève parece, en cambio, referirse idealmente al concepto de iconografías regionales de Gottmann. Para garantizar la pluralidad y la autonomía discreta entre los imperios, no se recurre a una vocación nacionalista, sino a la diferencia entre concepciones del mundo irreductibles, en tanto expresión de diferentes religiones, tradiciones, estilos de vida y organizaciones sociales. Los espacios imperiales kojèveanos son por eso auténticas polaridades culturales, no voluntades hegemónicas contrapuestas. En esta idea se inserta el proyecto de una Europa (el «imperio latino») entendida como fuerza equilibrante, alternativa ya sea al paradigma liberal del Commonwealth («fundado sobre grandes *trusts* autónomos y sobre la desocupación difundida»),⁵² ya sea al «estatismo» nivelador y de algún modo «bárbaro» de la Unión Soviética (el cual no tiene nada que ver con el «comunismo», como Kojève no duda ahora en reconocer). Se trata entonces de dar vida a una asociación inédita, pacífica y sintética, con Francia investida en el rol de *primum inter pares*, pero a riesgo de renunciar a la armadura ideológica del nacionalismo que ella misma ha inventado.⁵³ A «una unión internacional de naciones emparentadas», comprendidas Francia, Italia, España (pero no así Inglaterra, dado su equívoco lazo geo-político con los Estados Unidos, ni tampoco Alemania, destinada a su vez a alinearse a la política anglo-americana) fundada sobre una afinidad «de lengua, de civilización, de “mentalidad” general o, como también se dice, de “clima”». ⁵⁴ Y, ante todo, sobre la comunión religiosa, en la cual se resumen todos estos aspectos: el imperio latino deberá tener en su base la fe católica (aun cuando laicizada o también anticlerical) así como el protestantismo sostiene, de hecho, (weberia-

y corregida” de Napoleón (“La République une et indivisible”= “Ein Land, ein Volk, ein Führer”). [...] Ahora bien, todo esto ha sido superfluo, dado que Napoleón había hecho, en *su* época, justamente como Hitler. ¡Pero desgraciadamente ha pensado de nuevo en ello con 150 años de retardo! Así la segunda guerra “total” no ha aportado nada *sustancialmente* nuevo», p. 189.

52. Cf. A. Kojève, *Il silenzio della tirannide...*, *op. cit.*, p. 187.

53. Lo que vuelve particularmente actual y fecunda la idea de Imperio de Kojève es, según la opinión de Massimo Cacciari, justamente aquel rasgo «anti-schmittiano» que nos permite imaginar la posibilidad de una globalización articulada por polaridades concretas. Se trata entonces de pensar las individualidades histórico-culturales, ajenas ya sea a la voluntad de potencia estatal, ya sea a la idea de un Estado mundial (en forma autoritaria-centralista o federal), ya sea, finalmente, a la utopía de un derecho internacional abstraído de toda institución políticamente global; cf. M. Cacciari, «Ancora sull'idea di imperio», *Micromega*, 2002, n. 4, pp. 185-196.

54. *Idem*, p. 182.

namente) el desarrollo social y civil del bloque germano-anglosajón, y la Iglesia ortodoxa rusa el universo eslavo-soviético.

