
Héctor Ghiretti

CONICET/Universidad Nacional
de Cuyo

La sociedad civil y otras ficciones de la nostalgia

Hipótesis para una historia conceptual

Desde el advenimiento del Cristianismo, la civilización occidental ha entendido el orden político en términos de clasificaciones duales o binarias. La originaria distinción entre Iglesia e Imperio dio lugar a otras sucesivas, como Iglesia y Estado, Estado y Sociedad, Estado y Mercado o Estado y Sociedad Civil. En realidad, se trata de formas miméticas de sostener una dualidad, siempre en beneficio de la supervivencia de uno de los grandes productos de la cultura cristiana: el Individuo.

Palabras clave: Estado-Individuo-Sociedad Civil-Iglesia-Dualismo.

Since the rise of Christianity, the Western Civilization has conceived political order according to dual classifications. The original and genuine distinction between the Church and the Roman Empire gave birth to others: Church and State, State and Society, State and Market, State and Civil Society. The hidden reason behind those mimetic dualisms is the protection and surviving of one of the great inventions of Christian religion - the Individual.

KeyWord: State-Individual-Civil Society-Church-Dualism

Hace más de un siglo, en un interesante contrapunto a James Frazier, Émile Durkheim y Marcel Mauss explicaron que el antropólogo británico se equivocaba al sostener que son las relaciones lógicas de las cosas las que sirven de base para clasificar las relaciones sociales de los hombres. En realidad, sostenían Durkheim y Mauss, son éstas las que han servido como prototipo de aquellas. De acuerdo con Frazier, los hombres se habrían distribuido en clanes obedeciendo una clasificación preexistente de cosas; por el contrario, explican los franceses, fue porque estaban distribuidos en clanes que clasificaron las cosas.

Durkheim y Mauss plantean una falsa confrontación (clasificación lógica vs. clasificación social), entre otras cosas porque toda clasificación es lógica, y las clasificaciones sociales no escapan a tal condición. Otro asunto es que las primeras categorías lógicas puedan haber sido sociales.¹ En cualquier caso, la disputa entre antropólogos sirve para mostrar hasta qué punto la concepción del mundo y sus categorías están íntimamente relacionadas con la visión del orden social, de su estructura, sus partes, sus relaciones jerárquicas.

Podemos preguntarnos entonces qué tipo de clasificaciones usamos en el Occidente contemporáneo para comprender la vida social. ¿Es que siguen guardando estrecha relación con nuestra concepción del mundo, al modo de los pueblos “primitivos” que estudian los antropólogos, o hemos arribado a un estadio de evolución cultural o científica que nos permite concebir política y sociedad con categorías autónomas, propias, independientes de la cosmovisión en la que nos situamos?²

Como clave de interpretación del recorrido crítico que aquí se propone, es preciso adelantar que el surgimiento y desarrollo del Cristianismo transformó sustancialmente la cosmovisión de los pueblos y las sociedades que lo adoptaron. Este acontecimiento incidió directamente en las formas de entender la vida en comunidad, al punto que impuso un esquema de clasificación de carácter *binario* o *dual* que persiste y predomina aún hoy en el ámbito del pensamiento político, enfrentando dos categorías bajo denominaciones y concepciones diversas.

El objeto de este trabajo es indagar sobre las transformaciones de esta concepción del orden político a lo largo de la historia, observar si se mantienen o desaparecen sus fundamentos reales y finalmente explorar sobre las razones que pudieran existir para sostenerlo.

¹ Émile DURKHEIM y Marcel MAUSS: *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*. Ariel, Barcelona, 1996, pp. 96-97.

² Rodney NEEDHAM: *Symbolic Classification*. Goodyear, Santa Monica, 1979.

De la Polis a la Iglesia, pasando por el Imperio

Desde que apareció como acción diferenciada de otras prácticas sociales, y por tanto como objeto de reflexión específica, la política adoptó como referente principal una comunidad autónoma y autárquica, que no debía medirse sino con entidades similares que podían plantearle desafíos en términos de conflicto bélico o competencia económica. El resto de las entidades sociales le estaban subordinadas (familia, pueblo). Explica Eric Voegelin que el horizonte teórico de Aristóteles fue limitado por la concepción de una ciencia política entendida como un arte nomotético para la polis y *nada más* que la polis.³

La comunidad política, tal como se dio en los tiempos antiguos y se la definió teóricamente, no tenía rivales que le pudieran disputar, *desde su interior*, su integridad, o para decirlo en términos modernos, su soberanía. Podía ser una ciudad-estado, un reino o un imperio, tener divisiones político-administrativas, incluso formar ligas o alianzas: la comunidad política subsistía en su autonomía y autosuficiencia, hasta que era derrotada por otra comunidad política y asimilada a ella. Se trataba de un orden de estructura jerárquica centralizada, que sólo reconocía un analogado principal y nada escapaba a la cadena de subordinación: ni instituciones, ni grupos; mucho menos individuos.

