

Comunidad, sociedad, sistema mundial

Armando R. Poratti

Es dable comprobar que la palabra “sociedad” prevalece, en términos generales, en el lenguaje medio (y desde los medios intelectuales hasta los medios de comunicación masiva) para designar las entidades en que se da la convivencia humana. En contraste con ello, el pensamiento de raíz nacional tiende a privilegiar, especialmente en relación con nuestra realidad, la palabra “comunidad”¹. El hecho de que esa realidad admita tal doble orden conceptual está indicando desde ya su carácter ambiguo, y optar por un término u otro responde sólo en parte a lo que podría ser una descripción de los hechos o a la elección –ideológicamente determinada– de un marco teórico. Lejos de ser el síntoma de alguna clase de falta contra una presunta objetividad, esto indica una situación irreductible: la ambigüedad tiene que ver con aquello que, en la realidad misma, no está resuelto, y en la opción terminológica está en juego también la realización de un proyecto. Es por eso que estas opciones nunca son causales. Y el pensamiento que asume o genera ciertas categorías y no otras tiene que dar cuenta de ellas y de su decisión.

Desde ya, la etimología inmediata de esas palabras es significativa: privilegio y prioridad de lo común en una, individualismo fundante, postulado por la idea de asociación, en la otra. Por otra parte, el sentido del término “sociedad” parece obvio, pero el ámbito semántico usual de “comunidad” es impreciso: tiende a designar a las pequeñas agrupaciones (“una comunidad campesina”), las minorías étnicas o nacionales (“las comunidades judías en la diáspora”), grupos de diversa índole, que son o se suponen cohesionados (“la comunidad parroquial”, “la comunidad universitaria”). En todos estos casos encontramos ecos de un sentido ‘concreto’, que alude a veces a configuraciones ‘arcaicas’. Esto nos recuerda que las ciencias denominadas, justamente, sociales, y en especial la sociología, han sido las que, en buena medida, determinaron esta terminología, una de cuyas troquelaciones decisivas –la del alemán Ferdinand Toennies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887–

opone “comunidad” a “sociedad” como lo orgánico a lo mecánico, lo natural a lo artificial, lo espontáneo a lo reflexivo y lo primitivo y arcaico a las grandes construcciones racionales que lo superan, aun si conservan algunos residuos de ello en su seno (ya que la contraposición de ambos tipos podría también, desde ciertos supuestos, traducirse en una secuencia histórica). Un resultado de esto es que la noción de comunidad termina envuelta en un halo peyorativo, y el pensamiento que se la apropia corre el serio riesgo de parecer romántico, irracional, reaccionario –y hoy en día, el riesgo casi seguro de recibir el cómodo epíteto de fascista.

Por cierto que no son determinaciones como las de Toennies las que tenemos presentes al reivindicar la palabra y la noción de comunidad, con las que no mentamos algo ‘natural’ ni ‘arcaico’, ni regresivo o superado, ni irracional, sentidos estos que muy bien puede tener cuando –con la consiguiente valoración positiva o negativa– se la ubica en los contextos ideológicos *europeos*, tanto ‘progresistas’ como reaccionarios, del siglo XIX y la primera mitad del XX². Más bien la usamos como una categoría *prospectiva* que, como tal, deja atrás o ignora a esas ideologías y discurre por otros carriles que ellas.

Ahora bien, una determinación del concepto con un contenido positivo pide tomar en cuenta tanto lo previo y dado –la tradición cultural en la cual lo encontramos, que es muy anterior a las ideologías recién mentadas– cuanto la originalidad de la experiencia desde la cual nos apropiamos de él. Esta experiencia, como es obvio, no es meramente intelectual, sino en primer lugar histórica y fáctica. (Por lo demás, toda elaboración o reelaboración filosófica, si verdaderamente es tal, no tiene más remedio –con la modestia del caso– que pensar la realidad, cosa que hoy tiende a veces a olvidarse).

En este artículo intentamos contribuir a esa determinación positiva del concepto de comunidad con la primera de las tareas apuntadas, esto es, a través de un somero rastreo filosófico-histórico de la tradición en la que está inserta. La otra labor corresponde a la elaboración de una filosofía política *original* que,

creemos, tiene ya entre nosotros un principio de realización. La índole misma de la cuestión nos exigirá, empero, deslizarnos finalmente hacia esta segunda dirección. En efecto, la noción de comunidad es el eje del pensamiento político primero y fundacional –el griego– a partir del cual sufre, como es natural, una evolución que acompaña las modificaciones históricas del ámbito mentado por ella y del modo de comprenderlo. Pero, en algún momento, en este cambio sucede una mutación en la cual se origina la sustitución conceptual que comprobábamos en el lenguaje inmediato y que hace que tengamos que retomar, justificar y aun quizás reinventar la palabra comunidad. Y como de esa mutación proceden el estado actual del mundo y sus perspectivas, aquel rastreo filosófico-histórico desemboca necesariamente en la problemática contemporánea, la cual dará el marco para una ulterior comprensión y –si se quiere– una definición, no verbal ni abstracta, ni meramente ideológica, de la palabra y el concepto. Si es que ellos tienen un contenido, habrá que preguntarse luego, con toda la seriedad del caso, dónde y cómo la comunidad tiene hoy una realidad y una posibilidad peculiares. Nuestro trabajo es una preparación para esta pregunta, y termina planteándola y sugiriendo apenas un esbozo de respuesta.

El trabajo recorre los siguientes pasos:

1) La delimitación y distinción de los conceptos de “lo común” y “lo público”, que encontramos en el ámbito del mundo antiguo. A la vez, la persistencia, en ese mundo, de la comprensión de lo humano y político desde lo comunitario, aun en las configuraciones políticas que se alejan de la inmediatez concreta de la *pólis* griega.

2) La emergencia de la noción de “comunidad universal” en el cristianismo, y, por lo tanto, la introducción de la categoría de universalidad en el campo de lo histórico, y de la idea de una Historia Universal.

3) Las bases ontológicas de la disolución de la comunidad y su sustitución por la sociedad en la Modernidad europea.

4) La universalidad efectiva de la historia por parte de Europa (en el marco de la cual se da el fenómeno mencionado en el punto anterior), su índole y sus resultados actuales.

5) Por último, los elementos para una ubicación y un pensamiento concreto de la comunidad en el mundo contemporáneo.

Describimos este ensayo como un trabajo filosófico-histórico porque entendemos –filosóficamente– que lo histórico es una dimensión constituyente y fundamental de lo real. No es ni pretende ser, pues, un trabajo *historiográfico*, y las alusiones a los hechos históricos (y más vale a épocas que a hechos) serán (como, por otra parte, las alusiones a las filosofías que los interpretan) máximamente amplias y generales. La vastedad del panorama a recorrer, por lo demás, no permite otra cosa. Sólo tratamos de detectar, alrededor de uno o dos conceptos fundamentales, algunas líneas esenciales que desde muy atrás vienen a incidir en la constitución de nuestro mundo. Pero esto es ya, creemos, de una pretensión desmesurada. Ahora bien, cada una responde con las fuerzas que tiene a las preguntas de las que no puede librarse.

I La noción de comunidad en los orígenes de la tradición occidental

a) El mundo antiguo: lo común y lo público

El rastreo histórico propuesto está pedido –lo acabamos de decir– por el ensayo de comprensión de lo actual y proyectado desde él. La labor histórico-conceptual consiste en buena medida en un remontarse hacia el origen de nuestras propias categorías, no para saltar por sobre ellas hacia un inaccesible ‘pasado en sí’, sino para que en esa toma de distancia puedan llegar a perder parte de su ingenuidad. Esta operación es especialmente necesaria en casos como el presente, ya que las distintas ideologías no han dejado de proyectarse, complacidas, en la tradición occidental desde sus mismos ilustres orígenes,

y ya que el uso inmediato de los términos parece permitir un acceso no menos inmediato a una herencia intelectual comprensible de suyo. ¿Acaso esta tradición no consiste justamente en la emergencia de esas categorías mismas, esto es, de los conceptos de aquella praxis político-racional que, entre otras cosas, sería una de las notas esenciales que definirían a Occidente?

En el punto de partida –Grecia– se encuentra el, creemos, bien conocido fenómeno de la *pólis*. Nuestras representaciones suelen adornarla con caracteres de plenitud y armonía, que iluminan y explican el que los mismos griegos la determinaran como el lugar propio de la vida humana, y la proponen como modelo de integración del hombre a la comunidad y, a la vez, de libertad del individuo³. La dificultad aparece cuando intentamos una mayor precisión teórica. Nos encontramos así con que el equivalente de “comunidad” –*koinonía*– es aplicado a la *pólis*, ya como término técnico y especificado como *politiké koinonía*, sólo con Aristóteles. Pero esta elaboración tiene por detrás el término corriente *tò koinón* (“lo común”), el cual nos remitiría, en principio, al ámbito de lo público y aun lo estatal, y por lo tanto a la oposición con el ámbito de lo privado, *tò ídion*. Con ello nos parece no haber salido de un terreno familiar, y la pregunta por la índole de eso ‘común’ propio de la ‘comunidad’ griega queda respondida y liquidada en términos que reencuentran allí, y por lo tanto confirman, nuestra comprensión inmediata de las cosas: lo “común” era, en realidad, lo “público”. Las *póleis*, que por supuesto no eran tribus primitivas, sino sociedades ya eminentemente complejas, habrían obtenido en un cierto momento –algunas de ellas, al menos, y especialmente Atenas– un alto grado de equilibrio e integración social y, por lo tanto, de armonización de lo privado con lo público, que habría sido, por ello, vivido y pensado como lo “común”⁴.

Con esto, sin embargo, sólo desplazamos el problema de la oposición comunidad-sociedad a la otra –que no es ni coincidente ni paralela– de público-privado. Pero justamente el que la contraposición griega *koinón-ídion* nos parezca traducible de inmediato por la nuestra de público-privado puede ser sospechoso, y por ello podríamos tomarla como una posible punta del ovillo.

La contraposición *koinón-ídion* se remonta, al menos, a Heráclito⁵. Por cierto que, si es así, estas nociones surgen dentro de la mención del ser de lo que es: del *lógos*, del *kósmos* que es “lo común” (DK 22 30, 89). Dentro del *kósmos* están los que se olvidan en el sueño, que funda la particularidad (B 1, 2, 89), pero en la cual no pueden evadirse de él (B 75). Y en eso Común se ubica plenamente, como uno de sus niveles, la comunidad política y su ley (B 114). Pero –si dejamos aparte los filosofemas de Heráclito– *tò koinón* tiene un sentido usual e inmediato en que, como decíamos, equivale más o menos a nuestra noción de lo público y aún del Estado⁶. ¿Podemos conformarnos con esta comprobación, más aún si ese más o menos se determina con una puntualización de las diferencias históricas, institucionales, económicas, etc., que distinguen a la *pólis* del Estado moderno y del actual, o bien hay que preguntar si en la contraposición *koinón-ídion* es lo mismo lo “común” griego que lo “público”? Y más todavía, ¿tiene el mismo peso la *contraposición*? Esta última pregunta, creemos, da la clave.

Naturalmente que en Grecia existía la *distinción* entre *tà koiná* y *tà ídia*⁷. Para poner como ejemplo concreto, entre muchos, un pasaje significativo y en el que la distinción aparece clara, podemos citar una frase de Aristóteles (*República de los Atenienses*, XV, 5) sobre la tiranía de Pisístrato. Éste, luego de quitarle, con un engaño, las armas al pueblo, le dice “que no tenía por qué admirarse ni desanimarse sino que se marcharan y atendieran sus cosas particulares, que de las comunes él se ocuparía de todas”⁸. En este texto la distinción está subrayada justamente para indicar la exclusión de los ciudadanos de los actos de gobierno, a los que, sin embargo, no eran extraños, como meros particulares frente a lo público, sino que les hubiera correspondido ejercer. Esta exclusión es lo que hace de Pisístrato un “tirano”, aun cuando cuenta con la conformidad de los gobernados y tiene asegurada así su “representatividad”⁹. Ahora bien, no se trata sólo de que, en principio, el ciudadano, como tal (aun en regímenes no democráticos), participa en *tà koiná* (cf. Aristóteles, *Pol.* III, 1; lo cual, por lo demás, hace a la esencia de la *pólis*, a diferencia, por ejemplo, de las monarquías orientales, y por eso la tiranía es vista como un estado de excepción). Con esto solo no habría gran diferencia, en efecto, con la idea del Estado liberal. La cuestión está en que la distinción *griega*

de *tà koiná* y *tà ídia* no es –para nuestra óptica– precisa: lo *koinón* no se limita a lo ‘político’ o ‘estatal’, sino que incluye grandes campos que para nosotros serían cosa privada, como la religión o el arte. Y esto no significa una distribución de las actividades humanas en esos grandes ámbitos distinta de la contemporánea: la estructura de la vida comunitaria griega, la *politeía*, no es el andamiaje del Estado, sino un todo orgánico cuyos *nómoi* (palabra que abarca tanto las ‘leyes’ como las ‘costumbres’ políticas y religiosas, escritas o no) impregnan la vida concreta. En realidad, lo *ídiön* y lo *koinón* forman un *continuum*.¹⁰ Cuando la *pólis* en crisis reclama un teórico –Platón, que por hacerse cargo de esa situación funda la teoría política propiamente dicha– éste tiene que buscar las raíces de esa crisis en lo ‘privado’ y proponer la regulación de prácticamente la totalidad de la vida¹¹ –y esto, más de una vez calificado de totalitarismo¹², responde, sin embargo, a las mismas condiciones de ‘participación’ e ‘integración’ que son idealizadas en la “democracia” griega.

Por acá podemos rastrear el núcleo de este problema: nuestros conceptos de lo público y lo privado recortan ámbitos heterogéneos, aun si los suponemos referidos a uno y el mismo hombre. En Grecia, en cambio, *tà koiná* y *tà ídia* no postulan dos planos jurídicos distintos, que adscriban al hombre a un doble centro de derechos y deberes, “públicos” en tanto ciudadano, por un lado, y “privados” en tanto particular, por otro. Ambos niveles se nos aparecen confundidos, es decir, son una unidad en el hombre concreto, que posee concretamente la ‘plenitud’ política, la cual se corresponde con la plenitud humana sin más, la *areté*: las limitaciones de la plenitud política se conciben como consecuencias de correspondientes carencias fundamentales, y quienes padecen una disminución en su *status* político –en distinto grado y desde distintos puntos de vista: esclavos, menores, mujeres, metecos, a veces los obreros (cf. Aristóteles, *Pol.* III, 3) y por cierto los bárbaros– es porque no son considerados –concretamente, y también en distintos grados y por distintas causas– ‘hombres’ en plenitud.