Más allá de los límites histórico-conceptuales del Estado, la unidad política imperial no parece, desde este punto de vista, poder emanciparse del principio axiológico más profundo del *Jus publicum europeum*. Aquel principio –*cuius regio eius religio*– continúa de hecho proporcionando a lo político su instancia ordenadora, permitiendo a los imperios agregar su propia identidad en torno a su elemento religioso propio. Todo esto no significa, sin embargo, una renuncia a considerar el evento de un Imperio mundial como posible e incluso deseable. Para Kojève, como más tarde para Jünger, la perspectiva de un *mundus tripartitus* no se opone a la exigencia de la unificación de la tierra en vista de una paz mundial,⁵⁵ sino más bien la prepara. El problema más profundo es, sin embargo, que el advenimiento del Imperio trasciende tan radicalmente el horizonte histórico-político de los imperios como para suspender todo juicio acerca de su forma y su contenido jurídico. Para superar este abismo representativo, y alcanzar mediatamente las condiciones de pensabilidad de la unidad del género humano, no disponemos –para Kojève– más que del material simbólico conservado en la vocación auténticamente imperial de la iglesia cristiana; en la convicción, aprobada por la reforma gregoriana, de que la Iglesia esté encargada de incluir a la humanidad entera en una sola sociedad, aniquilando la soberanía de todos los Estados: «en cierta medida, se vuelve a la época de Gregorio VII, con esta diferencia, sin embargo: de ahora en más la Iglesia tendrá que ver, sobre el plano político, no con un imperio prenatal, sino con un imperio postnatal. Y esto cambia completamente la situación, incluso exigiendo de nuevo un comportamiento y una decisión inspirados en una visión “total”».⁵⁶

Este evidente «maquiavelismo» le sirve a Kojève para compensar la falta de un instrumento dialéctico capaz de elevar la realidad política contingente al concepto de Imperio, cuyo pensamiento no es deducible ni de la visión nacional-global (necesariamente imperialista) ni de la perspectiva (necesariamente pluralista, y tendencialmente pacifista) de los imperios. Pero al mismo tiempo se reconecta con una concepción escatológica ya presente en su interpretación secularizada de la *Fenomenología*, y luego siempre confirmada. Es un emblemático testimo-

55. Cf. E. Jünger, *Lo Stato mondiale della terra* (1960), tr. it. Guanda, Parma, 1998, p. 32: «La perspectiva de un Estado mundial –escribe Jünger en abierta polémica con Schmitt– es muy verosímil, su avance es anunciado por una serie de signos premonitorios y, en vista de una paz mundial, es más esperable una nueva división del poder, incluso en el marco de un *mundus tripartitus*, como a veces emerge de las previsiones de los observadores más agudos».

56. Cf. A. Kojève, *Il silenzio della tirannide...*, op. cit., p. 207.

nio de ello la conclusión del ensayo *Tiranía y sabiduría*, donde, acogiendo sin problema la crítica de Löwith a la raíz mesiánica de la filosofía de la historia marxista, Kojève reivindica la matriz paulina de la idea de Imperio. Y esto no sólo por cuanto atañe a la idea revolucionaria de una Iglesia universal y homogénea,⁵⁷ sostenida por la nueva antropología de la conversión y por la idea de una igualdad social trascendente a la lógica de la pertenencia, sino más todavía por la reserva escatológica que golpea a lo político como tal. Kojève es quizás, desde este punto de vista, el último heredero de Maquiavelo, en su intento de evocar al Estado universal y homogéneo como la potencia capaz de declinar la *auctoritas* sobre la *potestas*, de reconducir la primera (que el pensamiento teológico reivindicaba para sí) a la segunda.⁵⁸ Pero es en este intento que el experimento mental del fin de la historia, ya en la *Introduction*, había mostrado su fracaso: pues si es mera *potestas*, como Strauss le reprueba, el Estado final podrá ser acaso legítimo, pero continuará siendo un ente político variable, históricamente accidental y potencialmente «polémico». Esta misma reserva escatológica reaparece también en relación a la fase en que se encuentra el pensamiento en cuestión, revelando la profunda complicidad de Kojève con la tradición cristiana, que él mismo hace remontar a la doctrina de Pablo. Porque si, por un lado, la vocación global de la iglesia parece exigir «una colaboración prolongada con una realidad política imperial y latina», por otro lado el sentido último confiado a su misión es el de «recordar constantemente al imperio que él no representará sino una etapa de la evolución histórica, destinada un día a ser superada. En otras palabras, debería vigilar a fin de que el imperio no se congele en sus límites imperiales, del mismo modo en que las naciones se han congelado en los suyos, dejando luego a las guerras la tarea de hacerlos explotar».⁵⁹ La potencia sintética del cristianismo es evocada contra el estadio histórico de los imperios, pero con un objetivo claramente instrumental que consiste en abrir en su interior la posibilidad (históricamente indeterminada) de un orden irreligioso capaz de «eliminar definitivamente los conflictos políticos, económicos y sociales».