Pero este orden político y la concepción teórica que se derivó de él tuvieron que enfrentar un importante desafío. El surgimiento del Cristianismo como religión universal y su encarnación institucional en un cuerpo jerárquico, dotado de una autoridad política propia y autónoma, puso en revisión los principios de la política a finales de la Edad Antigua. El Cristianismo, con su mensaje salvífico de alcance universal, su despliegue ritual y sus exigencias internas ascético-morales, rompe con el esquema ritualista y particularista de los antiguos cultos paganos y genera un conflicto de orden *político*.

El reconocimiento mutuo entre Iglesia e Imperio en el s. IV, su articulación en términos de orden político y legitimidad del poder, pareció resolver el problema. Favorecía el entendimiento la precaria supervivencia de una unidad política que abarcaba prácticamente toda la esfera de difusión del Cristianismo, cada vez más debilitada y decadente, necesitada de apuntalamientos simbólicos y de legitimación.

³ ERIC VOEGELIN: *Order and History III: Plato and Aristotle*. Edited with an Introduction by Dante Germino. University of Missouri Press, Columbia-London, 2000, p. 411.

La coexistencia de Iglesia e Imperio implicaba la superposición de dos *espacios políticos*, dos *comunidades políticas*, cada una con su estructura, sus instituciones y jerarquía y con fines diferenciados pero estrechamente relacionados en términos de subordinación y coordinación. El poder político imperial y el poder político eclesial formalizaban a un mismo pueblo, a una misma comunidad.

La declinación del Imperio fue dando a la Iglesia un margen creciente en los asuntos político-administrativos, al punto de constituirse en un poder subsidiario, cuando no sustitutivo.

En otros tiempos, las provincias debieron gran parte de su romanización a la inteligente política de administradores capaces; ahora se odiaba al funcionario, porque su obligación consistía en recaudar las contribuciones, en impedir que nadie abandonase su gremio, buscara otro trabajo o se evadiera del tributo al Estado en dinero, especie o servicios. El Estado era el amo universal. En los primeros tiempos de la República, cuando los plebeyos pidieron un defensor, obligaron a los patricios a crear el tribunado con el fin de proteger sus intereses. Y ahora, los oprimidos encontraron de nuevo protección, no en el magistrado del Estado, sino en la persona de los obispos de la Iglesia.⁴

La Iglesia, a través de su estructura jerárquica territorial, comenzó a desempeñar un activo protagonismo sociopolítico en términos de mediación entre la población y las instituciones imperiales.

La petición popular imponía el cargo de obispos a hombres de su elección. Ambrosio, Obispo de Milán, ni siquiera estaba bautizado cuando fue obligado por la multitud a cargar con las responsabilidades de este cargo. Las cartas de hombres como San Ambrosio y San Agustín demuestran claramente las obras de los obispos. Se oponían a la tiranía oficial, se enfrentaban a los gobernadores provinciales, con quienes personalmente mantenían a menudo relaciones amistosas, llevaban las cuestiones a los mismos oídos imperiales, eran los árbitros en las disputas y guiaban y protegían a su grey en todas las dificultades que se les presentaban.⁵

Pero esas funciones de responsabilidad creciente excedieron lo propiamente medial y la Iglesia fue generando una arquitectura institucional sustitutiva del decadente sistema imperial, aunque no llegara nunca a reemplazarlo ni a abrigar un proyecto jurídico-político de esa índole.⁶

⁴ R. H. BARROW: *Los romanos*. 4ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1963, p. 196.

⁵ R. H. BARROW: *Los romanos*, p. 196.