La distinción de esencia entre lo público y lo privado procede del Derecho Romano, y aun es relativamente tardía: en un principio, la diferencia entre

ius publicum y *ius priuatum* tiene que ver con el origen de las normas: pertenecían al primero las emanadas del *populus*, es decir, de los órganos estatales, y al segundo, las que provenían de otras fuentes, como la jurisprudencia; y esto, sin distinción de su materia. Sólo posteriormente –y cuando el Estado es ya origen de toda norma– se diferencia el *ius publicum*, como el que se refiere al Estado mismo, del *ius priuatum*, que concierne a los derechos de los particulares en tanto tales. Esta concepción, enunciada por lo menos en Cicerón, queda definida en los juristas clásicos¹³. Y con ella pareciera que el Estado escinde la totalidad concreta y se separa recortando su ámbito propio. A su vez, el hombre igual al ciudadano concreto de una *pólis* concreta, el *polítes*, se vuelve la persona jurídica¹⁴, centro abstracto de imputaciones. Un aspecto de ello –que se expresa en la recepción del pensamiento estoico por el Derecho Romano y la elaboración de la doctrina del *ius naturale*, ligada a la del *ius gentium* (cf. en n. 13 el final de la cita del Digesto), y que se transpone luego a las concepciones cristianas– es que el hombre es tomado ‘en general’ y pasa a valer como tal, por su ‘naturaleza’, independientemente de su inserción política inmediata. Pero esto debemos discutirlo en los puntos siguientes, alrededor de las nociones de ecumenismo y universalidad.

b) La concepción de lo común en el final de la Antigüedad

Entre Grecia y nosotros se interpone, pues, Roma, y con ella la contraposición entre lo privado y lo público. Con esta escisión, lo público se hace autónomo y se cierra sobre sí como lo que, en términos amplios y anacrónicos, podemos llamar –como acabamos de hacerlo– Estado¹⁵; lo cual es algo ajeno a lo *koinón* griego e interfiere en nuestra comprensión de ello.

Este despeje era necesario para poder replantear de manera más clara la cuestión de lo ‘común’ y su referencia a una ‘comunidad’, porque tampoco esta emergencia de lo ‘estatal’ o público en un momento del mundo antiguo, con su correlato en lo privado, puede ser interpretado –en términos de la pareja conceptual homónima moderna– como la emergencia de una instancia que

enmarca y regula los conflictos sociales, *desde los cuales* habría que concebir los fenómenos. Por cierto que si el griego tiene justo la expresión *tò koinón* para designar aquello que a una falsa óptica puede aparecerse como lo público, es obvio que es porque lo entiende en y desde lo comunitario concreto, desde lo que de antemano comunica a los ciudadanos entre sí y es, así, una unidad previa a ellos. El relajamiento de este modo de comunidad en las formas de organización política que siguieron a la decadencia de la *pólis*, y la misma emergencia de lo público, puede –y nuevamente para nuestra óptica– oscurecernos el hecho de que, aun si no con la misma plenitud, la prioridad de la conciencia de lo común y comunitario no desaparece, aun en medio de los más graves cambios de ese mundo histórico. Pero mucho después de la desaparición de la *pólis*, el arraigo consciente en una comunidad como lugar primario se mantiene, aun si estas comunidades resultan menos ‘concretas’ e inmediatas, porque, entre otras cosas, son cada vez más amplias, y son vividas y pensadas en consecuencia.

La evolución histórica que tendió a relajar la inmediatez de los vínculos comunitarios comienza cuando, por encima de las *póleis*, el Helenismo, inaugurado por Alejandro, engloba al orbe griego mismo dentro de un primer intento de Estado ecuménico –en el doble sentido de que abarca geográficamente el mundo conocido y aún más allá, a la vez que conlleva la supresión de la diferencia “esencial” entre griegos y bárbaros–. Este intento frustrado se resuelve, a su vez, en nuevas configuraciones, más amplias que la Ciudad, pero no ecuménicas, los reinos en que se fragmenta el imperio del conquistador¹⁶. Por último, Roma abarca y se superpone a todas las entidades políticas subsistentes. Pero si esto es, por un lado, la liquidación o al menos el aplanamiento en la inesencialidad de las diferencias y de todo arraigo político inmediato, por otro lado significa –como llega a ser exhibido y realizado por la *constitutio Antoniniana*– la inserción también inmediata de todos en el Imperio, que con ello muestra su capacidad de ser ámbito totalizador, a su manera concreto.

Es significativo que el pensamiento no pueda hacerse cargo de estos fenómenos históricos sino en términos de la Ciudad cósmica, la Cosmópolis

del estoicismo¹⁷. Ese cosmopolitismo –a diferencia del contemporáneo– *hace referencia a un arraigo*, en una doble vertiente, una de cuyas caras (la que usualmente se subraya) expresaría el fenómeno negativo de la disolución de la *pólis* –y por lo tanto su nostalgia–, y la otra, posterior, el fenómeno positivo de una Roma que logra establecer, y por un largo tiempo, un orden ecuménico concreto.

Podemos preguntarnos más en detalle cómo fue pensada –y, por lo que podemos entrever en ello, vivida– esa expansión, como modos nuevos y si se quiere anómalos de lo comunitario.

Suele hablarse del cosmopolitismo del pensamiento helenístico como reflejo de la situación histórica posterior a Alejandro. En realidad, ese cosmopolitismo se prepara ya en el período clásico, al hilo de las distintas crisis que sacuden a la organización política griega. En este sentido, podría verse en Sócrates al último *polítes*, esto es, un hombre esencialmente ligado a su *pólis* concreta y que sólo como tal puede “hacer política”, vivir y por ello mismo morir. Pero ya Platón, y naturalmente Aristóteles, tienen que hacer *teoría* política, y así, postular soluciones que, en principio, podrían ensayarse en cualquier parte (y Platón lo intentó). Al convertirse en nuestros clásicos de filosofía política, nos dan una falsa perspectiva: en sus obras, la *pólis* resulta una realidad vigorizada en teoría, pero por ello mismo son, en realidad, anacrónicos con respecto a lo que se prepara o –en el caso de Aristóteles– se está realizando de hecho. No sucede lo mismo con los llamados “socráticos menores”, en quienes se acostumbra ver la prefiguración de las escuelas helenísticas. Son notables en este sentido Antístenes y especialmente Aristipo, a quien un texto de Jenofonte (*Mem.* 2.1) atribuye (contra Sócrates) la opinión de la que felicidad no está en gobernar ni en ser gobernado, sino en la “tercera vía” que consiste en no comprometerse con ninguna *politeía* sino en “ser en todas partes un extranjero (*xénos*)”. Esto subraya el aspecto negativo del fenómeno en su origen: “Aristipo es citado a veces como el iniciador del *kosmopolítes* cínico y estoico. Tal vez el efecto práctico sea el mismo, pero formalmente al menos hay una diferencia entre pertenecer a todas

partes y no pertenecer a ninguna, entre ser *polítes* y ser *xénos*” (W. K. C. Guthrie, *Sócrates* [Separata de *A History of Greek Philosophy*], Cambridge University Press, 1971, p. 172 n.; tr. nuestra).

El punto máximo de desvalorización de lo político y comunitario en la Antigüedad lo marca el epicureísmo. No se trata sólo de que el sabio ha de alejarse de la política, sino de una verdadera negación ontológica de la comunidad, a través del atomismo transpuesto al plano social, del egoísmo hedonista, de la concepción convencional y utilitarista de la justicia, etc., doctrinas todas cuya similitud con otras modernas es notoria. A esto puede observarse que lo que las diferencia profundamente es que estas doctrinas antiguas surgieron desde el desarraigo inmediato en una forma dada de comunidad. El “individualismo” epicúreo (que recrea la comunidad artificial del Jardín) y su negación de lo político como esencial es una doctrina –enunciada desde una Atenas sojuzgada y envilecida– propia de un tipo de hombre a la defensiva, y por ello paralela a la ‘crítica de la religión’ epicúrea, en tanto encaminadas a obtener *la ataraxía*, es decir, alguna seguridad y paz –ante la naturaleza, los dioses y los hombres– para el habitante de tiempos oscuros y difíciles. El individualismo liberal moderno, en cambio, es la expresión (y el instrumento ideológico) de un mundo que se afirma frente a la naturaleza y los otros hombres desde la actividad dominadora y la agresión expansiva. (Es de notar que el atomismo de la física moderna puede filiarse, a través de la recepción renacentista, con el atomismo antiguo –transpuesto a otro marco teórico–, pero el liberalismo político es una creación plenamente original de la Modernidad).

Pero en cuanto la ruptura del orden político clásico comienza a ser asimilada, el cosmopolitismo –que podemos rastrear, con un carácter crítico, hasta los cínicos–, cambia de signo. Ello sucede con la Stoa antigua –que no renuncia, como Epicuro, a la preocupación política– y en la cual ese cosmopolitismo adquiere un contenido positivo, aunque sea como nostalgia de una realidad en desaparición, que entonces es proyectada, en forma casi mística, a la totalidad, pero también como prefiguración o comprensión de las realidades nuevas. Podemos citar

un texto significativo (Plutarco, *Moralia*, *De Alex. virt.*, 329 a-b = von Arnim, *VSF* I, 262; tr. nuestra) "... La muy admirada República de Zenón, el fundador de la secta estoica, tiende a este único punto capital: que no habitemos en ciudades y distritos (*mè katà póleis medè katà démous*), distinguiéndose cada grupo por normas de justicia propias, sino que consideremos a todos los hombres como (si fueran) de la misma ciudad y el mismo pueblo (*demótas kai polítas*), y que el modo de vida (*bíos*) sea único como lo es el mundo (*kósmos*), como si fuera un rebaño de animales que pacen juntos y que se alimentan en un pastizal común"¹⁸. El texto añade que "Zenón escribió esto como un sueño o una imagen de la buena legislación y la *politéia* que se representa un filósofo, pero fue Alejandro quien lo realizó", al rechazar el consejo, atribuido aquí por Plutarco a Aristóteles, de mantener con rigor la distinción entre griegos y bárbaros. C. Eggers Lan, *op. cit.*, p.48, después de citar este pasaje, comenta: "Pero se puede ver en estas frases, cómo el intento de un pensamiento ecuménico que supere al pensamiento de cada *polis* no puede evitar, en la Grecia clásica, que se considere al mundo como una gigantesca *pólis*, con todas las instituciones clásicas y el arconte Zeus (su *lógos*) que legisla: los hombres son ciudadanos del universo."

Pero más todavía. Con posterioridad, en la Stoa media (y al parecer, porque estas afirmaciones tienen de por medio complejas cuestiones referentes a las fuentes y en especial a la enigmática figura de Posidonio de Apamea), la *pólis* cósmica y su *lógos* tienden a ser la transposición pensada de la *oikouménē* y el derecho romano y la filosofía adquiere así un nuevo arraigo en una configuración histórica concreta¹⁹. Ello está presente, de cualquier modo, en la obra de Cicerón (en la cual la crítica rastrea los ecos de los pensadores medioestoicos). Puede añadirse que el estoicismo tardío, por su parte, renegará de la política, pero muchos de sus representantes –Séneca, Marco Aurelio– la ejercerán activamente.

c) El cristianismo; comunidad y universalidad

El ecumenismo romano –el punto más alto al que llegó en este sentido el mundo antiguo, y que quedó como paradigma a recuperar para épocas posteriores.

nos lleva a poner en juego otra categoría, la de *universalidad*, cuyo nacimiento y alcance hay que deslindar con cuidado, pues origina, además, una problemática máximamente presente y agudizada en la situación contemporánea. En primer lugar: lo universal es un concepto primariamente *ontológico*, no histórico y político. Y la universalidad de una configuración histórica no consiste en la mera extensión territorial más o menos ecuménica cuanto en una idea o proyecto (explícito o no). En este sentido, la primera tarea es deslindar confusiones, pues la del Imperio Romano es una universalidad impropia, ya que se basa en la unidad *de hecho* que proporciona Roma, la cual sigue siendo una Ciudad concreta y un orden determinado, aunque se extienda hasta los límites del mundo conocido.

Por cierto que lo universal, en aquel sentido ontológico, ya estaba presente, quizás desde Platón y sin duda en Aristóteles. Puede discutirse si la *Idéa* platónica es un universal de algún tipo (de tipo aristotélico en primer lugar), y la respuesta, a tenor literal, tendría que negarlo. Pero con la *Idéa* se abre el hiato a un lado del cual quedan las cosas múltiples signadas por la contingencia y por la particularidad, que serán siempre la sombra de la universalidad (sombra que no proyecta, por ejemplo, 'lo común' heraclíteo) y en la cual se desencializa la *physis*. A partir de Platón y Aristóteles, la lucha en el seno del pensamiento occidental será por la determinación de lo universal, desde cuyo horizonte ontológico, que es el supuesto no discutido²⁰, se da cuenta de su correlato, el mundo inmediato reducido a particularidades.

Pero el universal ontológico no constituye sin más lo universal histórico-político, aunque pueda ser su base mediata. Las *póleis* son obviamente ajenas a cualquier proyecto de universalidad en este sentido, y también los proyectos pahlénicos mencionados en n.16. Como apuntamos en esa misma nota, es un problema historiográficamente irresoluble decidir cuál era la concepción que estará detrás de la empresa de Alejandro. De cualquier modo, ese proyecto, de haber existido, abortó con su muerte. Tampoco la emergencia de lo público, que ubicamos en Roma, se puede confundir con la de lo universal, porque lo público no es su sinónimo ni su consecuencia, sino el modo determinado de constitución

del Estado romano; en todo caso, lo público, es más bien, allí, lo 'general'²¹. La ecumene antigua no es lo universal *histórico*-ontológico por la sencilla razón de que la noción de lo universal, *en este terreno y sentido*, no estaba aún constituida y tampoco fue generada por ella. Roma se encuentra en las líneas de fuerza de una expansión ecuménica que originariamente no proyectó, aunque luego tuvo que quererla, y habría mucho que considerar en la idea augustea del poder romano –un destino asumido *luego* como proyecto–. Pero la noción del Imperio Universal es, como diremos, una proyección del Medioevo.

El paso decisivo por el cual las nociones de comunidad y universalidad se enlazan en la idea de una *comunidad universal* se da con el Cristianismo. Comunidad, en primer lugar: especialmente desde el punto de vista moderno, con su estrecha noción de lo político, pareciera que el cristianismo primitivo, aun reconociendo el ámbito de la comunidad política, lo deja al margen ("Dad al César..."). Y si con el Estado romano lo público puede ser todavía –si se quiere, como marco abstracto– 'suelo' y 'mundo', el cristianismo transpone el 'suelo' para el hombre 'más allá' del mundo –aún en esta vida–. Pero en todo ello no sólo se rescata y subraya fuertemente la noción de comunidad, sino que también –aún en esta vida, y más allá de ella, y más allá de los tiempos– la comunión de los santos se presenta, significativamente, bajo la especie de Ciudad (*tèn pólin tèn hagían*, Apoc. 21, 2): es la *Ciuitas Dei*.

El carácter comunitario del cristianismo, por obvio, queda fuera de cuestión. Por supuesto, las comunidades en que ese carácter comienza a tomar forma son pequeñas, al margen del orden romano y aun perseguidas por éste. En este sentido, la comunidad cristiana primitiva es una particularidad. Y sin embargo –en el complejo proceso de los primeros siglos– se gesta en ella la *idea* de una comunidad universal. Si tratáramos de buscar sus elementos, podríamos ver que en el cristianismo se ha producido el encuentro y la fusión de la idea griega de *comunidad política* con la de *comunidad teológica* –fundada en la referencia del pueblo a Dios– de Israel, y esto, en el marco ecuménico romano.