57. Cf. A. Kojève, «Tirannia e Saggazza» (1950), en *Idem...*, *op. cit.* p. 62: «Pero lo que ha resistido a la prueba de la historia conservándose hasta nuestros días, no es ni la *teocracia* musulmana, ni el *Sacro Imperio Romano* y tampoco el poder secular del Papa, sino la *Iglesia* universal, que es algo muy diferente de un *Estado* propiamente dicho».

58. Evidentemente el problema remite nuevamente a las reflexiones conducidas por Kojève en *La notion de l'autorité*, *op. cit.*

59. Cf. A. Kojève, *Il silenzio della tirannide...*, *op. cit.*, p. 209.

Epílogo sin fin

La última fase del pensamiento político de Kojève, reconocible en su epistolario con Schmitt, parece marcada por un fuerte nihilismo y por la renuncia a considerar practicable todo orden político precedentemente elaborado. Bajo la fuerte influencia del escrito schmittiano *Nehmen/Teilen/Weiden*⁶⁰ (pero quizás todavía más por el ensayo *La época de las neutralizaciones y de las despolitizaciones*), Kojève constata la decadencia de la noción misma de soberanía, su impotencia para dar lugar a órdenes políticos ideológicamente alternativos y a auténticos procesos decisionales. Cuando ya hacía tiempo que era un alto funcionario del Estado francés, Kojève se dirige a Schmitt con acentos que no dejan dudas al respecto:

Cuando, apenas terminada la guerra, ingresé como funcionario (comercio exterior = “política exterior”) en el moderno “Estado” democrático, consideraba (¡desde hacía años!) que en realidad no existía ya ningún Estado. Parlamento [*Parlament*] y gobierno (o sea los productos *políticos* del pasado) se contrabalancean con tal perfección, que ninguno de los dos puede decidir [*entscheiden*], deliberar [*beschließen*] o simplemente hacer algo. Y gracias a esta recíproca “neutralización” de lo político, la administración ha podido cumplir sin problemas su propio trabajo; en primer lugar “administrar” (=organizar la “producción originaria” [*Weiden*], para usar vuestra terminología). Ciertamente existe todavía un cierto tipo de “política exterior”. Pero, por el contrario, no existe más la *política* interior: todos quieren la misma cosa, es decir nada; de hecho están fundamentalmente *sosegados* [*zufrieden*], aunque no satisfechos [*befriedigt*] (y la *elite más insatisfecha* es una *elite* revolucionaria, es decir poder político, sólo si la masa *no* está *sosegada*). Sin embargo, a esta política interna le ha quedado sólo un objetivo: eliminar la Política (=guerra) del mundo.⁶¹

La distinción *Befriedigung* y *Zufriedigung* (sobre la cual ya nos hemos precedentemente detenido) alude aquí a una transformación histórico-antropológica que tiende a desactivar (al Este como al Oeste) la sintaxis política del reconocimiento (y de la ciudadanía), sin comportar ningún cambio político evidente. El vacío dejado por lo político es rápidamente reemplazado por la *ratio oeconomica* y por el sistema administrativo, los cuales se arrojan de hecho el monopolio de las decisiones. La dominación se vuelve del todo inmanente a la razón técnico-económica de la producción y de la división de los recursos: el *nomos* de la tierra se reduce a la esfera del *Teilen*, a los diversos «modos» de programar la redistribución social de la riqueza. Pero el dominio planetario de esta lógica no merece,

60. Cf. C. Schmitt, «Nehmen/Teilen/Weiden. Ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial und Wirtschaftsordnung vom Nomos her richtig zu stellen», en *Gemeinschaft und Politik*, I, 1953, n. 3, pp. 18-27; tr. it. «Appropriazione/Divisione/Produzione: Un tentativo di fissare correttamente i fondamenti di ogni ordinamento economico-sociale a partire dal “nomos”», in C. Schmitt, *Le categorie del «politico»*, op. cit., pp. 295-309. Kojève conocía el texto desde su primera edición.