⁶ Ferdinand LOT: *El fin del mundo antiguo y el comienzo de la Edad Media*. UTEHA, México, 1950, p. 47

Fue entonces cuando la Iglesia se transformó en la fuerza principal contra la pobreza y el dolor; era la que proporcionaba hospitales, escuelas y orfanatos y todo género de obras caritativas. Así ofreció a los hombres una esperanza y la creencia de que el individuo tenía todavía valor, aunque la sociedad fuera esclava del Estado. El obispo asumió virtualmente las funciones del magistrado de la ciudad, que por esta época no era sino un instrumento del gobierno, a pesar suyo, mientras que el obispo era elegido por los habitantes.⁷

No fue de ningún modo casual que en su despliegue institucional, la Iglesia replicara la estructura política y administrativa del Imperio. La fragmentación de la unidad política del Imperio puso a la Iglesia en una situación cada vez más compleja, al tener que definir sus relaciones con cada reino o república, siempre en salvaguarda de su autonomía, sus intereses y su objetivo institucional específico. Esta es una de las causas del extenso conflicto que enfrentó a Iglesia e Imperio Romano Germánico en lo que se conocería como la *querrela de las investiduras*.

Y como se hizo evidente, la Iglesia no pudo resistir a una ruptura interna, que siguió las líneas de fractura de las unidades políticas resultantes, en un proceso que empieza con el cisma de Oriente y concluye con el de Occidente. Aún cuando en no pocas ocasiones la Iglesia fomentara la fragmentación política de la Cristiandad, en general terminó sufriendo las consecuencias de dicha desintegración, perdiendo en cada secesión importantes jirones de su autonomía y su unidad.

Nacimiento del Individuo

Estrechamente asociado a este proceso político-institucional, se dio también otro, de índole sociocultural, que tendría un profundo impacto en la formación de la conciencia cristiana y occidental. Es Peter Seewald, en su conversación con Benedicto XVI quien ha recordado recientemente, siguiendo las tesis de Hannes Stein, que fueron las leyes del Sinái las que permitieron el nacimiento del *individuo libre*: “desde entonces cada ser humano tuvo que responder directamente ante Dios de sí mismo y de sus actos, ya fuera señor o esclavo, hombre o mujer”.⁸

⁷ R. H. BARROW: *Los romanos*, p. 196.

⁸ Joseph RATZINGER: *Dios y el Mundo. Una conversación con Peter Seewald*. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2006, p. 169.

Con las tablas de la ley y la Alianza del Sinaí “surge casi el sujeto jurídico autónomo”. La tesis es controvertida, puesto que la tradición intelectual ha atribuido la “creación” del individuo libre a la Grecia Clásica en sus formas políticas democráticas. Su origen, por tanto, no sería filosófico-político como se creía, sino moral-religioso.

Benedicto XVI, sin desconocer el aporte griego, suscribe a ella, afirmando que “la dignidad de cada individuo, que, de por sí, está solo ante Dios, al que Dios habla y que en cuanto persona está afectado por las palabras de la alianza, constituye realmente el punto central de los derechos humanos -concretamente la dignidad igual de las personas- y, en consecuencia, el auténtico fundamento de la democracia”.⁹

No obstante, cabe afirmar que la creación del *individuo libre* no estaría completa si sólo se hubiera limitado a la formación de una moral autónoma respecto del *ethos* exigido por la comunidad política. Se trata, indudablemente de un fundamento imprescindible: una regla de conducta que exige en lo íntimo y respecto de la cual se responde ante un tribunal divino.

Pero en sí misma la constitución del individuo, su formación, protección y defensa sólo podría llevarse a cabo a través de *otra* comunidad política, otro orden jerárquico que sancionara institucionalmente esa conducta impuesta y demandada por Dios. En el prólogo de su estudio sobre las tradiciones sociales en Francia, Philippe Ariès explica la estructura de la vida social o comunitaria.

*No hay sociedad humana que pueda existir sin un cuerpo, sin una estructura material. O bien se considera individuos aislados, que forman un todo en sí mismos, que son independientes los unos de los otros, individuos poco sujetos a las exigencias del espacio: son casos psicológicos que se caracterizan por estar liberados del medio. O bien los individuos se sienten miembros de un grupo social, y entonces el grupo adquiere una figura material, posee un terreno, bienes muebles e inmuebles que demandan una administración, personal dirigente, una jerarquía. Está inscrito en el espacio, es visible, tiene sus monumentos.*¹⁰

⁹ Joseph RATZINGER: *Dios y el Mundo*, p. 170. Resulta necesario revisar la precisión de Benedicto XVI en torno al fundamento teórico individual que atribuye a la democracia. Esta noción es incorrecta: el régimen democrático, en sentido genérico, no tiene tal fundamento: es el pueblo quien gobierna, no los ciudadanos. En realidad, el Sumo Pontífice parece confundir una especie democrática -más concretamente, su variante liberal, que en su articulación institucional reconoce y consagra la protección al individuo de posibles amenazas por partes de la voluntad popular, que la democracia *in genere*.