Y con ello, la noción misma de comunidad no sólo se transforma, sino que sufre una transmutación.

En primer lugar, la comunidad *deja de ser (meramente) fáctica o empírica*. No es esta o aquella *pólis*, no es Roma; no son tampoco las particulares comunidades cristianas sino, en principio, todos los llamados a la salvación, antes, ahora y después. Por supuesto, esto estaba ya presente en la Comunidad fundada en la Antigua Alianza, que amplía sus marcos fácticos para incluir a los antepasados y a la descendencia de la Promesa. Porque se funda en una promesa, esa comunidad incluye al tiempo en su noción, y resulta así tensada hacia el futuro, como proyecto y destino sabidos y asumidos, sólo lejanamente comparables a las pálidas representaciones de una tradición heroica, etc., o al “destino” imperial de la ideología romana *a posteriori*.

Pero Israel, el Pueblo Elegido, es un pueblo particular (aun si la teología judía pudo interpretar luego esa elección, de un modo ‘universal’, como el momento de sentido del mundo). El cristianismo retoma esa referencia de los hombres a Dios que des-empiriza a la comunidad, pero la hace universal (“católica”): ahora la comunidad abarca (junto a los ángeles) a toda la humanidad, pasada, presente y futura. El concepto de Iglesia como Cuerpo místico de Cristo es la primera noción –teológica– de comunidad universal en sentido estricto. Basta recordar la elaboración filosófica de los datos de fe en el decisivo Agustín, con quien emerge la Historia para el pensamiento, como teología de la Historia Universal.

Aquí ‘lo común’ se presenta como unidad del género humano como tal: lo que era la universalidad fáctica proporcionada por Roma se hace –con la condición de hijos de Dios– esencial al hombre, cuyo drama se desarrolla en la totalidad de una historia unitaria, que tuvo un principio y tendrá una culminación necesaria, y de la que nadie queda fuera²².

La idea de comunidad teológica universal se encuentra con la de comunidad política cuando el Imperio se hace cristiano, y en algún momento

de ese encuentro resulta una fusión. No estamos en condiciones de determinar, historiográficamente, si ello sucede ya a fines de la Antigüedad, en el Imperio post- constantiniano, o sólo con el Sacro Imperio Romano Germánico²³. La Iglesia institucional (en tanto reflejo y concreción terrena del Cuerpo místico) mantendrá la unidad histórica de Europa en la disgregación política y geográfica del primer Medioevo, de la cual surgen y se consolidan las dos grandes instituciones –el Papado y el Imperio– que enmarcan la complejísima multiplicidad de fenómenos que por comodidad damos en llamar feudalismo. Más allá del conflicto central del Medioevo entre Papado e Imperio, y más allá de las distintas teorías que, en esa lucha, dieron cuenta de los fundamentos de la legitimidad del poder, lo decisivo es que el Imperio –el *Sacro Imperio*– es de base teológica. Papado e Imperio pueden ser vistos como instituciones ecuménicas con respecto al orbe europeo-occidental (y en el caso del último, más en teoría que de hecho, pues su poder nunca fue efectivo en la totalidad de ese orbe). Pero, como concreciones de la noción de Cristiandad, exceden su localización europea: la Cristiandad, según su concepto, abarca en potencia a toda la humanidad (y por ello el imperativo de conversión), a cuya salvación está dirigido también el poder temporal, que por ello se legitima. Y por su conexión con esta concepción teológico-teleológica y su basamento en ella, el Sacro Imperio es –ahora sí– la idea de una comunidad *política* universal²⁴.

Y con esto hemos reunido los elementos que nos permiten hacer, a esta altura, una afirmación fuerte: la idea de la unidad de la historia y del género humano que, en ella, tiende a la realización de un fin universal (que siempre resulta de alguna manera escatológico)²⁵, es lo que, más que el *lógos* griego o el Derecho romano, define el nacimiento y la vocación de lo que podemos llamar Occidente.

La *idea* de un Imperio Cristiano Universal tuvo una –parcial– concreción histórica: el Imperio Español. Éste constituye un problema extremadamente complejo, y envuelve decisiones que van más allá de la mera hermenéutica histórica, ya que suelen interferir en su consideración, más que en la de otros,

fuertes valoraciones ideológicas. Podemos preguntarnos (y, al menos acá, no nos respondemos) si el Imperio Español es el último momento del Imperio cristiano medioeval o si es una transición en la cual aquella idea se contamina con elementos que tienden a ser y no son aún del todo ‘modernos’ o si es un proyecto original (y de qué índole). En todo caso, su originalidad estriba en hacer patente la capacidad de aquella idea de Imperio para englobar el hecho americano. Y esto es lo decisivo, pues con ello, por primera vez, se asume *de hecho* un proyecto histórico universal.

En efecto, el Descubrimiento no lo es de un “nuevo mundo”, sino del Mundo, de la totalidad del planeta, aprehendida fácticamente en los viajes de circunnavegación²⁶. Y cualquier subrayado de la importancia *histórico-ontológica* de este acontecimiento resultará insuficiente, ya que esta totalización de la geografía altera cualitativamente las posibilidades de la historia. Las nociones, originalmente cristianas, de universalidad y unidad de la historia tienen, a partir de allí, abierto efectivamente el campo de su realización, y se abre la era de la historia planetaria.

Ésta no consiste, naturalmente, en el mero hecho de que el hombre europeo recorra todo el planeta, ni siquiera en el hecho de que se lo apropie, con lo cual la situación sería semejante a la de la particularidad romana extendida por el mundo mediterráneo. Algo así ocurrió, por cierto, con la expansión de las naciones nordatlánticas, cuyas consecuencias analizamos luego. Pero lo que sobredimensiona también a este fenómeno es que el ámbito planetario se haya abierto desde el proyecto cristiano de universalidad. Para volver a ese momento originario: aun si consideráramos que la idea de Imperio de Carlos V es la misma que la medioeval, no es lo mismo que en él “no se ponga el sol”, con una circularidad efectivizada del dominio, y que pueda anunciarse como próximo –pues ya está a medias presente– el día en que el mundo tenga “un Monarca, un Imperio y una Espada”²⁷.

Pero esa inminencia anunciada resultó en la derrota del proyecto español y –junto con la de su discutido y discutible ensayo de realización– en la de la

idea de *comunidad* imperial universal. La planetarización efectiva de la historia será realizada por carriles que discurrirán, por cierto, lejos del proyecto teológico originario, aunque esos carriles, posibilitados por él, no podrán evitar el llevarlo de un modo u otro en su seno²⁸.

II Sociedad y sistema mundial

a) Las bases ontológicas de la sociedad moderna

Esta realización tiene que ver con o es la Modernidad europea. En este sentido, Europa²⁹ consiste en un desarrollo *unilateral* de la idea de universalidad, el cual se conjuga con un proceso en el que se ataca y se tiende a disolver la realidad y la noción (es decir, tanto en el nivel de los hechos como en el nivel teórico que les corresponde) de la comunidad. Entiéndase, no sólo la noción política de comunidad, sino el suelo ontológico mismo sobre el cual era posible una comprensión de lo político en términos comunitarios. Tenemos que considerar por separado estas dos cuestiones –la disolución de la comunidad y la nueva dirección del movimiento de universalización– aunque sean aspectos inescindibles de un mismo fenómeno.

Para comenzar con lo primero: la Modernidad –es decir, el modo de la racionalidad en juego en ella, que podemos calificar, en primera instancia y groseramente, como ‘analítico’– toma *como punto de partida*, esto es, como lo que es en última instancia verdadero, los elementos, que quedan luego de la disolución de todo aquello que se presenta como una unidad compleja y que, como tal unidad, hubiera podido ser pensada como previa a sus partes. Lo que (verdaderamente) es no son las totalidades dadas, sino lo que se obtiene de ellas al cabo de un proceso que desvincula sus componentes. El ‘mundo’ natural, en primer término, (y la nueva física será modelo para la cosmovisión epocal) se disuelve en sus elementos materiales, que lo engendran mecánicamente, al agruparse obedeciendo a una fuerza que puede ser matemática y legalmente descripta. El hombre es excluido de la Naturaleza (es decir, del mundo de los

cuerpos y de su necesidad) como *cogito*. Peso éste puede ser traducido a términos naturales, si no es sino el efecto de la acción de los cuerpos sobre otros cuerpos peculiares (los organismos sensitivos). Lo ‘psíquico’ consiste también, entonces, en átomos –átomos perceptivos– que se reúnen según las leyes de la asociación –esa suerte de gravedad anímica– para formar fenómenos complejos y, en todo caso, el yo, en una mecánica del ‘alma’.

Del mismo modo, el ‘mundo’ político también se descompone en á-tomos, in-dividuos. (En nuestro lenguaje cotidiano, “individuo” vale hoy tanto como “persona” u “hombre”; pero entonces se aplicaba al hombre como tal por primera vez). Los átomos físicos subsisten por sí, cerrados sobre sí mismos, y no pueden, por esencia, fusionarse. Toda reunión de ellos es derivada y accidental: el átomo puede existir solo y puede agruparse con otros, indiferentemente, en algún cuerpo. Lo mismo sucede con los átomos humanos: los vínculos artificiales entre los individuos se establecen por pactos voluntarios de asociación. Y es acá, sobre esta base de la *previa* di-sociación, que puede asentarse la noción de *sociedad*, la cual desplaza, desde ese momento, la autocomprensión del hombre a partir de la prioridad ontológica y política de lo común.

La disociación es, pues, lo *originario*, y la sociedad –a diferencia de la noción de comunidad– tiene necesariamente que ser un fenómeno *derivado*. Este fenómeno derivado se constituye para corregir la disociación, esto es, no para suprimirla, sino para organizarla racionalmente y, en este sentido, potenciarla. Las asociaciones, en general, se crean en vistas a un fin; así los aliados militares (*socii*, en el primigenio sentido latino del término) se unen para oponerse a un enemigo que lo es de cada uno de ellos por separado. Pero la teoría política moderna piensa en términos del *ius ciuile*: la sociedad *civil*, ámbito de los conflictos entre los particulares, es *también* una asociación entre ellos que busca obtener algo provechoso para sus miembros, por ejemplo, y ejemplarmente, el lucro comercial y la seguridad de la propiedad. (En último término, esto llevará a la concepción del individuo mismo como propiedad –como propietario de sí mismo). Teniendo en cuenta los fines se determinan, mediante un cálculo racional, los

medios apropiados para conseguirlos. El primero y principal de estos medios es la sociedad misma, la cual requiere un estatuto societario para determinar la jerarquía y distribución de las funciones ejecutivas. La constitución de la sociedad civil es por ello constitución del Estado, como el organismo que, a la vez que ejecuta las decisiones, regula las relaciones entre los socios, y al que éstos se subordinan en su propio provecho. El Estado –desde el omnipotente Leviatán al *Etat gendarme*– es una mediación instrumental establecida por los individuos para la mejor obtención de sus fines particulares y para la conservación de sus logros, a los que la disociación originaria amenaza permanentemente.

Cuando el “animal político” se entiende esencialmente como individuo, entonces ha arrojado, a lo político de su esencia. En el origen de esta definición clásica, forjada en Aristóteles (*Pol. I, 1*), la índole política del hombre está ligada con su condición –también esencial– de portador del *lógos*. La Modernidad recoge la traducción latina de la definición, vehiculizada por la Escolástica (traducción en la cual el sentido de los términos ya ha cambiado con respecto al griego) y la entiende, a su vez, de acuerdo a su propia concepción de la naturaleza y de la razón. Y lo que sucede es que, a partir de ello, los dos términos de esa definición tradicional del hombre como *animal rationale* tienden a separarse. El individuo moderno llega a ser entendido (a entenderse), cada vez más explícitamente, como mero animal, cuya finalidad, por serlo, es la satisfacción de necesidades biológicas. Pero este peculiar animal, que por un lado tiende a verse incluido en la Naturaleza –según la determinada comprensión que la Modernidad tiene de ella– está, por otro lado, fuera de la Naturaleza y enfrentado a ella. Por eso la explicación de lo político (de la sociedad y del Estado) como fenómenos complejos, productos de un agregado de átomos que en último término obedecerían a la necesidad de leyes mecánicas, tropieza con el ambiguo *status* del hombre, que es y no es ‘natural’. Porque el hombre moderno (y la paradoja es sólo aparente) se entiende, también, como *sujeto*, en el sentido que el término adquirirá en la época: como la instancia que ‘encuentra’ a la realidad (a la naturaleza, en primer lugar) como enfrentada a sí; pero la encuentra enfrentada porque es lo que él mismo se opone, como objeto. Por eso, en el enfrentamiento mismo, el sujeto sabe que el

objeto le pertenece y que tiene que (re)apropiárselo. En último término (pero con esta alusión más que esquemática rozamos ya lo que en el pensamiento lleva el nombre de Hegel, al que tendremos que volver) llegará a saber que es él quien se opone a sí mismo y se recupera para sí, y que, en este juego de oposiciones, no ha salido nunca de sí.

El animal racional y político, en tanto sujeto, se entiende como Razón. A la Razón se la encuentra en juego en la Naturaleza (en un principio, como la geometría del Creador) y, se entiende, también en la sociedad, en tanto ésta es vista, en cierto modo, como una consecuencia de la 'naturaleza humana' racional. Pero entonces, la reunión de átomos que genera el 'cuerpo' político puede decirse que se produce en forma 'natural' sólo como organización de las necesidades y pasiones 'naturales', pero desde un núcleo *no natural* de voluntad racional, en forma artificial. La satisfacción de las necesidades animales se encara desde el otro elemento, que especificaba a lo *animale* –la *ratio*, que en su forma propiamente moderna es *cálculo* racional³⁰. Luego vendrá a la luz que es la Razón la que, ella misma, se pone y por eso se encuentra en la Naturaleza y en la sociedad. Es la Razón como tal –no el hombre– la que progresivamente va emergiendo como el verdadero sujeto de todos los procesos, y al cabo de esto lo humano, de lo que ella se desvincula, quedará como un residuo en el ámbito de lo meramente *animale* o natural, de lo cual la Razón –que ya no es especificación de otra cosa, sino que llegará a cerrarse sobre sí y a encontrarse propiamente como Sujeto, ab-soluta e in-finita– dispondrá para su operar³¹.