61. A. Kojève, *Carteggio...*, op. cit., p. 190 (carta del 16 de mayo de 1955).

para Kojève, el nombre de Imperio. No porque eluda, y así excluya, la esfera decisional de la soberanía estatal (cosa que valdría también en el caso del Imperio), sino porque la dimensión económica del *nomos*, prevaleciendo definitivamente sobre lo político, recubriéndolo, neutraliza las mismas ideas de *hegemonía* y de *imperium* en lo que contienen de más específico: la creación de un orden que domine toda soberanía determinada, pero no su principio. Con esto, de todos modos, desaparece también la idea regulativa de un derecho universal (del cual la soberanía imperial es custodia), sin la cual la imagen del Imperio no merece ni siquiera ser evocada. Y de hecho Kojève, en su diálogo con Schmitt, se cuida de hacer referencia a ello.

Para decirlo con las categorías del *Esbozo*, se podría concluir que el ideal de un universalismo igualitario es sustituido por la lógica burguesa que tiende a convertir el reconocimiento en intercambio. Lo económico triunfa, en un cierto sentido, allí donde lo político ha fracasado: la historia, que no puede concluirse en la lógica de la igualdad (política), puede en cambio resolverse en la de la equivalencia (económica). Como, sin embargo, la tendencial exclusión de la guerra no significa la paz (los conflictos pueden proseguir indefinidamente, pero bajo otra forma), esta conclusión no significa, de hecho, un cumplimiento: fin y cumplimiento (*Ende* y *Vollendung*) se disocian,⁶² exactamente como sucede entre los términos *Befriedigung* y *Zufriedigung*.

Por otro lado, esta tesis no otorga valor a la utopía del mercado global, ni es legítimo deducir que entonces «las cosas se administran por sí solas»,⁶³ como Schmitt parece entender. Para Kojève se trata de realizar el aspecto inactual de toda propuesta política tradicional (comprendida la relativa a los imperios) y de promover aquellas políticas económicas (de corte fordista) que, por heterogénesis de los fines, se enfrentan a las nuevas disparidades sociales, que el capitalismo produce a escala global. El primer aspecto es fácilmente comprensible: si el dualismo generado por la Guerra Fría es en realidad una aparente contraposición ideológica (dado que el plano de la competición admitido por los adversarios es sólo el económico-productivo), y si es también verdad que la Unión Soviética y los Estados Unidos se proponen en realidad perseguir, con diversas estrategias, un idéntico objetivo (el «*homogenes Verteilen*», la repartición homogénea de la riqueza social producida), entonces esta convergencia final vuelve obsoleto también el paradigma pluralista de los imperios.⁶⁴ Mientras Schmitt no renuncia a recu-

62. Sobre tal cuestión véase G. Agamben, *Homo sacer*, Einaudi, Torino, 1995, pp. 70-71.

63. Cf. C. Schmitt, *Appropriazione/Divisione/Produzione...*, op. cit., p. 312

64. Kojève anticipa así en algunos puntos decisivos el diagnóstico sobre la «similitud de los dos *partners* colosales», propuesta por Jünger en *El Estado mundial*. Idéntica a la de Kojève es en cam-