¹⁰ Philippe ARIÈS: *Las tradiciones sociales en las regiones de Francia*. En: *Ensayos de la memoria 1943-1983*. Norma, Bogotá, 1995, p. 109.

Lo anterior también permite entrever, indirectamente, las condiciones de desarrollo de la individualidad: siempre se produce en un marco institucional comunitario.

Sin esa estructura material, los individuos no tardarían en liberarse de las exigencias del grupo, puesto que serían incapaces de representarse ese grupo como unidad durable. Una sociedad no es, en efecto, la reunión efímera de unos cuantos individuos. Existe a partir del momento en que sus miembros sienten una verdadera solidaridad. Estructura material y conciencia colectiva son las dos condiciones para la existencia de una sociedad. Si cierto número de individuos no logra representarse el grupo bajo una forma física, su unión resultará efímera: no pasará de ser un simple movimiento de opinión.¹¹

Los fenómenos asociativos conocidos como religiones no son ajenos a estas condiciones básicas de la vida de relación.

La historia de las religiones está llena de esos accesos de espiritualidad, surgidos en la misma época, entre un determinado número de hombres. Cuántos no se quedaron al nivel de sistemas metafísicos o sueños colectivos porque no pudieron constituirse en Iglesias, porque no pasaron de ser simples movimientos en torno a una idea o a un sentimiento. Sólo en la medida en que se hubieran aproximado a un estado social podrían haber influido en los hechos, ingresado a la historia política. Era necesario que en un momento dado todos los prosélitos experimentaran un sentimiento de identidad. De otro modo, su impulso místico sería ignorado por la historia política y sólo tendría lugar en la historia de las ideas, la historia de la filosofía. Un historiador político sólo se interesa por un pensador cuando éste no ha permanecido aislado, cuando ha tenido lectores. No hay religión sin Iglesia, y la Iglesia no es una pura concepción del espíritu. Ninguna Iglesia, por devota que sea, puede existir sin un templo, sin feligreses, sin liturgia ni pastores. No se puede decir, por lo tanto, que el confucianismo sea una religión. El catolicismo, las confesiones protestantes, el Islam, son religiones porque sí constituyen Iglesias.¹²

Con su peculiar forma institucional, el Cristianismo sienta las bases del desarrollo del individuo. Es en virtud de otra comunidad política que el individuo podía hacer valer sus derechos respecto de la comunidad política original. De otro modo, no existiría contrapeso institucional posible a la

¹¹ Philippe ARIÈS: *Las tradiciones sociales en las regiones de Francia*, p. 110.

¹² Philippe ARIÈS: *Las tradiciones sociales en las regiones de Francia*, p. 196.

sanción del *ethos* comunitario: ese contrapeso sólo puede provenir de otro *ethos* comunitario.¹³

Puede decirse entonces que el individuo se forma y desarrolla en Occidente gracias a la coexistencia de dos comunidades políticas, primero Imperio e Iglesia, posteriormente Iglesia y Estado, que exigen una conducta diferenciada a cada persona, lo que la obliga a *articular* individualmente esa obligación.

Son precisamente los intersticios y las intersecciones que existen entre estas dos comunidades políticas los lugares en los que va creciendo el individuo moderno. Va desarrollándose como un “refugiado” de una de las dos comunidades, al tener la posibilidad de reclamar protección de la otra. Sólo una doble observancia -y la tensión derivada de ella- podía dejar crecer al individuo: de otro modo no habría sido posible tal emergencia.

Surgimiento del Estado

Esa tensión institucional terminaría cediendo ante un nuevo actor político, que crecería precisamente en relación de oposición a -y emulación de- la Iglesia, replicando -aunque con sustanciales variaciones- el modo en que esta habría crecido respecto del Imperio. Las monarquías comienzan a operar una progresiva unificación de los fragmentos atomizados de la Cristiandad medieval, a costa de las unidades feudales, las ciudades e inevitablemente, de la Iglesia, cuya posición se vería afectada por este proceso.

