

El pensamiento de la comunidad en el horizonte contemporáneo

Armando R. Poratti

El pensamiento latinoamericano –o mejor, americano–, en tanto quiere hacerse cargo de una cultura y de un destino enraizados en una comunidad, piensa y dice esta última palabra de un modo afirmativo. Quisiéramos preguntarnos aquí en qué medida y en qué sentido esa afirmación de nuestras comunidades y de nuestra comunidad latinoamericana se vuelve problemática en el mundo actual.

Sentamos algunos supuestos. Que la cultura es de índole comunitaria, resulta casi obvio. Pero suponemos además que en la comunidad no se da una visión “sobre” el mundo sino la *apertura* al mundo (a partir de la cual y en la cual se genera una cultura). Esto es, que la comunidad es *horizonte ontológico*, y que lo Común de la Comunidad, lo que previamente reúne, es el Mundo mismo. Y en esto se funda la relación esencial entre comunidad y filosofía, en tanto ésta es el pensamiento que se hace cargo, del modo más originario posible, de esa apertura.

El Mundo se le abre al hombre desde la Comunidad; es decir, siempre, desde una comunidad. Esto significa, inmediatamente, que el Mundo está traspasado de historicidad y de finitud. A diferencia de un modo “negativo” de entender estas categorías, las proponemos como determinaciones fuertemente afirmativas: la historicidad es el arraigo y las posibilidades de un mundo cuya finitud es su concreción y positividad.

Ahora bien, la palabra “comunidad”, que usamos en esta afirmación *ontológica* es usada, también y más bien, para designar el aspecto fáctico del mismo fenómeno, las concretas y determinadas comunidades en el tiempo y el espacio. Y en muchos casos los hechos muestran una relación entre los hombres

que es lo inverso de lo que suele entenderse como relación comunitaria, y lo que los organiza es más bien lo que los separa. Nos haría falta, pues, una palabra más amplia que “comunidad” –quizás más “formal”– para abarcar además estos modos de la convivencia, porque también desde ellos se dibuja un horizonte ontológico y una cultura¹. Por lo demás, son estos modos disociados los que se presentan más inmediatamente como propios del “hombre contemporáneo”. Y con esta comprobación, nuestra afirmación inicial comienza a mostrarse como problema.

Podemos rastrear fácilmente la expresión filosófica o ideológica de lo no o anticomunitario hasta la concepción antropológica y política según la cual es el individuo, y no alguna forma de comunidad, la realidad humana fundamental, de la que procede, por medios más o menos mecánicos y en vista de fines más o menos egoístas, la *sociedad* como una realidad derivada. Pero esta concepción supone el juego *previo* de lo que recogeríamos con una categoría opuesta a la de comunidad: la *disociación*, que como disociación originaria y fundante se dibuja en el horizonte ontológico de un determinado mundo histórico, cuyos distintos ámbitos impregna. (No sólo, pues, el ámbito humano: la disociación, traducida en una analiticidad que no deja subsistir lo que está dado como fenómeno global y orgánico, también redujo el mundo natural a átomos en interacción mecánica). Pero la disociación es sólo un aspecto –la dirección “centrípetas”, la postulación de elementos y la descomposición del todo en ellos– del movimiento de la *negatividad*. En ésta encontramos la categoría fundamental y más propia de ese determinado mundo histórico.

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-finito. Esto supone, por de pronto, la tendencia de tal movimiento a afectarlo todo: nada tiene que quedar fuera de él². Todo lo positivo estaría ya, en sí, dado a la negatividad, que se lo ob-pone para negarlo. Pero, como lo positivo es finito, este proyecto de totalización (que podría ser infinito en el sentido de indefinido, del mal infinito hegeliano) puede llegar a cumplirse efectivamente. En realidad lo infinito depende de lo finito, pero la negatividad in-finita invierte esta relación

y pone a lo finito como dependiente de ella. Y 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 ubicación histórica concreta de este horizonte ontológico es relativamente obvia, aunque todo lo obvio es ambiguo. Podemos adjudicarlo al proyecto histórico que fue el de la Europa moderna, pero habría que discutir si sus raíces no vienen desde más atrás, y sobre todo cuál es su realidad contemporánea. Algunas líneas, sin embargo, pueden ser esquemáticamente indicadas. Este proyecto, que en su propio interior tendió a la *disociación controlada* (y por ello su forma de organización fue la sociedad civil, cuyo mismo juego de oposiciones y competencia sin límites la harían estallar, por lo que tuvo que postularse necesariamente al Estado como marco regulador de los conflictos), hacia afuera se manifestó como agresión y dominación.