rrir a una próxima fase histórica en la cual los *magni hominis* –ahora «*majores homines*»– resurgirán como auténticas potencias políticas en conflicto por el control y la planificación [*Planungs-Raum*] de los «grandes espacios», superando la aparente neutralidad de la técnica, y desconociendo aquella tendencial convergencia que convertiría a la tierra en una unidad planificable, por su parte Kojève ni siquiera menciona a su amigo la reflexión que le había dedicado al tema de los imperios. Para él es ahora evidente que la verdadera antinomia no pasa ya entre Oriente y Occidente, sino entre el Norte y el Sur del planeta, es decir entre las regiones industrializadas y las subdesarrolladas. El nuevo *nomos* de la tierra (Kojève lo nota con extraordinaria agudeza, y Schmitt estará obligado a seguirlo en este punto) se anuncia entonces en el programa para la reconstrucción de los países europeos y para el desarrollo de los países atrasados, aprobado por el artículo 4 de la doctrina Truman de 1949 (precursor del famoso plan Marshall). Aquí emerge de hecho (conscientemente o no) el principio revolucionario que por un lado establece la diferencia entre países desarrollados y atrasados en cuanto categoría política, y por el otro sustituye a las tradicionales políticas de conquista y explotación con una nueva estrategia, interesada en incorporar los territorios coloniales en el mercado de cambio, dotándolos de los medios suficientes para el desarrollo.⁶⁵

bio la posición de Bataille: «Stalin ha muerto sin darse cuenta de la división del mundo en dos mitades homólogas, mucho más cercana una a la otra de lo que pensase y de lo que la mayoría piensa hoy. Olvidó el hecho de que los mecanismos económicos de estas dos mitades eran similares, y no vio que su oposición concernía esencialmente a la pobreza y a la riqueza»; cf. Georges Bataille, *La sovranità...*, *op. cit.* p. 145. Finalmente hay que notar la singular coincidencia de las tesis sostenidas por Kojève respecto del análisis realizado por Marcuse en *El fin de la utopía*. Aquí de hecho Marcuse llegará a reconocer «una colaboración, tan importante como la determinada por una *Realpolitik*, entre los Estados Unidos y la Unión Soviética, una colaboración que no parece conciliable con una posición teórica marxista, en cuanto refleja una convergencia de intereses por parte de los países ricos (en oposición a los pobres) de unir los dos grandes Estados más allá de toda diferencia entre sociedad capitalista y sociedad socialista»; Herbert Marcuse, *La fine dell'utopia* (1967), tr. it. Laterza, Roma-Bari, 1969, p. 82.

65. Frente a esta tesis, detrás de la cual se oculta el espectro de un mercado global integrado, desmaterializado, y potencialmente anárquico, Schmitt reivindica una vez más el rol de *kath'ejon* que concierne a las instituciones (aquí también al Estado): «El artículo 4 de la doctrina Truman del 20 de enero de 1949 ha creado la diferencia entre las áreas industriales desarrolladas y las no desarrolladas. En esto Alexandre Kojève pudo entrever el nuevo *Nomos* de la Tierra. En vista de tal realidad nosotros no debemos ceder a un idealismo suprahistórico, y no podemos hacer del Estado una cuestión ideológica. Es por eso diferente cuando, con pleno conocimiento de esta situación, nosotros intentamos frenar los factores de aceleración voluntarios o involuntarios que conducen hacia una abismal y completa funcionalización, y buscamos salvar las instituciones, las cuales pueden todavía ser portadoras de una sustancia y continuidad histórica»; C. Schmitt, «Staat als konkreter, angeschiedliche Epoche Begriff», in *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, Duncker & Humboldt, Berlin, 1958, p. 385. Es necesario sin embargo recordar aquí también el efectivo aporte de Kojève al marco teórico por él mismo delineado. Aludo en primer lugar a su acción política en el ámbito del OCEC (desarrollada entre 1945