La Reforma Protestante ayuda decisivamente a la causa de la formación de los primeros estados modernos. Reducida la iglesia en el ámbito protestante a confesión nacional, se verifica una subordinación de la religión cristiana al poder político en todo el norte de Europa: *cuius regio ejus religio*. Lo determinante es la *regio*. En el sur de Europa, la Iglesia mantiene la relación de tensión que va desde el equilibrio y la cooperación a la oposición con los estados nacionales.

¹³ En su muy peculiar “itinerario histórico de la libertad humana”, Zakaria inicia su narración en épocas de Constantino, cuando el emperador decide trasladar la capital imperial a Bizancio, dejando en Roma a la cabeza de la Iglesia. Para este autor norteamericano de origen indio, este acontecimiento -que será el origen de la distinción entre Iglesia y Estado- pone la piedra fundamental de la libertad en Europa y el Mundo. El protagonismo decisivo de la Iglesia y el cristianismo en la configuración de la libertad parece una referencia particularmente valiosa y valiente, en épocas en las que se discute intensamente sobre la identidad de Europa. Fareed Zakaria: *The Future of Freedom. Illiberal Democracy at Home and Abroad* W. W. Norton & Company, New York – London, 2003.

Su estrecha relación con los estados católicos la obliga a aceptar condiciones que muchas veces no son propias de un equilibrio o simetría entre poderes.

Este proceso de reunificación del poder político no podría haberse verificado sin un concepto o referente nuevo en virtud del cual la entidad triunfante legitimara su empresa. El estado moderno surge y se desarrolla en conflicto (más o menos abierto, más o menos velado) con lo que podría denominarse, usando una terminología moderna y acuñada por una concepción ideológica muy concreta, las *organizaciones intermedias*: señoríos feudales, pequeños reinos vasalláticos, ciudades autónomas, gremios e instituciones eclesiásticas.

Es a costa de estas entidades sociopolíticas que crece el nuevo actor. Pero en esta reformatización de lo político tiene un aliado fundamental y una razón de ser: el Individuo. El viejo ideal republicano de la supremacía incontestable de la comunidad política, propia de la Edad Antigua, parece irremisiblemente perdida.

El Individuo, formado lenta e imperceptiblemente durante un largo milenio de conflictos entre poder político secular y poder político religioso -refugiado en una concepción cristiana de la *vida activa*, puramente doméstica y familiar, que desestima o excluye la participación en la política y los asuntos públicos,¹⁴ y que con el tiempo desarrollará un nuevo tipo humano: el burgués- pasa a ser el referente y la justificación del estado moderno. Se trata de un proceso que inicia a finales de la Edad Media y que en el s. XVIII muestra totalmente su carácter.

Se inaugura una nueva relación dual, dialéctica, sólo que ahora uno de los términos ha dejado de tener la densidad institucional, histórica y ontológica de la vieja oposición entre Iglesia e Imperio/Estado. Se trata de un término funcional al crecimiento del nuevo poder del estado, que justifica y explica su crecimiento.

Llámesese *ciudadano*, *propietario*, *súbdito* o simplemente *pueblo*, el Estado sólo concibe sus objetivos en alianza y promoción del individuo, lo inviste como *pendant* absoluto y excluyente. La lucha por la emancipación que se inicia en la modernidad política es una lucha por la emancipación de las viejas instituciones que obstaculizan esta relación dual.

¿Se trata acaso de una nueva tiranía, de un despotismo renovado? No necesariamente, pero en la nueva configuración política se encuentra larvada

¹⁴ Hannah ARENDT: *La condición humana*. Paidós, Barcelona, 1998, pp. 25-29.

esa potencialidad, como se verá en los siglos venideros. El Estado moderno adquiere su configuración más característica con los regímenes democrático-liberales. El s. XVIII será el momento de la apoteosis plena del Individuo.

El liberalismo es la ideología legitimante del estado moderno posrevolucionario. Posteriormente se combinará con la componente nacional, evolucionará a formas democráticas e incluso podrá generar a su opuesto, siempre dentro de la dialéctica de referencia (Estado-Individuo): el socialismo.

Génesis de la Sociedad

Esta relación dialéctica, fundada en una ideología del poder, no podría pasar desapercibida a los estudiosos. Había *algo* que subsistía, ahí, en medio del esquema Estado-Individuo: formas de organización y de mediación, con fines y funciones limitados, que articulaban las relaciones intersubjetivas y de los individuos con el Estado.

Para Hannah Arendt, ese algo había comenzado a gestarse como algo diferenciado ya en tiempos medievales, cuando los filósofos cristianos establecen relaciones de sinonimia o analogía entre lo *político* y lo *social*, y empiezan a operar una progresiva sustitución del primer término por el segundo. Esta “equivalencia” supone un cambio conceptual de profundas y extensas consecuencias.