Por cierto, la Razón está 'en' el hombre. Pero la 'naturalización' del hombre y su 'racionalización' son dos aspectos de un mismo camino, en cuyo final se rompe aun la tensa referencia que mantenía unidos a esos dos polos de la *natura hominis*; con ello, ésta se quiebra y –para decirlo abruptamente– el 'hombre' es liquidado (un 'hombre' que viene de más atrás de lo que señala M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, cap. IX). Al menos, es liquidada la comprensión de él elaborada a partir de la tradición clásica y de un aspecto de la cristiana, en la cual la *natura hominis* consistía en esa determinación de lo *animale* por lo *rationale* (y al hablar

de *natura hominis*, reencontramos en *natura* el sentido, previo al moderno, del 'ser propio' de algo, su 'esencia'). Más exactamente, en el cristianismo la imbricación de lo animal y lo racional era en su conjunto lo *naturale*, dentro de la totalidad de una paradójica 'naturaleza' del hombre que incluía en su esencia el elemento de lo sobre-natural. Que Galileo –en su réplica a la Iglesia, en un conflicto que sobrepasa lo anecdótico y sobrepasa también a su ideologización posterior– haya delimitado cuidadosamente, a través de la doctrina de la doble revelación, los ámbitos de lo natural y de lo sobre-natural, da la base para que, consumada esa escisión en la esencia misma del hombre, lo sobrenatural tienda a desamarrarse de ella. Ya dentro de la propia física galileana, por otra parte, el mundo concreto-sensible es declarado ilusorio, y con él, el hombre concreto-sensible. Pero ese hombre, en cambio, es afirmado como sujeto racional del conocimiento matemático-verdadero del mundo natural, con lo cual queda fuera y por encima de éste. Sólo como cuerpo el hombre puede ser parte del mundo natural. Pero, con el consecuente desarrollo cartesiano, el cuerpo quedará en los límites del ámbito de lo humano. El dualismo cartesiano de cuerpo y alma extrema esta otra escisión razón-naturaleza, cuya sombra en el *cogito* mismo es la escisión entendimiento-sensibilidad.

La nueva concepción de la naturaleza tiende necesariamente, pues, a excluir al hombre de ella. Ya no hay '*natura hominis*', y el 'hombre', desde este punto de vista, consistirá en lo que queda de la des-naturalización de aquélla: la *ratio*, que, como *res cogitans*, sobrellevará todavía, en un principio, a lo *animale*, en tanto 'sensibilidad', como su propia finitud –residuo que constituye su infinita separación de la infinitud divina–. El proceso de esta *ratio* la llevará, en su extremo, a consumir la muerte de Dios, que es el reverso de la propia consumación 'positiva' de la *ratio* que ya no necesita de un fundamento infinito otro porque ha logrado abolir su propia finitud. Con ello se liquida todo residuo concreto-sensible y toda vinculación con lo *animale* (y si esto no es así en la letra de las filosofías, sí lo es en los resultados del mundo que ellas piensan). Pero con todo ello la Razón mostrará también que su esencia es no-humana, y el 'hombre', por una inversión inmediata, aparecerá del lado de lo *animale*.

b) El movimiento de universalización y el sistema mundial

Pero con esto estamos apuntando ya hacia el segundo de los aspectos indicados, esto es, el modo en que la Modernidad europea asume aquella universalidad histórico-ontológica, la dirección que toma con ella el movimiento de universalización y su plasmación en el nivel histórico-fáctico. Este proceso se inicia con el proyecto –llevado adelante por las naciones modernas, en especial Inglaterra, Francia y Holanda– de expansión mundial europea, proyecto que se encabalga sobre el hispano-lusitano y lo supera. No es pertinente entrar aquí en la cuestión –tema clásico de la historiografía– del surgimiento de esas naciones. Sólo apuntamos que si bien sus orígenes calan en el Medioevo, su consolidación se produce en el marco del mundo post-colombino, esto es, en un mundo ya universal. Y por lo tanto, contra la auto interpretación histórica de Europa (para mencionar sólo dos ejemplos ilustres del siglo pasado, la gran historiografía burguesa francesa y su crítico Karl Marx, éste al menos en sus planteos más notorios), sus naciones, en su fisonomía definitiva y propia, no son el resultado de un desarrollo endógeno y autónomo, sino que se configuran fundamentalmente a expensas del mundo no europeo, sea mediatamente, a través del enfrentamiento (o de los negocios usuarios vía los sistemas financieros) con el Imperio Español, sea, sobre todo, mediante la expansión colonial directa (y esto, al menos dos siglos antes del imperialismo decimonónico como presunta “etapa superior del capitalismo”). Lejos de ser fenómenos ‘europeos’, las naciones son plenos productos de la nueva historia planetaria. Por eso su surgimiento y afianzamiento exigió la lucha contra las instituciones que encarnaban –redimensionada o no– la idea ecuménico-universalista cristiano-medioeval –el Papado y el Imperio, transvasado luego este último al proyecto español– y su sustitución por otro proyecto que necesariamente tenía que ser también de alcance mundial.

Pero este nuevo proyecto, aunque universal, no será ya ecuménico. Las naciones europeas se centran en sí mismas y se recortan unas contra otras como particularidades, y su expansión mundial asume la forma del permanente conflicto entre ellas por el predominio³¹. Reencontramos ahora, en el nivel de la relación entre estos macroindividuos, la lógica de la disociación que desarrollan

los individuos en el seno de ellos. Con respecto a los individuos, las naciones constituyen por primera vez el Estado en sentido estricto, esto es, el marco de posibilidad, contención y regulación de los conflictos de la sociedad civil. Por cierto que el 'instinto racional' que, según la teoría política liberal, impulsa a los individuos a asociarse, debería, consecuentemente, llevar a la suposición de que estas sociedades llegarían a constituir también (en su propio beneficio) asociaciones de nivel superior. Pero más bien –con una inconsecuencia teórica fiel a la realidad– se reconoce como un *factura* –insalvable– que el estado de naturaleza (que en último término, encubierto o no, es de guerra) es y será permanente entre las naciones³².

Esto responde, por un lado, a aquella lógica de la disociación, y responde también a ese aspecto de la racionalidad moderna (a que aludimos en n. 28) que tiende a la constitución de sistemas cerrados y autónomos, cuyo fin son ellos mismos. Pero el proyecto de las Naciones-estados europeas es necesariamente mundial y universal y, desarrollándose en el ámbito de la historia mundializada, tenderá también necesariamente a la constitución de un sistema racional mundial de poder.

Podemos ahorrarnos, por conocidas, las referencias historiográficas que jalonan ese proceso, que aparentemente hoy culmina. Las Naciones-estados europeas llevaron a cabo competitivamente un proyecto unitario de expansión mundial, que alcanzó su ápice en el siglo XIX y primera mitad del XX. Y sin embargo, en el momento en que, al parecer, ese proyecto se consuma, el resultado rebasa a Europa, en primer lugar con el surgimiento de nuevos centros de poder nacional-imperiales, filiales suyas, que la desplazan. Pero también estos mismos centros tienden a quedar subordinados al marco total que instaura la más notoria consecuencia de esa consumación –la planetarización efectiva de la historia– y al peculiar modo de la universidad que juega en él.

Europa fue o se entendió a sí misma como sede de la racionalidad y sujeto de este proceso³³. Sujeto, en el sentido que indicamos anteriormente³⁴

Europa ‘descubrió’ a lo otro –los otros pueblos, las otras partes del mundo–, pero ese descubrimiento no fue el de una verdadera alteridad –o una pluralidad de alteridades–. Más bien, al descubrir a lo otro se lo ob-puso ante y para su voluntad expansiva, como aquello que, en su misma alteridad, desde ya le pertenecía, y en el mismo nivel en que la naturaleza pertenecía a su voluntad de apropiación técnica: lo otro eran los “salvajes”, los “hombres naturales” (así fuera el *bon sauvage*). La Europa conquistadora –que en sus autoconciencia ideológica pudo entenderse como ‘civilizadora’– consideró el resto del mundo como su sustancia, de la que tenía que apropiarse. El aspecto más visible de esto –teorizado después por la Economía Política clásica– fue la división internacional del trabajo, en la cual la periferia aporta las materias primas ‘naturales’ para que el Centro proceda a su elaboración industrial y redistribución comercial ‘racionales’.

En este momento tenemos que reintroducir, y tenemos que hacerlo con muchas precauciones y salvedades, que trataremos de ir puntualizando, aquel nombre bajo el cual la filosofía se hace cargo de la madurez de Europa en su totalidad; Hegel³⁵. Por de pronto, “Europa” es un *movimiento*, el movimiento ya señalado del sujeto que encuentra a lo otro, pero, al reconocerlo como ob-puesto, desde esa alteridad se lo reapropia. En este sentido, podemos decir que Europa se va constituyendo como un movimiento *espiritual*. Insistimos, con muchos recaudos frente a la letra de Hegel y, si se quiere, entre comillas³⁶, y en primer lugar, porque Europa, que se tomó a sí misma como sujeto de un movimiento universal, nunca sobrepasó, en realidad, el nivel del Amo fenomenológico (o, quizás mejor, el de la dialéctica de *la Begierde*), ni pudo, como requiere el concepto hegeliano de Espíritu, reconocerse a sí misma en el otro y, conservando las diferencias, acceder al Yo en el Nosotros (o, desde otro punto de vista, responde a la dialéctica de la esencia, pero no a la del concepto). La Europa moderna eleva inmediatamente su particularidad a la universalidad y lejos de asumir en su verdadera totalidad el Mundo que ella misma ha abierto, se mantiene como parte, erigida en Centro rígido. Europa sigue siendo, históricamente, ‘ptolemaica’, mucho después de haber engrendrado a Copérnico. Y con ello signó, a la larga, su destino. Como las figuras de la *Fenomenología* hegeliana, hubo de zozobrar en su experiencia y no

es con ella, por cierto, que el mundo espiritual se acerca hoy a su consumación. Porque lo que está en juego es ese movimiento 'espiritual' mismo, y la Europa histórico-fáctica (y también la histórico-esencial) terminó siendo inadecuada para él justamente porque fue una figura rígida, que no supo renunciar a su carácter inmediato de 'sujeto' ni logró perderse en lo otro para reconocerse en ello.

Aquí se manifiesta la ambigüedad con que estamos utilizando la noción hegeliana de Espíritu, porque el Espíritu supone la superación a la vez que la conservación, en su infinitud, de las diferencias. El movimiento histórico-ontológico que llamamos 'espiritual', en cambio, tiende a suprimir las diferencias sin conservarlas. El resultado no sería 'concreto', sino 'abstracto', y su infinitud es más bien la mala infinitud hegeliana. Pero insistimos en llamarlo espiritual por un motivo más decisivo: porque, aun así, tiende a cerrarse sobre sí, a erigirse en absoluto (y así, a la vez, se ignora como mal infinito). También el Espíritu hegeliano, en su conservación de las diferencias, reconoce en lo otro a lo mismo y termina como sistema cerrado, sin lugar para una *verdadera* alteridad³⁷. El movimiento histórico-'espiritual' tiende a convertirse en totalidad cerrada -en *sistema mundial*. También se adjudica a Hegel el intento de clausurar -apresuradamente, se le reprocha- la Historia. Habría que tomar, sin embargo, muy en serio esta consumación dicha por el pensamiento y tratar de ver, a la luz del mundo post-hegeliano, lo que está en juego en ella. Porque esa consumación -de algún modo distinto del previsto por los pensadores europeos del siglo XIX- muy bien puede estarse cumpliendo.

Esta consideración (también, naturalmente, todo lo dicho hasta acá) la hacemos desde algunos supuestos ontológicos que no podemos sino enunciar.³⁸ Indiquemos desde ya que no casualmente usamos la expresión "mundo post-hegeliano": la contemporaneidad es un mundo a leer *desde* Hegel, pero *desde fuera* de él.

"Lo-que-es" (el ente, la realidad, lo real, "las cosas"...) se nos da (o nos encontramos en ello) como una *totalidad*. En este sentido -con una palabra que

tomamos de su elaboración en la fenomenología, pero sin comprometernos con los distintos alcances y significados que obtuvo en ella— lo llamamos *Mundo*. El Mundo es *único*, y es “lo común” (en un sentido, si se quiere, heraclíteo): nos abrimos al mundo común y nos (re)encontramos en él; y así, lo *común* nos es lo *previo*. Y sin embargo, afirmamos que el Mundo es siempre y en cada caso un *mundo histórico-concreto*, y como tal, lo común-previo se da en la forma de una *comunidad* concreta, como la más primera y propia apertura concreta del Mundo. Y esto no es un relativismo historicista, o culturalista, o antropologista... No se trata de que cada comunidad abre una ‘perspectiva’ sobre el ‘mundo en sí’ (‘mundo en sí’ cuya determinación metafísica aparece, creemos, a la luz de la noción del Dios de la metafísica moderna, en su ligazón esencial con la moderna ciencia matemática de la naturaleza). La aparente paradoja de afirmar que el Mundo es total, único y previo, y a la vez que se abre como cada comunidad, no significa sino que el Mundo *mismo* es *finito*. Y su finitud es su *positividad*. La positividad es el “es” de “lo-que-es”, que como finitud incluye su propia *finita* negatividad. Pero por ello mismo esa negatividad finita es “positiva”.

Ahora bien, desde Hegel —desde un lugar común y esquemático que, pese a ello, no es inexacto— el motor de todo proceso es la negatividad. Y el “mundo contemporáneo” está sostenido por el proyecto ontológico de una comunidad o comunidades que, negándose como tales al poner, como lo Común, a la Disociación, parte de lo negativo *como tal*. Y la negatividad es negación de lo positivo; y toda positividad es finita (lo *positivo* es la *finitud* misma). Por ello el movimiento de la negatividad es in-finito³⁹. Esto supone, por de pronto, la tendencia de este movimiento a afectarlo todo: nada tiene que quedar fuera de él. En realidad, lo in-finito depende de lo finito, pero la negatividad infinita invierte esto y pone a lo finito como dependiente de ella. Todo lo positivo está ya, en sí, dado a la negatividad, que se lo ob-pone para negarlo. Pero como lo positivo es lo finito, este proyecto de totalización (que podría ser infinito en el sentido del mal infinito, de indefinido) *puede* llegar a cumplirse efectivamente. La negatividad puede fagocitar a la totalidad de la finitud porque ésta es, a su vez, una totalidad finita. Pero como depende de la finitud para cumplir su movimiento negador,

la negatividad, en este cumplimiento, se encontraría como *pura* negatividad, esto es, como *nihilidad*. La palabra “nihilidad” (o “nihilismo”) ha tenido variado curso en el pensamiento contemporáneo, y también aquí le damos un sentido ontológico, pero con ella pensamos, en primer lugar, en la posibilidad *fáctica* de aniquilación del planeta⁴⁰.

¿Cuál ha sido, hasta acá, el desarrollo fáctico de ese movimiento que nos pone ante esta muy concreta amenaza? Ya hemos apuntado que una de las características de esa racionalidad operante históricamente a nivel mundial es la abstracción, esto es, la tendencia a disolver las individualidades en el sistema. Ésta es otra de las causas del destino actual de Europa. El movimiento de expansión mundial fue iniciado por las Naciones-estados –primera configuración de la racionalidad política moderna–, pero el desarrollo posterior no pudo utilizar a los Estados, cuya índole racional quedó lastrada por los elementos ‘concretos’ de las naciones en que se encarnaron⁴¹. El camino de la Razón pasó en definitiva por detrás del Estado y se continuó por encima de él. Europa y sus naciones fueron el sujeto –desde siempre internamente conflictuado– de la historia mundializada hasta la Segunda Guerra Mundial, con la cual perdió ese lugar a favor de dos grandes Estados-imperios. Pero, ya desde fines de los años sesenta, las instancias de poder que asoman en el mundo contemporáneo han logrado en buena medida englobar a los Estados y subordinárselos como uno de sus medios: la medida en que aún los necesitan como apoyatura ya es secundaria. (Naturalmente, esos poderes tienden a la vez a disolver las nacionalidades).