Éstas han estado presentes en muchos otros momentos de la historia; pero eran luchas entre finitudes. Lo que singulariza al proyecto europeo moderno es su raíz metafísica en la infinitud, lo cual lo lleva a ob-ponerse a todas y cada una de las alteridades como desde ya y en sí propias suyas. El resultado de este proyecto es la efectiva unificación y planetarización de la historia, ámbito que llena con su presencia dominante y en el que implanta su tendencia a la disociación (que por ello se nos aparecía como propia del horizonte del "hombre contemporáneo", abstracción ésta con la que suele designarse al habitante de ese resultado histórico).

Sin embargo, este proyecto, convenido hoy en sistema mundial de poder, no está solo en el mundo que él ha unificado. Esa unificación supuso desde el comienzo una guerra, en la cual lo ob-puesto insistió en afirmarse, sin embargo, en su propia posición. Esta guerra es descripta hoy, según variantes del vocabulario político, como el conflicto centro-periferia o Norte-Sur, como la lucha

entre imperios y pueblos (imperios que contemporáneamente, y de acuerdo a la tendencia más íntima de aquel proyecto, están junto a modos de organización del poder cada vez más abstractos), como la coexistencia no pacífica de tres “mundos” en el único mundo histórico, como la ciudad global que lleva en su seno sus propios ghettos.

Cuando decimos, hoy, la palabra comunidad, pensamos en uno de los polos de esas contraposiciones. Es posible que tendamos a traducir esto en una contraposición lineal entre buenos y malos. Es seguro que, en esa oposición, afirmamos a las comunidades o pueblos. Nuestro problema aquí –nuestro problema *filosófico*– tiene que ver con la perspectiva correcta para hacerse cargo de ello. Conocemos de sobra las afirmaciones ya seculares, y hoy más que nunca renovadas, acerca de la inevitabilidad (y con ello, la deseabilidad) del dominio mundial de la sociedad abstracta. Quisiéramos ahora recordar el peligro de proponer, frente a ello, un pensamiento afirmativo de la comunidad, que sin embargo la convierta en una noción irreal. Ello sucede cuando se piensa a los pueblos *como si* se los pudiera pensar aislados, pese a la evidencia de que ya no está permitida ni la mera nostalgia de una comunidad fuera del sistema mundial, sustraída a su agresión, o que en esa agresión lograra preservarse intacta. La planetarización efectiva de la historia refiere a su ámbito todo acontecer. Y en las circunstancias actuales no hay comunidad “positiva” alguna libre de que en su mismo interior incida lo negativo y abstracto (y que no esté amenazada de disolución por ello).

Lo que llamamos pueblos pueden ser los últimos límites que el poder mundial ha de disolver en su peculiar racionalidad, o bien los verdaderos límites de ese poder –es decir, otra posibilidad de la historia–. Como ese sistema no puede suponer una verdadera alteridad, tienen necesariamente que aparecersele como sus arrabales, como los ghettos de la ciudad global, referidos, por lo tanto, a él. ¿Ser otro, entonces, sería no reconocer esa referencia? La ambigüedad está en que una verdadera alteridad no puede consistir en un mero postularse como ser-otro que el sistema, (reconociendo así la referencia a él), sino que tiene que

demostrarse tal de modo positivo. Pero esto significa responder en el contexto de la guerra propuesta, guerra que ha producido la unidad de la historia –unidad que consiste, justamente, en esa guerra misma–. No se trata de elegir entrar o no en el sistema mundial, porque nos incluye, sea como objetos pasivos de un dominio, sea como quienes responder a la agresión.