En realidad se trata de un concepto que va apareciendo a partir de una redefinición de la vida de relación que ya no reconoce lo político como referente principal, y que es desarrollo de la emergencia del Individuo como nuevo actor social, con el consiguiente despliegue de *intereses* particulares generalizados, que determinan el sentido y el rumbo de la acción política.

Arendt explica que el término *societas* es de origen romano y nace con un sentido político, al definir una agrupación popular con un objetivo puntual o particular. *Lo social*, en las transformaciones decisivas de la conciencia política europea durante los siglos medievales, habría implicado el ascenso de lo doméstico o familiar en el sentido antiguo a la esfera de lo público, desplazando la jerarquía de lo político y consecuentemente, subordinándolo.

Lo que en la Antigüedad estaba claramente diferenciado y por tanto, articulado –lo *privado-doméstico-familiar* como ámbito de la necesidad y la desigualdad, y lo *público-político* como ámbito de la libertad y la igualdad– empieza a dar lugar a una zona intermedia, que deviene pública pero no es política, y que consagra y jerarquiza el interés privado, convirtiendo lo político en funcional a sus intereses y haciendo retroceder lo privado a lo estrictamente *íntimo*.¹⁵

Arendt rectifica los remotos orígenes de la subordinación de lo político: “que la política no es más que una función de la sociedad, que acción, discurso y pensamiento son fundamentalmente superestructuras relativas al interés social, no es un descubrimiento de Karl Marx, sino que, por el contrario, es uno de los supuestos que dicho autor aceptó de los economistas políticos de la Edad Moderna.”¹⁶

Si en la Edad Media la *esfera pública religiosa* -la Iglesia- era la que otorgaba legitimidad a la *esfera pública política* -el poder político- a través de las ceremonias de coronación y la articulación del derecho político divino, a partir de la aparición de la *Sociedad* -es decir, de la *sustancialización* o *reificación* de lo social- como contraparte, se produce una sustitución: es ahora la nueva entidad la que otorga legitimidad al Estado.

Las concepciones liberal y democrática (y posteriormente la liberaldemocrática) no son sino expresiones de esa sustitución. El Estado -tanto si lo entiende como aparato burocrático-administrativo como esfera propia del gobierno político- se concibe en adelante como un ente al servicio de la sociedad.

La Sociedad, viejo término romano resignificado en otro concepto, opera como continuador y sustituto del concepto de Individuo, en una relación con el Estado que resulta más equilibrada al enfrentar dos entidades que parecen “simétricas”, o que al menos poseen cierta relación de proporcionalidad, al suponerse colectivas. El nuevo concepto oculta y hace proseguir el proceso en curso de subordinación de lo público al interés privado.

Lo social es el nuevo nombre del Individuo. En el s. XIX nace la Sociología, ciencia que se ocupa de esas interacciones, esas formas de organización intermedia. La Sociología estudia la *sociedad*. En el ámbito teórico aparece una nueva relación dual, dialéctica, que parece ocultar o solapar a la antigua.

¹⁵ Hannah ARENDT: *La condición humana*, pp. 38-44.

¹⁶ Hannah ARENDT: *La condición humana*, p. 45.

Por primera vez después del agotamiento de la dualidad Estado-Iglesia surge una dialéctica que enfrenta a dos entidades formadas por *colectivos*: Estado y Sociedad. Pero mientras éste resume y concentra la politicidad, la otra aparece desprovista de ella, sin politicidad ni organicidad alguna (aunque entendida como un todo), sometida en ese aspecto al primero.

Con la aparición y generalización del concepto moderno de sociedad continúa desvaneciéndose la idea de primacía e integralidad de la comunidad política, fracturada ya con el doble ámbito de Iglesia y Estado, mimetizada con la oposición Estado e Individuo y transfigurada en la de Estado y (la ficción teórica de la) Sociedad. La equivocidad actual del término *Estado* es buena prueba de ello. Persiste con un doble significado: pero de “comunidad política” ha ido evolucionando a aparato burocrático administrativo al servicio del poder político.

La “comunidad política” entendida como Estado *más* Sociedad, requiere de otros conceptos de origen clásico (*república*) o bien de turbulento origen cultural (*nación, estado-nación*; he aquí un caso de un par conceptual moderno que sólo aparece enfrentado con el propósito de lograr la *convergencia* en una entidad política soberana: nación y estado se enfrentan cuando la nación pretende formar un estado diferente al que pertenece o está sometida) para expresar la antigua unidad.