Ahora bien, y si esto es así, ¿dónde se encarna actualmente esa peculiar racionalidad espiritual que emergió como Europa? El mundo del Espíritu realizado tiene que ver con la planetarización de la historia que se lleva a cabo a partir de la expansión europea, y este proceso -no en el modo en que lo proyectaba Europa- está en vías de cumplirse. Europa ‘occidentalizó’⁴². ¿Qué significa esto? En el nivel fáctico en que estamos, lo más visible hoy son las dos grandes configuraciones políticas de tipo ‘imperial’ o ‘imperialista’, y junto a ellas, diversos pueblos que entran, en distintos grados y maneras, en sus órbitas;

o que se niegan a ello, pero que aun así no pueden dejar de tomar posiciones con respecto a ellas. Pero la clave de la occidentalización de la historia actual no está en una –hoy por hoy, y en un futuro previsible, improbable– hegemonía mundial político-ideológica de uno de los imperialismos, sino en la unicidad del ámbito en el que los distintos agonistas históricos se mueven, necesariamente referidos a la totalidad. Lo cual vale también, como es obvio, para los pueblos ‘no occidentales’, y sobre todo en la medida en que se definen ‘contra’ Occidente. Esto sólo indica que Occidente no es aquello que, como una determinada realidad ideológica o política, se da ese nombre –la más obvia: los Estados Unidos, con una connotación burdamente ideológica–, que Occidente no es –como se creyó Europa– una parte de la totalidad. También la Unión Soviética es Occidente: los imperialismos son la faz de Jano del Imperio. El ámbito único en que se desenvuelve la historia actual ha sido abierto desde Occidente; así, Occidente mismo, según su vocación, ha llegado a ser la totalidad abarcante, el mundo. Sus diferencias, pareciera, son sólo diferencias internas de una totalidad ya presente, la liquidación de las cuales llevaría definitivamente a un orden mundial que sería –si es que (como podríamos inferir de Hegel, pero también de Marx) en la historia consumada la negatividad cesa y sólo se conserva como interiorización y recuerdo– la instauración de una ‘positividad’ de orden superior, una ‘civilización, planetaria’⁴³.

¿Y cuál sería el ‘sujeto’ de esta realización? Sin duda, no las Naciones-estados, pero tampoco los sistemas imperialistas que se enfrentan –al menos en principio– dentro de una totalidad histórica y que son todavía proyectos de poder de base más o menos nacional. Más recientemente, como dijimos, se ha venido perfilando otro proyecto, estrictamente mundial, que pudo haberse confundido, en un momento, con algún otro de los existentes, pero que ya tiende a rebasar los distintos centros de poder dados. Para describirlo, no sería acertado afirmar meramente que, en la presente situación, el poder *económico* internacional (es decir, supranacional y supraestatal) se ha impuesto, o casi, al poder *político*. Lo político, y también lo económico (piénsese en la empresa, desde la Revolución Industrial a la primera mitad del siglo) son modos del poder racional cuya índole era aún en cierto modo ‘concreta’; ambos, ahora, parecen irse subordinando a

un proyecto de poder 'puro', del poder como tal⁴⁴, que se esboza con alcance planetario y que lograría, de realizarse, la totalización de una racionalidad que se cierra sobre sí misma. La era tecnotrónica –para nombrarla con el rótulo de uno de sus teóricos e impulsores– nos es anunciada como una realidad todavía incipiente, pero también como una perspectiva histórica casi ineludible. En realidad, el poder que toman estas formas está ya presente y consolida su trama filtrándose por los entresijos de los imperialismos. Contra lo que todavía puede parecer, no va a afirmarse junto a uno de ellos, sino que tiende a englobarlos y ponerlos a su servicio –como ya es visible respecto de los meros estados–. En último término, tiende a disolver –por de pronto, volviéndolas inesenciales– a todas las diferencias en la fluidez de su sistema.

¿No sería este sistema racional mundial de poder lo que cumpliría –no a la letra– a Hegel?⁴⁵ Un sistema tal puede llegar a abolir las oposiciones y las tensiones, porque toda alteridad habría sido absorbida por él, y acabaría así la historia como movimiento que se pone a lo otro para superarlo. Si el movimiento expansivo que, a partir de Europa, mundializó a Occidente, es de índole 'espiritual', ese estadio final será una concreción espiritual objetiva que –ya que el sistema es autoconsciente, aunque por cierto no con una conciencia individual– se sabe, y se sabe como infinito, desligado de todo límite y toda alteridad, ab-suelto, ab-soluto.

¿Pero sería esta consumación la instauración de una positividad superior? Al sistema que *se sabe* ab-suelto, no podría anteponerse nada verdaderamente 'positivo'; lo que se oponga, lo sabrá ya como puesto, y por lo tanto inesencial: su mundo es el mundo de la pura disolución de lo que se pone. El sistema se pone a sí mismo como totalidad, pero con ello, lejos de con-cretarse, se realiza en lo inesencial, es decir, se hace, en tanto ab-soluto, ab-stracto; es la racionalidad total abstracta. A medida que avanza hacia su consumación, el movimiento espiritual va mostrando su verdadera índole. Sabemos que su raíz es la negatividad. En el momento en que el Espíritu, al suprimir todo lo positivo, se abstrae y absuelve de ello, no se instaura una positividad superior, sino que esto que queda suelto,

ab-suelto, es la negatividad misma –girando en el vacío, como nihilificación⁴⁶. Si Hegel dice la consumación de la historia eurocéntrica mundializada, es posible que la verdad de Hegel sea Nietzsche: esta pura negatividad que queda suelta puede llamarse la Voluntad de Poder. Pero no quisiéramos sugerir acá una interpretación de Nietzsche que no tenemos resuelta⁴⁷. En todo caso, podemos referirnos a la interpretación (pero que, más allá de su exactitud historiográfico-filosófica, es esencial y se sostiene por sí misma en el conjunto de un pensamiento) que da de Nietzsche el último filósofo de Europa: Heidegger, quien leerá la Voluntad de Poder como Voluntad de Voluntad. Esa voluntad ya no es el movimiento espiritual hegeliano, que se opone en serio a lo que encuentra como otro, que afirma la alteridad de lo otro hasta no haber hecho el trabajo de superarlo y de recuperarse desde esa alteridad, que sólo al final se sabe que no es tal. En cambio, todo lo que se (le) opone a la Voluntad es de antemano inesencial. Esa Voluntad se ob-pone (siempre) algo, sabiendo desde ya que no se opone más que a sí misma. Esa Voluntad no dispone ya de límites. La pura Voluntad, que se sabe tal, es el verdadero nombre del Espíritu, que se le revela, en el pensamiento, gracias a Hegel pero después de él, y que parece querer realizarse en el mundo contemporáneo.

En un mundo como el que así se anuncia, toda alteridad y particularidad se habrían disuelto en la realización abstracta del poder. No sólo las naciones o los pueblos; aun cualquier presunto sujeto histórico de ese mundo sería también un momento que cae dentro del proceso: no habría ya un “pueblo histórico” –Europa, los Estados Unidos o el que fuere– que vaya a la cabeza de la marcha. La consumación del Sujeto como racionalidad mundial no tiene sujeto, es decir, no tiene un sujeto ‘concreto’ o ‘particular’; justo porque ella misma sería efectivamente esa consumación, ella misma es sujeto de sí en términos totales. Y si esto ha de ser así, el sistema planetario será con más razón la disolución de toda comunidad concreta y todo arraigo, y el mundo que se abre desde él es la pura atopía.

III Comunidad y sistema mundial

Partimos de un intento de determinar positivamente –tal como puede aparecer en un pensamiento situado– el desprestigiado concepto de comunidad. Prometimos sólo la parte preliminar de la tarea, el rastreo filosófico-histórico de la noción, lo cual nos obligó a seguir un camino sinuoso a través de otros conceptos –público y privado, universalidad, sociedad, estado, sistema mundial–. Anunciamos también que la perspectiva histórica y conceptual iba a terminar necesariamente trayéndonos a la problemática contemporánea, para indagar la *realidad* y la *posibilidad* peculiares que tiene lo que hoy llamamos comunidad. Llegados a este punto, sólo podemos, hoy por hoy, esbozar indicaciones. Falta, por supuesto, el desarrollo teórico ulterior. Pero hay que ver si la cosa misma nos lo permite.

El resultado de nuestra indagación señala, parece, que estamos en el momento de la historia mundial en el que los problemas de los que partimos –las mismas palabras que los designan: la Ciudad, la Nación, el Estado, lo público y lo privado, la comunidad, la sociedad y el individuo– van perdiendo sentido. Planteábamos la apertura hacia una filosofía política (explícita) original, pero pareciera que lo político mismo, al cabo de un progresivo empobrecimiento, camina hacia su abolición. Y sin embargo, es en este contexto donde podemos, por fin, encontrar el sentido contemporáneo –esto es, la *realidad*– de la noción de comunidad: en el fenómeno de que *dentro* del sistema mundial, pero *como sus márgenes*, existen y persisten pueblos ‘concretos’, que ese sistema no ha terminado de fagocitar y a los que ve –ya que concebir una verdadera alteridad le resulta intrínsecamente imposible– como sus meros arrabales⁴⁸. De hecho, es cierto que esos pueblos forman –formamos– sus márgenes. El movimiento espiritual los ha encontrado en distintos momentos de su despliegue y los ha englobado. Pero también es cierto que son *verdaderas alteridades*, porque la imperfección del Espíritu (que no es lo que cree ser), si bien se los opuso, no los ha *puesto* en realidad. Y ellos se afirman en sí, resisten.

Es tarea urgente de esa filosofía política original la determinación del transitado (y hoy, parece, también *démodé*) concepto de “pueblo”, usado imprecisa y a veces sólo emocionalmente. Ello no puede hacerse sino en el marco de una interpretación de nuestra realidad histórico-política que despeje a fondo equívocos no casuales acerca de todos los conceptos fundamentales (Nación y Estado en primer término) y dé luego cuenta original de ellos (o encuentre, o invente, los que sean adecuados)⁴⁹. Aquí llamamos pueblos a las configuraciones histórico-políticas y *ontológicas* que se mantienen como una apertura de Mundo propia dentro del, pero frente al sistema mundial. Este mantenerse es posible en la medida –y sólo en la medida– en que no haya penetrado en el interior de ese propio horizonte esencial la Disociación del sistema agresor; esto es, en la medida en que los pueblos siguen siendo *comunidades*⁵⁰.

Esos pueblos (más allá de las complejas peculiaridades de cada caso) experimentan hoy, tal vez, su peor momento, en que parece inminente su disolución final en el sistema, según metodologías –conjuntas o alternativas– que podrían ir desde el más sofisticado control mundial de la información, pasando por formas de dependencia clásicas o nuevas (de las que el endeudamiento de los Estados es el mejor ejemplo) hasta el liso y llano exterminio. Conocemos de sobra las afirmaciones ya seculares, y hoy más que nunca renovadas en distintos modos de la seducción, acerca de la inevitabilidad (y con ello, y pese a la brutalidad secular de los hechos, de la deseabilidad) del dominio mundial de la sociedad abstracta. A pesar de todo, esa realidad de lo comunitario se mantiene, y con ella la *posibilidad* sigue abierta. Está por verse todavía si estos últimos límites que encuentra aún el poder racional planetario serán disueltos en su movimiento o si el Mundo ocultaba, y puede hacer emerger justo en el momento en que parece coincidir con el planeta, una posibilidad *no espiritual* que aparece *in extremis* como verdadero límite y verdadera alteridad de ese poder, y así, como otra posibilidad, no sólo de estos pueblos, sino de la historia planetaria.

Porque esta posibilidad tendrá que desarrollarse en el marco de la historia mundializada de hecho, ya que nada está hoy fuera de ella y estos pueblos no son

tampoco un ser-otro que caiga al margen de su movimiento. (No son –como tal vez hayan sido vistos, o lo sean aún, desde el Centro– ‘naturaleza’; y la Naturaleza –y otra vez tiene razón Hegel– fue ya mundialmente superada por el Espíritu)⁵¹. Por esto mismo el *status* histórico de los pueblos en los que, frente al sistema abstracto mundial, se preserva de distintos modos la realidad de la comunidad, es ambiguo y paradójico. Y es una paradoja que tenemos que aferrar y mantener antes de querer resolverla unilateralmente.

Preservarse en la alteridad no puede querer decir un imposible ponerse fuera del sistema, sino responder a la negación que éste hace de la propia positividad, negación que, así como no nos permite –como a los románticos– la nostalgia de la armonía de la *pólis*, no nos permite ni la mera nostalgia de un pueblo que en la agresión se conservara intacto. No se elige entrar o no en el sistema mundial, porque nos incluye, sea como objetos pasivos de un dominio, sea como quienes responden a la agresión. La respuesta a esa negación es, a su vez, una negación. Pero esto no es una ‘superación’. Con ello, un pueblo ha incorporado en sí mismo a lo otro (porque su misma afirmación –su mera existencia– pasa a depender de su capacidad de negar, esto es, de resistir)⁵². Sobre todo, su respuesta lo obliga a reconocer el horizonte del agresor, y en su incorporación a la historia planetaria todo pueblo tiene que volverse, de algún modo, ‘espiritual’, a la vez que no lo es con respecto a sí mismo. La planetarización de la historia hace que ningún pueblo pueda constituirse como un proyecto particular, sino que está obligado a ser, si no ‘universal’, planetario, e inscribirse en el nivel mundial de la historia para poder mantenerse y afirmarse en ella. Es la paradoja y la ambigüedad de estar girando en la Rueda del movimiento espiritual mundial y a la vez, de ser una Piedra que el Espíritu no pueda tragar.

Lo que se trata de ver es si, en esta oposición, el poder que los pueblos puedan generar es de la misma índole que el del sistema –es decir, si en la oposición a él tienden a incluirse *dentro* de él, que es el mejor modo de que el sistema triunfe, al devorarlos en la apariencia de una independencia engañosa– o si se busca un poder distinto, *afirmativo* y *positivo*.

Y aquí reaparece la cuestión de las posibilidades de la historia –esto es, necesariamente, de la historia mundial–. Permítasenos cerrar este trabajo con una reflexión que no se avergüenza de parecer utópica. ¿Cabría la posibilidad –si no creemos fatal e inevitable el dominio final del sistema de poder abstracto, aun sabiendo todas las dificultades– de proyectar una inversión del signo de la planetarización (a partir del modo limítrofe en que los pueblos son y no son ‘espirituales’), inversión desde la cual pudiera pensarse, como alternativa histórica, una cultura mundial ‘positiva’ que encarnaría, no en un “ámbito planetario”, en la “aldea” o la “ciudad global”, en una “sociedad mundial”, etc., sino en una *comunidad internacional*? En ella todo pueblo sería un pueblo histórico, en otro sentido que el hegeliano: no aquél que lleva la antorcha de la Razón, único entre y contra todos, sino que su proyecto, ‘particular’ y ‘concreto’, ha de encontrar el modo de poder ser referido a la totalidad. Esto supone que en el ámbito planetario pueden caber distintos proyectos, que no necesitarían afirmarse de un modo imperialista o hegemónico, sino a través de la significatividad de cada uno para los otros y del reconocimiento mutuo, lo que los haría a la vez ‘peculiares’ y ‘planetarios’. Y supone la admisión, en esta peculiar universalidad, –que no sería un universal ‘lógico’, sino ‘fáctico’– de una finitud que contrasta con la pretendida infinitud del sistema⁵³. Y este reconocimiento de lo comunitario elevado al ámbito del planeta quizás sea una –o la última– posibilidad, para este mundo planetario, de superar el horizonte ontológico y fáctico de la nihilidad.