Esa respuesta puede seguir distintos caminos. Uno es el querer afirmarse, no en sí, sino en el seno mismo del sistema mundial de poder, con lo cual –y si es que hay margen para ello– un pueblo se disolvería en su misma aparente independencia. Pero la pura afirmación de sí tampoco es posible; y no sólo porque el sistema imperial no lo permita. Si los pueblos pueden ser todavía otra posibilidad de la historia, esta posibilidad se abre sólo desde el nivel planetario. Desde ya, porque es el ámbito de la guerra. Además, porque no se puede volver atrás de él (salvo en el caso de una catástrofe planetaria). Pero también porque puede llegar a tener otro sentido. Si no creemos fatal o inevitable el dominio final del sistema de poder abstracto, podemos –aun sabiendo las dificultades– proyectar como alternativa histórica una comunidad internacional³, en la cual cada pueblo sería a la vez “peculiar” y “planetario”, en el sentido de que su peculiaridad estaría presente a los otros pueblos como significativa para ellos (y se daría, así, el mutuo reconocimiento).

Sea como fuere, la mirada, supuestamente “propia”, que se niega a reconocer en qué medida y de qué modo, para bien o para mal, estamos dentro del movimiento de la historia mundial y lo tenemos dentro de nosotros; esa mirada unilateral se ubica –aunque ella misma lo ignore– en la perspectiva del centro mismo del sistema. Éste es el que supone que estamos “fuera” de él, y por ello mismo se arroga el derecho de apropiarse de nosotros. En este sentido, somos asimilados a la naturaleza. Y lo natural es aquello que ha de perecer cuando el Espíritu se le acerque, y que puede ser despachado, como hace Hegel con América, en las consideraciones sobre “los fundamentos geográficos de la historia universal”.

Podemos concluir con una reflexión sobre el destino de la naturaleza, porque es probable que tenga razón Hegel, y hoy la Naturaleza sea aquello que ha sido mundialmente superado por el Espíritu. Esto nos permitirá plantear algunas preguntas finales.

La Naturaleza fue el ámbito cósmico-sagrado dentro del cual estaba el hombre, a quien ella superaba. Ahora es ella la que ha sido superada por el hombre, con su potencia negativa, a escala planetaria. Pero la Naturaleza también responde a la agresión, y responde amenazando con sucumbir a ella; y así, amenazando al hombre fáustico –finito, aunque no lo crea– con suprimir la base biológica de su existencia. Pero aún si esto no sucede y si la naturaleza (como lo piden los ecologismos) es preservada, ¿qué ocurre con su esencia? El hombre es consciente de la potencia nihilificadora que tiene en sus manos; puede disponer de la tierra, el mar, el cielo, y puede destruirlos: ellos ya nos son “eternos” y “divinos”. Es justamente preservándolos como esa potencia que no se ejerce hasta el final los domina absolutamente y consuma su desacralización definitiva. ¿Y es posible olvidar esto cuando deseamos otra relación esencial con la Naturaleza?

La Naturaleza responde a la agresión con la amenaza de ceder a ella. La respuesta de los pueblos transita con diversa fortuna la cuerda floja de las posibilidades de la historia. ¿Y cuál es la “respuesta” de lo sagrado ante la consumada muerte de Dios? Una filosofía que quiere pensar el mundo en y desde una comunidad tiene estos problemas planteados. Y como no hay comunidad que esté fuera de la trama de relaciones mundiales en la que estos problemas emergen, no los puede pensar desde falsas ilusiones.

Notas

¹ Esa palabra no puede ser “sociedad”. En primer lugar porque con ella (y por lo que pasamos a desarrollar) se acentúa el elemento de lo que separa. Por otra parte, no hay en ella esa referencia ontológica a lo común, esto es, al “mundo”. Valga esto para evitar una discusión con el uso que de estos conceptos se hace en las ciencias sociales.

² También el límite “hacia abajo” que supusieron en un momento el átomo material y el individuo humano fue superado; éstos han estallado, y el proceso ya no calcula ponerse límites.

³ Proyecto antitético de la “comunidad de naciones desarrolladas” delineada por Z. Brzezinski en el capítulo final de *La era tecnocrática* (*Between two Ages*, 1970) y desde entonces en vías de concreción.