Es preciso resaltar la compleja transformación operada, para advertir hasta qué punto se trata de una verdadera persistencia del dualismo o de otra cosa. El Estado consigue, a lo largo de varios siglos de lucha, vencer a la Iglesia como contendiente político y restablecer su primacía. Pero lo hace a costa de encontrar su legitimación en un concepto que no es intrínseco ni propiamente político: el Individuo. Y en tanto ese concepto resulta insatisfactorio por asimétrico, se opera una recomposición discursiva del antiguo dualismo, sustituyendo al Individuo por la Sociedad.

Por su parte, el concepto de Sociedad emancipa teóricamente de la comunidad política a las instituciones que la componían en el marco de la teoría política aristotélica: la familia y organizaciones. Se pierden así las profundas y mutuas relaciones analógicas que poseían en la visión clásica. La lógica Estado-Sociedad las pone una contra otra.

La dualidad Estado-Individuo/Sociedad se mantuvo en su configuración ideológica original (el liberalismo, como ideología del individuo encarnada en el Estado) en tanto que tal concepción social y política no mostró signos de inadecuación, agotamiento y crisis. En la medida en que esta legitimidad

individualista/societaria del Estado se revelara como falsa conciencia -es decir, que el Estado asumiera una legitimidad inmanente, derivada directamente de su primacía y su poder- cabía la posibilidad de que diera paso a formas más ajustadas a la realidad.

Hacia finales del s. XIX, el repertorio conceptual disponible mostraba un movimiento pendular hacia el Estado, aún cuando se mantuvo el principio de subordinación a la Sociedad. Una variada gama de teorías políticas y económicas estatalistas, desde formas limitadas de intervencionismo al socialismo, pasando por nacionalismos cada vez menos liberales y los primeros ensayos del Estado Social, comenzó a ponerse en práctica en Occidente.

Totalitarismo y Mercado

Con la aparición de los totalitarismos, en la segunda década del s. XX, la dialéctica Estado-Individuo/Sociedad evolucionaría a su forma más extrema. El Estado, al desarrollarse y aumentar sustancialmente su tamaño y poder durante la Primera Guerra Mundial, se reviste de nuevas formas ideológicas que sustituyen al liberalismo y a la promoción y salvaguarda del Individuo. En algunos países europeos no parece haber nadie ni nada que lo salve del despotismo estatal. Sin rival político, el Estado “avanza” sobre el otro término de la dualidad: de una dualidad ficta, construida.

Los años que siguieron a la Gran Guerra y que concluyeron en la Segunda Guerra Mundial mostraron a las claras la peligrosidad de la dialéctica Estado-Individuo y también su debilidad para mantener un orden en el que la primacía del orden político no pudiera evolucionar sin frenos ni limitaciones.

Durante los años posteriores a la segunda posguerra se alzaron voces que buscaban otra dialéctica, con un nuevo actor social. Como ha mostrado John Kenneth Galbraith, tocaba la hora de las ideologías de mercado,¹⁷ que vinieron a resignificar la dialéctica Estado-Individuo bajo otro tipo de desarrollos teóricos, derivados de la tradición de la Economía clásica.

El *Mercado*, por tanto, tomaba la posta. Pero no se trataba -al igual que sus antecesores sustitutos- de un agente político simétrico o equivalente al Estado. Más bien era un *lugar o espacio*, real o virtual, habilitado por el Estado, *dentro*

¹⁷ John Kenneth GALBRAITH: *The Affluent Society*. 3ed. Penguin Books, New York, 1984, pp. 7-27.

del cual se permitía la más o menos libre operación de actores económicos: empresas, corporaciones, consumidores. Este espacio podía ser más amplio o más estrecho, pero se concebía como limitado.

Con flujos y reflujos, el concepto de Mercado como *pendant* del Estado fue consolidándose a lo largo de los años en los países centrales, y a partir de la década del ochenta tuvo su apoteosis en los países periféricos. La ampliación de tales espacios y la coordinación de mercados nacionales por parte de las corporaciones, devenidas en multinacionales, instalaron a estos actores económicos como verdaderos contrapesos de los Estados.