Notas

¹ Así como, desde otra perspectiva, privilegia “Nación” frente a “Estado” o “República”.

² Encuentro en una lectura reciente (Susan Buck-Morss, *Origen de la Dialéctica negativa*, tr. cast., Siglo XII, México, pp. 32 s.) un párrafo que puede ponerse como un ejemplo entre tantos. Se describe la tendencia a una afirmación de lo irracional en la cultura europea de la década del 20: “El renacimiento teológico era una de esas manifestaciones, pero había muchas otras: el voluntarismo soreliano en política, un renovado interés en Kierkegaard, la psiquiatría de Jung, las novelas de Herman Hesse, lo defensa de la ‘cultura’ frente a la civilización y de la ‘comunidad’ frente a la sociedad”. Obsérvese el sintomático acoplamiento de la otra pareja conceptual civilización-cultura, heredera de la más explícita civilización-barbarie, que fue un lugar común de la Ilustración. Por lo demás, el párrafo citado pasa a indicar que, en aquel momento, “las fuerzas sociales progresistas” abandonaban sus impulsos revolucionarios y adoptaban una aceptación pasiva de lo dado.

³ La concepción de la *pólis* que está en el transfondo de la cultura media (y que hace de ella una abstracción, en contraste con la compleja diversidad de los fenómenos históricos) es, en uno de sus aspectos, una transposición a términos histórico-fácticos de algunas proposiciones esenciales de la *Política* aristotélica, y proviene de la idealización de Grecia llevada a cabo en el humanismo alemán de Goethe, Schiller y K. W. von Humboldt, idealización que, en Fichte o Herder y luego en los jóvenes Schelling, Hölderlin y Hegel, va conformando, alrededor de ese concepto idealizado, la conciencia nacional alemana misma. Esta vinculación se prolonga hasta fines del siglo XIX (cf. sus ecos en las conferencias de Nietzsche, *El porvenir de nuestros institutos de enseñanza*, 1871-72), y reaparece, en el siglo XX, con el “tercer humanismo”, cuya figura más descollante fue W. Jaeger y en el cual la vinculación de la nacionalidad germana con la Hélade pretende aún cierta efectividad política. Por el otro lado, las ideologías liberales (en un fenómeno paralelo al de la racionalidad científica positivista, que puso su propio origen en el “milagro griego”) se complacieron en reencontrarse en aquel pasado prestigioso, y así se fue forjando el cuasi mito de la “democracia ateniense”, en la Francia postrevolucionaria y sobre todo en Inglaterra (con la cual, en todo caso, Atenas tuvo en común no sólo el carácter ‘democrático’ sino, sobre todo, el imperialista y violento). Para citar, algo al azar, dos ejemplos contemporáneos de esta óptica, de autores y alcances muy disímiles: el artículo del P. A. J. Festugière, “El concepto de libertad entre los griegos” (en *Libertad y civilización entre los griegos*, 1947, tr. cast., EUDEBA, Bs. As., 1972), donde se encuentra, en el *Critón* platónico, una fundamentación de la nación de ley y de la democracia casi roussoniana (que se proyecta sin más a “Grecia”), o el libro de C. M. Bowra, *La Atenas de Pericles*, 1970, tr. cast. Alianza, Madrid, 1974).

⁴ Y este fenómeno habría dado pie, entonces, para la idealización moderna de doble vertiente mencionada en la nota anterior.

⁵ Cf. C. Eggers Lan, Platón, *Critón*, tr. directa, ensayo preliminar y notas de EUDEBA, Bs. As., 1973, p. 61 y n. 107 (donde remite a un pasaje de W. Jaeger, *Paideia I*, tr. cast., F.C.E., México, 1946, pp. 126 s. = pp. 170 s. de la ed. de 1962) y pp. 166 s., n. 37. Cf. también M. Riedel, *Metafísica y Metropolítica*, tr. cast., Alfa, Bs. As., 1972, 2 vols., vol. I pp. 35 s. y n. 10 de p. 36, donde se indica que el origen de la distinción —clara en Heráclito y Heródoto— se remonta a Homero (*Od.* 3.82 y 4.314, pero *démios* en vez de *koinós*. Hesíodo *Erga* 720, citado también allí, no tiene nada que ver y puede ser error de imprenta, al menos en la traducción).

⁶ En este sentido lo encontramos, primero en Heródoto, y luego en Tucídides, Platón y Aristóteles. Una ojeada al diccionario LSJ indica (s. v. *koinós*, “en gral. común (*common*), opp. *ídios*”, bajo el apartado II): “en relaciones sociales y políticas, *público, general*” (por ej. *tò k. agathón* = *the common weal*, Tucídides 5.90; etc.). 2. *tò k.*, el Estado (Heródoto, etc.); b) especialmente de ligas o federaciones (Heród., etc.); también de asociaciones o corporaciones privadas y juntas de magistrados; c) el gobierno, autoridades públicas (*Tuc.*, Heród.); d) el tesoro público; e) derecho común (*common right*) o derechos de los ciudadanos (*tò k. tò tôn politôn*, Aristóteles, *Pol* 1283 b 41). 3. *tá koiná*, asuntos públicos (también dineros públicos).

Un caso peculiar es la frase *tò koinòn tês póleos* (= “lo común de la Ciudad”), cuyo empleo más notorio lo hace Platón en *Critón* 50 a 8, al denominar al personaje de la mal llamada “prosopopeya” de las Leyes, “las Leyes y lo común de la Ciudad”. Pero en el *Critón* hay una notoria profundización filosófica del concepto de “lo común”, en la cual lo común dialógico expresa a lo común político y enraíza en ello, en la misma medida en que el hombre está constituido por esto común. Cf. algunas alusiones a esto en G. Bornkamm, “HOMOLOGÍA. Zur Geschichte eines politischen Begriffes”, en *Hermes* 71, 1936. Desarrollamos extensamente la cuestión en un trabajo en preparación sobre las nociones de diálogo, comunidad y fundamento en el Platón “socrático” de *Critón* y *Apología*.

⁷ Cf. M. Riedel, *op. cit.*, en n. 10 de p. 36 ya mencionada: “Ambas expresiones aparecen en pensamiento de la época primitiva, no aparecen como recíprocamente opuestas sino más bien en paridad de situación, la una al lado de la otra, hecho que habría que tener en cuenta también cuando se trata de interpretar este par de oposiciones en Platón y Aristóteles”. Con respecto a esto último, una investigación (no exhaustiva) nos ha permitido establecer una larga lista de pasajes platónicos —para cuya exposición y discusión no es éste el lugar— en los que la pareja *koinós-ídios* (o los equivalentes del primero *demósios* o *politikós*) tienen el sentido de un paralelismo o complementación sin oposición, mientras que las posibles excepciones en contraria son muy escasas. Algo semejante podría llegar a mostrarse en el ámbito de las concepciones sofísticas, frente a la homologación del ‘individuo’ sofístico con el moderno. Toda la sofística está dirigida a la actuación ‘pública’, que se diferencia de lo ‘privado’, pero lo engloba. Cf. por ej. Platón, *Protágoras* 318 e-319 a.

⁸ Traducción de A. Tovar (Aristóteles, *La constitución de Atenas*, ed., tr. y notas, con ensayo preliminar por -. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1948), a la que hemos

agregado la palabra “particulares”. A este pasaje –mencionado y comentado por C. Eggers Lan, *op. cit.*, pp. 102 s.– hay que añadir los cercanos XVI, 3 y 9.

⁹ C. Eggers Lan, *ibíd.* que en la nota anterior.

¹⁰ Y para despejar el equívoco abierto en n. 4, es más bien la ausencia de oposición entre estos ámbitos lo que pudo dar pie para que la mirada moderna (que experimenta el conflicto justamente en la oposición de lo público y lo privado) se sintiera inclinada a concebir la vida política griega, a pesar de que su desarrollo histórico se produjo a través de enormes tensiones, como peculiarmente armónica o como socialmente integrada.

¹¹ La cuestión ofrece distintas caras en los distintos textos y momentos de Platón. En un diálogo juvenil como *Critón* –como esperamos mostrar en el trabajo anunciado en n. 6– la crisis de la *pólis* está encarnada en el drama de la muerte de Sócrates, pero no reflejada en forma explícita, sino en todo caso indirectamente. Allí, en principio, la *pólis* es el fondo del que emerge y el ámbito a que se abre la vida humana, y esto en un nivel de radicalidad máximo, muy anterior naturalmente a aquel en que pueden estar los organismos de gobierno. En la propuesta ‘ideal’ de *República*, el discrimen entre lo *koinón* y lo *ídon* aparece, de una manera muy peculiar, al hilo de la división en *eíde* (= ‘clases’ o ‘estamentos’); en efecto, la vida de los guardianes y los gobernantes es en su totalidad ‘pública’ y regulada, mientras que la de los productores –de quienes el texto apenas se ocupa– queda librada a sí misma (a lo ‘privado’). Pero la afirmación que motiva esta nota tiene presente, más bien, el texto de *Leyes* donde el proyecto de enunciar *una politeía* ya no ideal sino posible y viable para una situación de crisis lleva a la regulación explícita de lo *ídon* desde las instancias de gobierno. Cf. *Leyes* VI-VII, 780 a-790 b.

¹² Por ejemplo F. Châtelet (*El pensamiento de Platón*, tr. cast., Labor, Barcelona, 1967) ve en Platón (se está refiriendo a *República*) “el primer teorizador del estatismo técnico-burocrático” (p. 132). El proyecto de Kallípolis “...no es tan sólo la verdad de la Ciudad griega, en el sentido de que su realización habría sido el único medio de que se mantuviese y triunfase aquella formación política histórica y ejemplar que fue la Ciudad, sino que revela además, en muchos aspectos, lo que debe ser un Estado, a saber: la potencia *represiva* y organizadora que, con los procedimientos del cálculo racional, se aplica a conservar la *independencia* y la *unidad* del cuerpo social” (p. 133; destacamos “represiva”). Y esto, para no referirnos a un aquí obvio K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*.

¹³ Cf. Cicerón, *De oratore* I, XLVI, 201 (tr. nuestra): “No es necesario un largo discurso para mostrar que también deben ser conocidos por el orador el derecho público, que atañe a la ciudad y a la autoridad (*publica... iura, quae sunt propria ciuitatis atque imperii*), los testimonios de los hechos pasados y los modelos antiguos. Pues así como en las causas y juicios referidos a asuntos privados (*in rerum priuatarum causis atque iudiciis*) los argumentos deben extraerse con frecuencia del derecho civil y por eso, como dijimos, el conocimiento del derecho civil es imprescindible para el orador, así también en las causas públicas –sea en los tribunales, en las asambleas del pueblo, en el Senado– (*in causis públicis iudiciorum, contionum, senatus*), los oradores que tratan la cosa pública tienen

que tener presente y a su disposición, como materiales, la memoria de la antigüedad, las decisiones de derecho público (*publici iuris auctoritas*) y el método y la ciencia de gobernar la cosa pública (*regendae rei publicae ratio ac scientia*)."

Encontramos las definiciones del derecho público y del privado en un texto de Ulpiano, citado al comienzo del Digesto (D. 1,1,1,2) (tr. nuestra): "El estudio de éste (sc. del derecho) presenta dos aspectos, el del derecho público y el del privado. Derecho público es el que atañe al estado de los asuntos romanos; el privado es el que atañe a la utilidad de los particulares; (*publicum ius est quod ad statum rei Romanae spectat, privatum quod ad singulorum utilitatem*) pues algunas cosas son útiles en lo público, y otras en lo privado. El derecho público se refiere al culto, los sacerdotes, los magistrados. El derecho privado tiene tres partes, pues procede de las leyes naturales, de las del derecho de gentes o de las civiles". En este texto se han visto graves interpolaciones (sólo las definiciones del derecho público y el privado serían el núcleo no discutido) y hasta una alteración estructural que llevaría a negar, aun para Ulpiano y demás juristas clásicos, la distinción entre derecho público y privado tal como aparece aquí enunciada, la cual tendría que ser llevada, entonces, a época post-clásica. Pero esto puede ser exagerado: cf. J. Iglesias, *Derecho Romano*, Ariel, Barcelona, 4a. ed., 1958, p. 89 n. 30, y en gral., pp. 86 ss.

¹⁴ Aunque ni la palabra *persona*, ni ninguna otra, llegó a tener en latín este sentido técnico. Cf. J. Iglesias, *op. cit.*, pp. 99 s. La interpretación más notable del fenómeno –por cuya exactitud histórica no nos preguntamos ahora– es la hegeliana: *Fenomenología del Espíritu*, VI A c, "El Estado de Derecho", y cf. las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Tercera parte, "El mundo romano".

¹⁵ En términos amplios y anacrónicos, ya que el concepto de Estado es acuñado en la Modernidad europea para la institución política que surge con ella, y la presencia de la palabra "Estado" en un texto podría tomarse como índice de la presencia de la peculiar problemática moderna. *Status*, tal como es usado desde los mismos tiempos romanos, requiere ser especificado por un genitivo objetivo (así, en la cita del Digesto de n. 13, *statum rei Romanae*; como también, y en especial, *status rei publicae* = el estado de la cosa pública, etc.). La palabra se independizará con la teoría de la razón de Estado (*ratio status*), expresión en la cual pasa ella misma a ser genitivo objetivo sin otro complemento y "a partir de ese momento, constituye el sujeto de todos los enunciados políticos" (M. Riedel, *op. cit.* I, p. 21; pero cf. todo el pasaje).

¹⁶ Hablar de helenismo con respecto a los modos de organización política resulta ambiguo, porque el período así denominado abarca fenómenos distintos y en buena medida heterogéneos. Si tomamos como punto de partida la superación de los límites de la *pólis*, podría pensarse que el helenismo es preparado o inaugurado por los proyectos panhelénicos (no tanto el que anima Demóstenes contra Filipo cuanto aquél a que va a parar Isócrates, en el cual lo helénico –con Filipo como referente objetivo– se recorta como un todo frente a lo persa, a lo 'bárbaro'). Pero se lo hace comenzar con razón con Alejandro, cuya *acción* deja de lado la concepción de Macedonia como monarquía panhelénica para fundar la primera configuración verdaderamente ecuménica, en el doble sentido, espacial y esencial, que apuntamos. Otra cuestión es si esto fue el resultado

de una *concepción* consciente y deliberada, lo que es, al parecer, historiográficamente irresoluble. Como se ha señalado, "Alejandro" corre el riesgo de ser un nombre para las imágenes creadas por los historidores, entre los cuales fue Tarn quien inauguró la de "un visionario intelectual, que propugnaba la unidad del género humano mediante una política deliberada" (J. Ferguson, *Utopies of the Classical World*, Nueva York, 1975, pp. 88 s., citado y traducido en C. García Gual, *Epicuro*, Alianza, Madrid, 1981, p. 18; cf. en esta obra las pp. 17 ss.).