La conferencia del 16 de enero de 1957, pronunciada por Kojève, por invitación de Schmitt, en el Rhein-Ruhr-Klub de Dusseldorf, será la ocasión para explicar esta tesis. Con el título *El colonialismo en perspectiva europea*⁶⁶ Kojève intenta, ante todo, denunciar la fase histórica en la cual la contradicción clásica entre dueños de los medios de producción y proletariado, corregida en los países desarrollados por las políticas fordistas, se tradujo en la nueva y siempre más dramática disparidad económica, generada por el capitalismo colonial, entre la minoría euroamericana y la mayoría afroasiática. Dado que esta contradicción de clase atraviesa toda la economía global, amenazando su estabilidad, la eliminación o la transformación del colonialismo económico representa entonces, antes incluso que un principio humanitario, «una cuestión de vida o de muerte para el mundo occidental». La solución que Kojève considera más realista es aquella (en parte ya llevada a cabo por Francia e Inglaterra, pero irresponsablemente rechazada por los Estados Unidos) de una nueva política de inversiones (de tipo «fordista») a efectuar en los países en vías de desarrollo. Kojève bautiza esta política con el nombre *Gebende Kolonialismus* para subrayar su carácter inédito, como demuestra el hecho de que la noción misma de *Geben* resulta irreductible al triple significado del *nomos* schmittiano. «Recientemente –escribe Kojève– en uno de los artículos más brillantes que haya alguna vez leído, aprendí que el “*nomos* antiguo tiene una triple raíz: la de la *apropiación*, la de la *división* y la de la *pastura*, es decir del consumo”. Raíces seguramente muy profundas y sólidas. Sin embargo los griegos antiguos no sabían que el *nomos* moderno tiene también una cuarta raíz, quizás central: la raíz del *don*».⁶⁷

En tal sentido es una hipótesis sugestiva, pero no documentable, que Kojève pueda haber tenido presentes las investigaciones de Mauss sobre el tema del don, y más en particular el intento de justificar las políticas asistenciales a través de categorías antropológicas que confinan con el tema del reconocimiento. En todo caso, el aspecto que el *Geben* comparte con la lógica del don (lógica que Kojève analiza en el *Esbozo* justamente en referencia al reconocimiento hegeliano)⁶⁸ es el de

y 1968) para la distribución de los financiamientos concedidos por el plan Marshall. Kojève ocupará además una posición de relevancia en los acuerdos de Evian para la resolución de la cuestión argelina. Cf. Dominique Auffret, *Alexandre Kojève*, Grasset, Paris, 1990, pp. 310-311.

66. Cf. A. Kojève, *Kolonialismus in europäischer Sicht*, in Piet Tommissen (Hg.), *Schmittiana...*, *op. cit.*, pp. 126-143.

67. *Idem*, p. 138.

68. Cf. A. Kojève, *Linee...*, *op. cit.* p. 500: «El *Potlatch* es un don. Ahora bien, en la sociedad aristocrática, el don no tiene sentido más que si se considera que establece o reestablece la igualdad entre el donante y el donado». Kojève está dispuesto a considerar al fenómeno como un elemento integrante del derecho del Imperio. La referencia bibliográfica no se dirige a Mauss, sino a la investigación de su

no ser, de hecho, desinteresado, sino más bien cómplice del principio de toda economía de cambio, es decir, que cada uno tenga algo para cambiar. Por una suerte de heterogénesis de los fines, el fin de la historia y el fin del dominio capitalista (en sentido clásico) volverían así a coincidir. Pero esto ocurriría sobre el lado opuesto al delineado en la *Introduction*, donde se rechaza toda consideración economicista en virtud del primado de lo político. Este cambio es veladamente remarcado por Kojève con la provocación sarcástica que identifica en Henry Ford «al único gran marxista auténtico y *ortodoxo* del siglo XX». En todo caso, inmune al gusto de la provocación teórica, Schmitt ve allí sólo la última y quizás más radical profesión de fe en la utopía de la técnica (y de la producción global) que une el liberalismo progresista con el socialismo marxista. En el apéndice añadido a la edición de 1958 de *Nehmen/Teilen/Weiden* considera oportuno recordarle a Kojève «que no puede haber ningún hombre capaz de dar lo que, de un modo u otro, no haya tomado. Sólo un Dios, que cree al mundo de la nada, puede dar sin tomar, e incluso él sólo en el ámbito del mundo por él creado a partir de aquella nada».⁶⁹ Ésta no es, sin embargo, la única reacción de Schmitt, y acaso ni siquiera la más profunda. Por el contrario, en la conferencia *El orden del mundo después de la Segunda Guerra mundial* (1962) reconoce que la cuestión de fondo que señaló Kojève es el problema determinante del nuevo *nomos* sobre la tierra:

si se me pregunta ahora, en este sentido del término *nomos*, cuál es, hoy día, el *nomos* de la tierra, puedo responder claramente: es la división de la tierra en regiones industrialmente desarrolladas y subdesarrolladas, junto con la cuestión inmediata de quién ayuda al desarrollo y, por otro lado, quién acepta, y de quién, ayuda para el desarrollo. Esta distribución es hoy la verdadera “forma” de la tierra. Su gran fuente documental es el artículo 4 de la doctrina Truman.⁷⁰

Es esta una conclusión que, sin embargo, da la razón a Kojève solamente a medias. Si de hecho es verdad que el nuevo espacio global se presenta como un escenario de competición a-política, «puramente comercial, para el progreso de la humanidad»,⁷¹ por otro lado este espacio global es, para Schmitt, un auténtico campo de batalla político por el control de las áreas subordinadas del planeta. Encontrar en los escritos de Kojève una réplica explícita a esta fácil objeción (reelaborada en diversas claves, pero invariablemente dirigida a denunciar el carácter meramente ideológico de los procesos de neutralización económica del *nomos*), es empresa

alumno Georges Davy titulada *La foi jurée. Étude sociologique du problème du contrat. La formation du lien contractuel*, Alcan, Paris, 1922.

69. C. Schmitt, *Le categorie del «politico»...*, *op. cit.*, p. 311.

70. C. Schmitt, *El orden del mundo después de la Segunda Guerra mundial*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1962, p. 33.

71. *Idem*, p. 34.

vana. Y no hay duda sobre el hecho de que tal laguna vuelve muy débil su última posición teórica. Lo que se puede decir en su defensa es únicamente que el tránsito del primado de lo político al de lo económico no se reduce, para Kojève, a un disfraz ideológico, detrás del cual obraría ocultamente la misma lógica. Cuando, de hecho, el Estado (la Administración) asume la forma de una asociación económica, imita también su racionalidad. Puede luego dar vida a toda clase de *competición*, pero no al *conflicto* político en sentido propio (irreducible a toda explicación de tipo economicista, dado su lazo con la dinámica del reconocimiento).⁷²

Por otro lado, la convergencia final entre los Estados Unidos y la Unión Soviética, confirmada con amargo desencanto en la nota añadida a la *Introduction* de 1968, vuelve vano también el principio *cujus regio ejus oeconomia*, que asignaba al fin de la historia su carácter incierto. La homologación entre el estilo de vida chino-soviético y el americano dejaría incluso prever, siempre según la famosa «Nota añadida», el triunfo planetario del *American way of life*, «desde el momento en que la actual presencia de los Estados Unidos en el Mundo prefigura el futuro “eterno presente” de toda la humanidad».⁷³ Expresión de un «barroquismo a veces genial, con frecuencia ingenuamente farsesco»,⁷⁴ esta tesis no merece quizás ni siquiera la sofisticada exégesis que Derrida le ha dedicado. Tal vez vale la pena recordar que esta última teratología del espíritu se reconecta con la antigua doctrina de la reanimalización del hombre en el fin de la historia: se puede leer allí la caricatura farsesca de la completa despoltización de las sociedades humanas, la imposibilidad para los hombres de asumir un destino histórico que los trascienda y mediante el cual puedan trascenderse («el hombre –escribe Kojève– es la *enfermedad* mortal del animal»,⁷⁵ y el Espíritu «un animal enfermo y mortal que se trasciende en el tiempo»)⁷⁶ Aunque también, más profundamente, el momento en el