No es fácil decidir cuál es, en este sentido, la índole de los reinos de los Diádocos, que quizás deban ser entendidos más desde la concepción oriental de la monarquía que como un modo helénico (u 'occidental') de configuración política.

¹⁷ La palabra *kosmópolis* no existe en griego. (En realidad sí existe, pero como sustantivo masculino, en tanto título de algunos oscuros magistrados en distintas *póleis*; cf. LSJ s.v.). La hemos inventado nosotros para rotular nuestra propia comprensión de ese pensamiento, y esto abona la distinción que hacemos en el punto siguiente entre ecumenismo y universalidad. Sí existe, en cambio, la palabra *kosmopolítes*, que hay que traducir como "ciudadano del universo" o *kósmos*, pero no "ciudadano universal". En efecto, la presunta cosmópolis del *kosmopolítes* abarca, en extensión, el Universo, con su Lógos-Zeus en los estoicos, y hasta con los peculiares dioses del epicureísmo, junto a los "sabios", pero excluye a los hombres que no lo son. Es, en su tenor literal, un universal ontológico, pero no histórico-político, en el sentido que precisamos, igualmente, en el punto (c). Su alcance histórico lo deducimos a partir de lo que decimos inmediatamente en el párrafo que motiva esta nota y en los siguientes.

¹⁸ "Pastizal común (*nomô koinô*) es una corrección a la que quizás habría que preferir la sugestiva lección de los manuscritos, *nómo koinô* = "ley común". Para la *pólis* como un pastizal donde el legislador apacienta rebaños humanos, cf. Platón, *Político* 295 e.

¹⁹ A menos que se quiera ver allí –como V. Goldschmidt, *Questions Platoniciennes*, París, Vrin, 1970, p. 75– el primer uso ideológico deliberado del pensamiento por parte de un régimen y un nacionalismo político. Pero esto –que muy bien podría ser– no afecta nuestro argumento de que lo que se está pensando –o ideologizando, si se quiere– es una entidad política que se presenta o impone como previa y unificante. Mencionamos de inmediato a Cicerón, de quien sí pueden hacerse afirmaciones semejantes. Roma –desde Augusto al menos– maneja deliberada y sutilmente la ideología (la misma *Eneida* es un ejemplo). En el punto siguiente hacemos una rapidísima alusión, que habría que ampliar considerablemente, al modo en que Roma asumió su destino.

²⁰ Para usar la formulación de Silvio Maresca, con cuya correspondiente concepción tenemos puntos de contacto y de disidencia.

²¹ Lo público, en el sentido en que lo adjudicamos a Roma, desaparecerá en la organización medioeval, y volverá a aparecer sólo con el Estado moderno. Pero en el Medioevo, como diremos inmediatamente, sí hay un proyecto universal.

²² Suele afirmarse, casi como lugar común, que Agustín es el último hombre antiguo y el primer medievo (y desde algunos de los campos esenciales de problemas que inaugura —el de la libertad— podríamos añadir, el primer moderno). Pero sin duda es el primer occidental, en el sentido de Occidente que afirmamos dos párrafos más abajo. Podemos mostrarlo con una comparación con su gran figura contemporánea, San Jerónimo, y la respectiva comprensión de la caída de Roma. Jerónimo (aunque, desde su retiro en Belén, arrojaba denuestos a Roma para auditorios de nobles damas romanas) vive la caída de la Urbe casi como un fin del mundo. Agustín, en cambio, toma en esa caída pie anecdótico para la *Ciudad de Dios*, esto es, para pensar la Historia universal, en la que Roma como tal es contingente. Y con ello, y no es paradoja, el pensamiento ha logrado un nuevo arraigo en el mundo —pero ahora el mundo está pensando efectivamente como universal. Cf. E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Vrin, París, 1943, p. 230 n. 2 (tr. nuestra): "(...) Agustín no sólo inventa (...) la teología de la historia, sino que constituye la noción misma de *humanidad*, tal como será retomada y reinterpretada sin cesar, hasta Augusto Comte, como una sociedad compuesta más de muertos que de vivos, que engloba el porvenir, y ligada por vínculos puramente espirituales".

²³ Tampoco estamos en condiciones de opinar sobre la índole y la autocomprensión del Imperio Bizantino; de todos me dos, su progresivo esclerosamiento terminó por quitarle viabilidad histórica.

²⁴ Idea que, como sugerimos antes, el Medievo transfiere al pasado romano, del cual el Imperio "Romano" medievo se siente la continuación.

Curiosamente, la primera teoría *filosófica* del Imperio Universal —la de Dante en *De Monarchia*— no se basa en principios cristianos, sino en el desarrollo —obviamente peculiar y original— del concepto aristotélico de la actualización de la esencia del hombre en el conocimiento. Ello es posible a partir de la asunción —inverosímil para Aristóteles— de que existe una "civilidad humana universal" con un fin que le es propio (*finis totius humane civilitatis*, Mon I, IIII [IV], 1; cf. *Convivio* IV, IV, 1, *La umana civiltade*). Este fin es la actualización plena del intelecto posible en la especulación y en la acción, que no puede cumplir el individuo, ni una comunidad particular, sino —averroístamente pensado— la especie. En esto encuentra Dante el fundamento de la autoridad imperial y lo conecta con la idea del Imperio Romano.

²⁵ El pensamiento cristiano tuvo, naturalmente, que superar la esperanza escatológica inmediata del cristianismo primitivo para poder elaborar nociones como las mencionadas. Pero es significativo que —en la concepción agustiniana o en cualquier transposición de ella no cristiana (como en sus secularizaciones, en el siglo XIX, en Comte, Hegel y aun y sobre todo en Marx; cf. K. Löwith, *El sentido de la historia*, tr. cast., 1959)— lo universal, como Historia universal, requiera, de alguna forma, el Final, la consumación —alguna suerte de 'eternidad', todo lo mundana que se quiera, como *Aufhebung* de la historia. Esa consumación puede aparecer, una vez más, como exigida por la restauración de un estado 'paradisiaco' al que sigue una caída en la finitud. Cf., en Marx, la noción del comunismo primitivo.

Sería apasionante –cosa que no estamos en condiciones de hacer, ni sería este su lugar– una lectura de esta cuestión a la luz del pensamiento judío contemporáneo. Apunto –en el momento de poner en limpio este artículo– dos citas relevadas en la tesis de licenciatura de H. Forster, *Jasidismo, utopía y libertad en el pensamiento de Martín Buber*, que juzgamos en la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador. Una, de M. Buber (*Los dos focos del alma judía*, tr. cast., p. 151), desde la cual sería interesante considerar las escatologías político-históricas seculares: “La creencia profética acerca del fin del tiempo es, en todo sentido, autóctona [del judaísmo]; la apocalíptica está constituida en todo lo esencial de elementos del dualismo iranio. De acuerdo a esto, lo profético promete una consumación de todo lo creado; lo apocalíptico su abrogación y la sobreposición de otro mundo, completamente diferente en su naturaleza; lo profético permite que la maldad encuentre la dirección que lleva hacia Dios y que está dentro del bien; lo apocalíptico visualiza al bien y al mal, separados para siempre hasta el fin del mundo, el bien redimido, el mal no redimido para toda la eternidad (...)” La segunda, de E. Levinas (*Totalidad e Infinito*, tr. cast., Sígueme, Salamanca, 1977, p. 49), donde la apelación escatológica aparece como radicalmente transhistórica: “[La escatología profética] no introduce un sistema teleológico en la totalidad, no consiste en enseñar la orientación de la historia. La escatología pone en relación con el ser, más *allá de la totalidad o de la historia*, y no con el ser más allá del pasado o del presente. (...) Es la relación con *una excedencia siempre exterior a la totalidad*, como si la totalidad objetiva no completara la verdadera medida del ser, como si otro concepto –el concepto de *infinito*– debiera expresar esta transcendencia con relación a la totalidad, no-englobable en una totalidad y tan original como ella (...). La escatología, en tanto que el ‘más allá’ de la historia arranca a los seres a la jurisdicción de la historia y a ella los convoca”.

²⁶ Cf. Amelia Podetti, *La irrupción de América en la historia*, Centro de Investigaciones Culturales, Bs. As., 1981. (Tenemos en preparación, para el sello Ediciones Hernandianas, una edición completa de los escritos de la autora).

²⁷ Citamos el famoso “soneto imperial” de Hernando de Acuña, dedicado a Carlos V, y que valdría la pena releer como testimonio de lo que venimos diciendo.

Por otra parte, y sin caer en la leyenda blanca, habría que decir al menos, en defensa del Imperio Español, que la Conquista –con todas sus injusticias, crímenes y aplanamientos culturales– no fue al menos el genocidio sistemático con que los anglosajones llevaron a cabo su apropiación de la América del Norte y otras regiones del planeta. El hecho de que América constituya, ella misma, la apertura de la historia planetaria y surja con ella (las civilizaciones asiáticas eran previas al fenómeno colonial, y los pueblos africanos han tratado trabajosamente de constituirse a partir de él) y ese mestizaje étnico y cultural –al que hay que agregar lo negro y lo inmigratorio–, nos llevarían a pensar una lógica y ontológica históricas americanas propias, que –a diferencia de la lógica dialéctica– no es síntesis de opuestos, sino síntesis originaria y previa. Y a esto habría que desarrollarlo largamente. Cf. Amelia Podetti, *op. cit.* en n. anterior, *passim*. Si esto es así, ello haría de América –mal llamada “Latinoamérica”– un lugar privilegiado como base para la ‘utopía’ que proponemos al final del trabajo.

²⁸ Cf. n. 25, al principio. Pero además del esquema escatológico secularizado en la filosofía, la expansión europea fue imperial –imperialista–, y se autolegitimó siempre en una suerte de ‘elección’, fundada en un valor ‘absoluto’ (la ‘civilización’, la ‘raza blanca’, etc.). Sin embargo, esto es todavía un nivel ideológico superficial. La expansión europea tiene una dimensión ontológica mucho más honda. Cf. *infra*, II b.

²⁹ Queda en claro que cuando nombramos a Europa, aquí y en adelante, entendemos tanto el conjunto de naciones que la componen cuanto, y especialmente, un modo de operatividad racional, teórica y práctica, y el origen del proyecto histórico al que ésta impulsa. Cf. *infra*, n.n. 33 y 36.

³⁰ Solamente Hobbes (a quien tenemos *in mente* en lo que venimos diciendo), el más grande y verdadero de los pensadores políticos modernos –y que por ello nos ahorra la referencia a los más edulcorados desarrollos ideológicos liberales que le siguen–, porque piensa la realidad unitariamente desde la raíz metafísica de la concepción galileana de la naturaleza (en que se expresa originariamente la ontología moderna) ve, en la artificialidad misma del Estado, el desarrollo mecánico de fuerzas ‘naturales’ que se ponen a la razón –a la razón moderna, *ratio siue computatio*– como su instrumento. Pero esto puede invertirse inmediatamente, poniendo a la razón como el sujeto, porque esa ‘naturaleza’ es en sí misma racional.

Aunque –dicho sea de paso, y contra la esquematizaron admitida de la historia, que no es inocente– valdría la pena intentar una interpretación del Renacimiento como un aspecto del final *del Medioevo*, no hay duda de que en él se produce ya la independización y racionalización de los medios (de lo que en el Medioevo eran considerados medios, subordinados uno al otro y ordenados en vistas del fin divino): la economía, la política –Maquiavelo es aquí figura simbólica–, y aun el arte, la guerra, etc. Y en la génesis de la razón como cálculo –que heredera la ciencia moderna–, y como su modelo, está el “espíritu de empresa” (en las formas propias de la Revolución Comercial de fines del Medioevo y del Renacimiento, que están a la base pero que no son las mismas que las del capitalismo posterior). Ahora bien, en esta misma tendencia a la independización de esos ámbitos hay todavía, en esta época, una finalidad externa a ellos, en vistas a la cual aparecen, si no subordinados, coordinados; un fin que ya no es Dios, sino el hombre, que todavía es el hombre concreto –lo que se interpretará luego como “humanismo”–. A partir de la Modernidad madura, esos ex-medios se transforman en totalidades racionalmente organizadas que se tienen a sí mismas como fines. En lo que sigue tratamos de pensar cómo culmina ese proceso –quizás con una mutación– en el mundo contemporáneo.

³¹ En un sentido, podría afirmarse que las naciones modernas son los *disiecta membra* de la Cristiandad, que quedan luego que el proyecto histórico-universal se des-cristianiza y pierde su peculiar alcance ecuménico-teológico. Casi podría afirmarse también que “Europa”, como entidad *unitaria* histórico-fáctica, es constituida en primer lugar por la mirada de sus dominados, y que la autoconciencia europea como tal es tardía: se hace explícita primero con la culminación de su poder mundial y en un segundo momento –hoy– en el marco de la pérdida de ese poder y de su desplazamiento del centro. Pero el particularismo de las naciones es superficial con respecto a su co-inclusión

en un proyecto universal común. Comparamos más atrás la expansión europea con Roma como particularidad ecuménica, y pese a la similitud aparente, la negamos. No podría describirse así, por ejemplo, al Imperio Británico Victoriano, porque Inglaterra, como sujeto particular de un imperio de alcance planetario, no es, ella misma, sino un momento fáctico dentro del proyecto mundial que la enmarca y la supera.

³² Una excepción podría ser Kant (*La paz perpetua* y otros escritos de filosofía de la historia). Pero la paz universal a través de una sociedad de las naciones no está propuesta por él sino como un ideal racional infinito. Las concreciones de este ideal en el siglo XX – Sociedad de las Naciones, Naciones Unidas – han sido total o parcialmente inoperantes.

³³ La noción de Europa como ‘idea’ y como *télos* y tarea infinita fue, en este siglo, ejemplarmente pensada por E. Husserl (cf. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, § 6, y especialmente la conferencia “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, tr. cast. en *La filosofía como ciencia estricta*, Nova, Bs. As. 1962). Esa idea de Europa es la de la humanidad sin más, frente a la cual cualquier otra cultura es “un mero tipo antropológico empírico” (*Krisis*, loc. cit.). El artículo de M. Casalla “Husserl, Europa y la justificación ontológica del imperialismo” (*Revista de Filosofía Latinoamericana*, primera época, I, 1, 1975) nos ahorra abundar en el tema. Apuntamos sólo que si bien, en el sentido de Husserl, éste tiene razón al incluir a los Dominios Británicos y los Estados Unidos en ‘Europa’ (“La filosofía en la crisis...”, ed. cit., p. 104; nosotros añadiríamos, hoy, a la U.R.S.S.), las grandes configuraciones imperiales contemporáneas poseen, en un nivel fáctico, características propias que no dejan de tener su alcance en el nivel histórico-ontológico (no en el sentido husserliano, por supuesto, sino en el que acá proponemos). En especial, son la base, todavía en cierto modo ‘concreta’, del sistema abstracto del que tratamos más abajo (aunque esto mismo es cada vez más relativo). Por otra parte, Husserl ubica la apertura de esa “tarea infinita” en Grecia. Nosotros pensamos que ella es el signo de la Europa moderna, y excluimos del concepto de Europa, consecuentemente, a la Antigüedad occidental y también a la Europa (geográfica) medioeval. Repetiremos esta observación, respecto de Hegel, en n. 36.

³⁴ Y subrayamos que la noción filosófica de “sujeto” como la subjetividad que hace de lo real su objeto coincide, como ya se indicó, con la emergencia histórica de lo que llamamos Europa.

³⁵ Nos resultan de mucha importancia estas puntualizaciones, sin las cuales correremos el riesgo de provocar o padecer gruesos malentendidos. Por de pronto, y en primer lugar, había que decir que el nombre de Hegel aparece aquí casi –si cabe la palabra– como simbólico o como cifra de un momento clave de la historia. Las alusiones, muy esquemáticas, a su pensamiento, se hacen a distancia y no pretenden de ningún modo seguir la letra de su obra. Con ello no sólo ignoramos toda su riqueza concreta, sino que tal vez distorsionamos algún concepto (cf. la nota sig.). Que nos lo perdone quien –desde una altura incomparable– no vaciló en hacer lo mismo con sus predecesores.

³⁶ Nos apropiamos de la palabra “Espíritu” con un sentido que es y no es el hegeliano, como pasamos a aclarar abundantemente. También contra la letra de Hegel, no llamamos así a un proceso que viene desarrollándose a lo largo de la Historia y que en todo caso culmina en Europa (y deja al Nuevo Mundo en la ambigüedad). Como aquí lo interpretamos, sólo con Europa y desde Europa hay Espíritu. Cf. n. 24.

³⁷ Cf. (en un ámbito problemático muy distinto), E. Levinas, *op. cit.* Entre nosotros, los trabajos de E. Dussel.

³⁸ Su desarrollo tendría, para ser justificado y fundamentado, que ser mucho más extenso. Hemos aludido a ellos en algunos artículos: “Filosofía y Comunidad”, *Revista de la Universidad Católica de la Plata*, 15-16, 1983; “Filosofía e ideología”, *Megafón*, Bs.As., 15, 1985; y en ponencias presentadas en la Jornada “Filosofía, Comunidad y Cultura”, Grupo Pensamiento y Cultura “Agustín de la Riega”, Bs.As., 10-11-1984, en el I Coloquio filosófico “Necesidad y exigencias de filosofía en América Latina, hoy”, Universidad de Morón, septiembre de 1985, y en el XI Congreso Interamericano de Filosofía, Guadalajara, México, noviembre de 1985.

³⁹ También el límite ‘hacia abajo’ que, en el proceso de disolución de lo dado, supusieron en un momento el átomo material y el individuo humano, fue superado; éstos han estallado, y el proceso ya no calcula ponerse límites.

⁴⁰ La redondez del planeta –hecha efectiva, en el origen del mundo planetario, por la circunnavegación– podría parecer la figura de la circularidad de la infinitud espiritual hegeliana. Pero (y acá reiteramos un párrafo de nuestro artículo “Filosofía e Ideología” mencionado en n. 38) “en el momento en que ese proyecto planetario parece consumarse, la *idea* del planeta como totalidad se convierte en *percepción sensible*: el primer paso del hombre en el espacio le permite ver desde afuera a la Tierra toda. Este salto al espacio puede ser pensado (como lo es frecuentemente en la literatura de ciencia-ficción) como un nuevo y todavía incalculable ámbito dentro del horizonte de la infinitud –del movimiento fáustico hacia la infinitud en que está instalado el hombre occidental–. Tal vez llegue a ser así en un futuro de ciencia-ficción. Hoy, sin embargo, esa percepción de la totalidad planetaria parece representar más bien la constatación de la *totalidad de la finitud* con la que choca el movimiento hacia lo infinito justo cuando está a punto de ‘realizarse’ como sistema planetario infinito.” (P. 17).

⁴¹ Ni siquiera rozamos los complejos problemas de la constitución definitiva de ‘Europa’, con la inclusión tardía de Italia y Alemania (que nos trae a la mente, con las enormes diferencias del caso, el fenómeno actual de intento de inclusión en Europa, *post festum*, de España). Por supuesto, las nociones de “Estado” y “Nación”, tienen, referidas a América, un sentido muy distinto del europeo. Valdría la pena tener presentes, sobre este tema, los trabajos de M. Casalla y H. Muzzopappa.

⁴² Occidente, aunque por una cuestión de perspectiva se nos aparezca antes que nada en su figura europea, es, por cierto, ‘más’ que Europa y es anterior a ella: ya lo hemos

dicho. La Europa moderna fue una de sus posibilidades históricas en un momento dado, que se realizó postergando o destruyendo otras. Occidente se constituye en torno a la noción de universalidad; por ello, su movimiento (no siempre, necesariamente, en el modo 'espiritual' con que hemos caracterizado a Europa) fue una tendencia a la universalización. Así la Cristiandad medioeval o el proyecto mundial hispano. La Europa moderna, aunque logró convertir esa universalidad en un hecho, estuvo por debajo de tal realización: habiendo hecho de la historia un todo, quiso seguir consierándose y siendo una parte –por cierto, la dominante y privilegiada– (cf. A. Podetti, *op. cit.*, *passim*). Ahora bien, nos incluimos en el Tiempo y la historia siempre desde un *espacio*. Con la actitud contradictoria de afirmar y negar (como lugar de la "universalidad") a la vez su propia parcialidad espacial, Europa se condena a la atopicidad: da lugar a un mundo en el cual queda disuelta. Hoy, la Europa geográfica e histórica está a la sombra y a la merced de los poderes que ella misma engendró. La lavada doctrina social-demócrata que –claudicada por completo su fuerza revolucionaria de décadas anteriores– parece estar en auge, ahora, en esos países, es apenas el taparrabos ideológico de esta situación que, sin duda, debe de ser muy dolorosa para el ex-sujeto mundial de la historia.

⁴³ Que tuvo variados teóricos, adalides, profetas y mártires en el siglo pasado y en la primera mitad de éste. Hoy en día, sus teóricos y profetas (no sus mártires) van desde un panfletario A. Töfler hasta los esenciales D. Bell y Z. Brzezinski (para no mencionar a H. Kissinger). Si vamos a subrayar una obviedad, éstos son los nombres que tenemos presentes como marco de los párrafos siguientes.

⁴⁴ Al cual, con un último residuo semántico 'concreto', podríamos llamar poder "financiero". Recuérdese –como paralelo y anticipación– a la Banca del Renacimiento y comienzos de la Modernidad, que puso en jaque, a través del endeudamiento del Monarca (jesto es, de la "deuda externa" de la Nación!) a las Naciones-estados europeas en el período de su consolidación.

⁴⁵ Sería casi insignificante referirnos a las consideraciones que hace A. Kojève (*Introduction à la lecture de Hegel*, NRF-Gallimard, París, 1947, reed. 1968) acerca de la post-historia hegeliana como muerte del Hombre, la presencia de la eternidad como Libro, etc., y menos aún en sus especulaciones posteriores (n. de la 2a. ed., ed. cit., pp. 436 s.) acerca del mundo transhistórico como animalidad americana o esnobismo japonés. Mucho más importante nos parece la sugerencia, que debemos a H. Muzzopappa, de que la prefiguración pensada de esta consumación no está en Hegel –con su comprensión de la Nación y del Estado, etc.– sino en la utopía marxista de la Historia posterior a la 'prehistoria', internacionalista, sin clases y sin Estado. Cf., nuevamente pero en otro sentido, A. Kojève, "Marx es Dios, y Ford es su profeta" (*Revista de la Universidad de México*, XXXVII, 8, 1981, introducción a una conferencia cuyo conocimiento debemos, a su vez, a A. Mason). Pero mantenemos la referencia a Hegel en un marco *metafísico* –meta-físico en sentido literal–: como hemos discutido antes, Platón (en principio) pone al universal (la *Idéa*) *metá*, "más allá" de la realidad dada, y abre así un hiato en lo real. En el sistema hegeliano, el arco abierto entonces se cierra con la justificación de lo "real" como "racional". Y por lo que nos preguntamos es por la efectivización de esta inmanencia.

⁴⁶ Como ya dijimos, corremos el riesgo muy real de que se trate con esto de una aniquilación fáctica; pero aun sin ella, está la aniquilación esencial. El reino del Espíritu es el reino del “último hombre” (Nietzsche), que hace tiempo está presente entre nosotros. Para dar un referente sensible e inmediato de esto, apelamos a la experiencia de cualquier turista, que, en tanto tal, se desplaza siempre dentro de una organización que, ofreciéndole lo más variado, hace que se encuentre siempre con lo mismo. Hace años, la casualidad quiso que, en un vuelotransoceánico, leyéramos por primera vez la frase de Nietzsche: “La tierra se tornará entonces más pequeña, y sobre ella andará a saltitos el último hombre, que todo lo empequeñece. Su raza es indestructible como la del pulgón; el último hombre es el que más tiempo vive. ‘Hemos descubierto la felicidad’ -dicen los últimos hombres, y guían los ojos.” (*Así hablaba Zaratustra*, tr. cast., A.D.E., Bs. As., 1966, p. 11).

Para volver a las posibilidades fácticas, en su conexión con las esenciales: la totalización del Centro (en la que insistimos inmediatamente) supone que ese Centro ya no tiene a lo otro, (al menos, así lo supone el Centro) y que ahora tiene que enfrentarse consigo mismo y con su inesencialidad o nihilidad. Y, en tanto periferia de ese centro, tenemos que atender a sus pulsiones de muerte, porque nuestra propia existencia, en el estado actual del planeta, parece depender también de que las sociedades centrales decidan morirse o no. (Sin embargo, aun en esta situación no somos el Esclavo de la *Fenomenología*; ése es el Centro –Kojève: el Esclavo realizado en la historia–. Desde este punto de vista, somos el Amo, ya que nos jugamos la existencia en una *lucha*).

⁴⁷ Y queremos recordar, con respecto a ello, la interpretación positiva que hace S. Maresca.

⁴⁸ Recordamos la frase del sudamericano Alberto Zum Felde: “América del Sur es el arrabal del mundo”.

⁴⁹ Además de los autores mencionados en la n. 41 (a los que habría que agregar otros), recordamos, respecto a la noción de pueblo, toda la obra de R. Kush y el libro de C. Cullen, *Fenomenología de la crisis moral* (Castañeda, San Antonio de Padua, Bs.As., 1978).

⁵⁰ Y esto no excluye –y siempre en la medida de cada caso– a las naciones europeas, ni a las configuraciones concretas que subsisten o se forman en el seno de los imperios. Por otra parte, las nociones de pueblo y comunidad –y América del Sur es un buen ejemplo– no coinciden tampoco con las entidades políticas nominales (‘repúblicas’ o ‘republiquetas’). La comunidad –para retomar lo planteado en la introducción de este trabajo– no es (o no es meramente) un concepto de la sociología, etc., ni tiene que ver con “minorías étnicas”, etc. (De paso: en los países centrales se discuten y defienden los derechos de las minorías; en los pueblos, lo que siempre estuvo en cuestión fueron los derechos *de las mayorías*). La noción de comunidad nombra un *proyecto*: político, histórico y ontológico, y también, como puede verse, *ético*. Como *proyecto* que se propone superar la disociación en el seno de los pueblos (y en el mundo), es un proyecto cohesionante.

⁵¹ Antes de “ahora”, el hombre estaba *en* (¿ante?) la Naturaleza –un hombre ‘débil’ frente a ella–. Ahora parece estar *frente* a la Naturaleza, con su potencia negativa, espiritual, que la domina a escala planetaria. Por otra parte, las exhortaciones para la preservación de la naturaleza que provienen de un ecologismo erigido como tal en ideología, hablan desde el centro mismo de la relación técnico-espiritual con (contra) la Naturaleza; y esto, justo porque pretenden ingenuamente recuperarla haciendo ingenuamente abstracción de las relaciones de poder entre los hombres, relaciones que posibilitaron y hoy se basan en una apropiación de la naturaleza consumada hace tiempo. (La *aniquilación* de la Naturaleza *como tal* no está en la depredación, la ‘destrucción’, sino en la actitud espiritual que consiste en detener la actividad inmediata de destruirla. Sólo cuando es ‘preservada’, la Naturaleza –en su esencia y en su nuda existencia– pasa totalmente a depender del Espíritu, que así la ‘supera’ en el triple sentido de la palabra hegeliana). Pero, de hecho, tampoco esta preservación se cumple. Y también la Naturaleza responde a la agresión del Espíritu, amenazándolo con sucumbir, planetariamente, a esa agresión, y así privándolo de su olvidada base ‘natural’, ‘biológica’, y amenazándolo a *él* en su existencia. Y esto es otro aspecto de la antes secreta y ahora evidente consumación nihilificadora del Espíritu.

También los pueblos asimilados a la Naturaleza pueden ser despachados, como hace Hegel con América, en las consideraciones sobre “los fundamentos geográficos de la historia universal”. Y acá no vale el proteccionismo cultural –paralelo al ecologismo– que intentan practicar, tal vez de buena fe, algunos organismos internacionales. Una trampa en la que podemos caer es que en las nociones de “pueblo” que elaboramos, creemos, desde y para nosotros, se nos interponga sin que nos demos cuenta (porque, justamente, lo que tenemos que pensar es lo que somos, y esto, que no está o está a medias pensado, nos resulta lo más oscuro) la noción europea de *Volk*. Esa noción es elaborada en el Romanticismo y el Idealismo (el caso alemán es más claro que el italiano) por la autoconciencia de naciones aún no consolidadas, y por ello ‘fuera’ de la Europa moderna (y en esa medida pueden llegarnos resonancias afines); pero en último término, fue elaborada en vistas a la incorporación de esas naciones a ella. Cuando esa incorporación se lleva a cabo, la noción europea de pueblo se vuelve “folklórica” (aunque pudo tener una resurrección virulenta y patológica en el ensayo imperialista mundial del nazismo). Ahora bien, cuando los pueblos se ven con una mirada ‘folklorizante’ –mirada europea, adoptadas sin saberlo– se ponen ellos mismos en el ámbito en que esa mirada los ubica: como ahistóricos, estáticos, privados de decisión y acción, ‘naturales’.

⁵² En la realidad de cada pueblo –y el nuestro es un ejemplo acabado de ello– esta suerte de dialéctica entre lo propio y lo otro, la afirmación y la negación, se incorpora a la textura misma del pueblo y puede llegar a ser extraordinariamente compleja, como para no permitir ninguna linealidad y sí exigir en cada caso cuidadosos análisis.

⁵³ Permítasenos utilizar nuevamente otro párrafo de nuestro artículo “Filosofía e Ideología”: “La comunidad internacional se articularía en base a la solidaridad, como las relaciones de los hombres en los pueblos. Llamamos ‘positiva’ a esta situación mundial, no sólo porque podamos valorarla como ‘buena’, sino porque habría neutralizado (no suprimido) las fuerzas negativas, manteniéndolas dentro del horizonte de la finitud, que es el ámbito de lo positivo. Lo negativo, justamente por serlo (por ser negación

de lo finito) tiende a lo in-finito: un proyecto hegemónico es una forma de la infinitud. El reconocimiento entre los pueblos, en cambio, se produce entre finitudes que se respetan como tales.” (p. 18). Esto no es, tampoco, un proyecto ‘humanista’ de paz perpetua: la negatividad finita sigue siendo tensión, y puede llegar a ser guerra; pero no es nihilidad.