72. Es por tanto probable que, si hubiese estado todavía vivo, Kojève habría acogido favorablemente cuanto Schmitt escribe, con amarga desilusión, y una fuerte veta polémica, en el prólogo al *Concepto de lo «político»* de 1971: «el progreso actual no tiene más tiempo ni paciencia. Remite al futuro e induce expectativas crecientes, que luego supera con expectativas siempre más grandes. Pero su expectativa política llega al fin mismo de todo lo “político”. La humanidad es entendida como una sociedad unitaria, sustancialmente pacificada: los enemigos no existen más; ellos se transforman en *partners* conflictuales»; cf. C. Schmitt, *Le categorie del «politico»...*, *op. cit.*, p. 25. Más tarde Jünger sostendrá a su vez que «la falta de un enemigo, de una fuerza opuesta de igual intensidad, es la razón por la cual, tarde o temprano, deberá darse la situación del Estado mundial»; E. Jünger, *I prossimi titani*, a cura di Franco Volpi e Antonio Gnoli, Adelphi, 1997, p. 70

73. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel...*, *op. cit.*, p. 543.

74. Cf. Jacques Derrida, *Spettri di Marx*, tr. it. Cortina, Milano, 1994, p. 93.

75. Cf. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel...*, *op. cit.*, p. 687.

76. *Idem*, p. 688. Sobre el marco de estas consideraciones, cf. Giorgio Agamben, *L'aperto*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002, pp. 16-20 y 78-80.

cual el signo ontológico de esta «enfermedad» (productor de todos los universales humanos y sociales) es finalmente asumido como tal: como una patología de la historia natural del hombre, a erradicar con los medios de la moderna *oeconomia*. Y esto es del todo consecuente, justamente porque la economía no reconoce en el hombre otra realidad que la existencia natural subjetiva (para decirlo con Hegel), inmersa en la esfera de las necesidades. Por eso ella llega allí donde el derecho no podía: puede alimentar y reproducir al género humano post-histórico como un campo de pasturas; incluso, con toda seguridad, según los estándares de producción y consumo del fordismo americano.

El último disfraz del espectro chino de Nietzsche, el *American way of life* vuelve a anunciar la clausura distópica de la historia bajo la forma de la satisfacción de las masas embrutecidas en la seguridad del bienestar. Pero en este sentido conviene todavía agregar dos observaciones finales. La primera concierne justamente al *exkursus* de la *Introduction* sobre *La gaya ciencia* de Nietzsche. Es oportuno notar que aquí Kojève no se limitaba a la frase precedentemente citada. Poco más adelante añadía: «De donde Nietzsche ha seriamente considerado la posibilidad de que el ideal que él llamaba “chino” se volviese *universal*. Cosa que no parece absurda: es posible, *si uno no se opone a ella*».⁷⁷ En efecto, en los treinta años que separan estas citas (pertenecientes al curso de 1938-1939) de la *Nota añadida*, Kojève nunca dejó de buscar formas de oposición (política) y de resistencia (antropológica) a tal ideal. Es también verdad que el tenor de la *Nota* parece signado por una cínica desilusión (enmascarada por un «realismo político» condimentado por el gusto de la provocación). Sin embargo, es preciso notar que si el modelo del bienestar americano *preconiza* el fin, esto quiere decir que tal fin no es todavía actual (no lo es, por ejemplo, para Europa, la cual evidentemente no atravesó todavía el umbral del nihilismo cumplido, y en este «no todavía» juega, quizás, su suerte). En todo caso, el acento iría puesto sobre la inexorabilidad de *este* fin, así como también sobre su inminente amenaza. Y, a la vez, sobre la falta de un modelo político capaz de oponer efectiva resistencia al proceso de homologación en acto.

Quizás no por casualidad las últimas palabras de Kojève, pronunciadas en Bruselas el 4 de junio de 1968⁷⁸ (el mismo año de la *Nota*), durante una reunión del Mercado Común, serán un afligido llamado a la unificación europea, si no justamente en sentido político, al menos en sentido económico.

Universidad Estatal de Milán

77. Cf. A. Kojève, *Inroduzione alla lettura di Hegel*, *op. cit.*, p. 347. Subrayado mio.

78. Cf. D. Auffret, *Alexandre Kojève*, *op. cit.*, pp. 414-415.