Ese contrapeso dejó de ejercerse exclusivamente respecto de estados pequeños y países periféricos y pudo incluso oponerse a los centrales. La globalización, potenciada por el capitalismo, introduce nuevos actores internacionales. Las multinacionales pueden mantener pugnas con los grandes Estados y salir victoriosas de ellas.

A fines de la década de 1980, Jürgen Habermas explicó que Estado y Mercado constituían dos tipos de racionalización diversa pero complementaria de la vida social: la primera era de naturaleza burocrática y la segunda económica. Su campo compartido de expansión eran los “mundos de la vida”, las formas de vida comunitaria y social que antes se habían incluido en el concepto de sociedad.

Estado y Mercado formaron una alianza de colonización de las relaciones intersubjetivas. Ninguna de las dos formas de racionalización moderna opera la emancipación individual, que en opinión de Habermas constituye el proyecto fundamental de la Ilustración europea. Más bien cabe afirmar todo lo contrario.¹⁸

La última invención: la Sociedad Civil

Las transformaciones políticas que se sucedieron en las últimas dos décadas del siglo XX obligaron a los pensadores y científicos sociales y políticos a buscar un actor social emergente que pudiera asumir el contrapeso del Estado, y que habría tenido un protagonismo central en la caída de los regímenes socialistas del Europa Oriental.

¹⁸ Jürgen HABERMAS: *La necesidad de revisión de la izquierda*. 2ed. Paidós, Barcelona, 1991, pp. 273-281.

Reapareció así un concepto de antigua data, ahora resignificado: la *Sociedad Civil*. El término (de problemática construcción) fue empleado en diversos momentos y según diversas acepciones, y sólo recientemente adquirió cierta precisión, dentro de lo que cabe. Explica quien es probablemente el especialista del ámbito hispano más reconocido en el tema que pueden distinguirse dos conceptos diferentes para el mismo término.

Sociedad civil sensu lato (“sociedad civil uno”) denota un entramado de instituciones sociopolíticas que incluye: un gobierno (o estado) limitado, que opera bajo el imperio de la ley; un conjunto de instituciones sociales tales como mercados (u otros órdenes espontáneos extensos) y asociaciones basadas en acuerdos voluntarios entre agentes autónomos, y una esfera pública, en la que estos agentes debaten entre sí, y con el estado, acerca de asuntos de interés público, y se comprometen en actividades públicas.¹⁹

Según Víctor Pérez Díaz esta es la acepción vigente entre los filósofos escoceses del s. XVIII, y que aparecerá en las configuraciones históricas de los países anglosajones en el s. XIX. Se trataría de una redenominación, según criterios propios de la ideología liberal y de la economía de mercado (de ahí el empleo de “sociedad”, en contraposición al vínculo comunitario, según la distinción que explicara Ferdinand Tönnies) de lo que podría entenderse por como comunidad política.²⁰

Dentro de la sociedad civil en sentido amplio (“sociedad civil uno”), hay una importantísima línea divisoria entre el estado y los ciudadanos. Esta línea divisoria ofrece un punto de partida para el desarrollo de un segundo concepto de sociedad civil en sentido restringido (“sociedad civil dos”), la cual se reduce a las instituciones sociales, tales como mercados y asociaciones, y a la esfera pública, excluyendo las instituciones estatales. En oposición a éstas últimas, aquéllas son áreas de vida social generalmente consideradas fuera del control directo por parte del estado.²¹

El concepto contemporáneo de Sociedad Civil es una reelaboración/refinamiento de la vieja noción. Sin embargo, no deja de ser problemático. Aparentemente, no hay presencia de lo comunitario, sino solamente de lo *asociativo*, y entonces todo un mundo de relaciones intersubjetivas e institucionales (el más importante, dentro del esquema vital de las personas) queda afuera del sistema.

¹⁹ VÍCTOR PÉREZ DÍAZ: *El retorno de la sociedad civil*. Alianza, Madrid, 1993, p. 77.

²⁰ FERDINAND TÖNNIES: *Community and Civil Society*. Ed. Jose Harris. Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

²¹ VÍCTOR PÉREZ DÍAZ: *El retorno de la sociedad civil*, p. 78.

La integración del *mercado* también es problemática, porque más que designar un actor social es la denominación genérica de varios actores: las corporaciones empresariales, que son las únicas entidades sociales que en la actualidad parecen poner en cuestión la primacía del Estado, reformulada y recuperada a partir de la modernidad revolucionaria. Finalmente, no se explica por qué la *esfera pública* es privativa de la Sociedad Civil y el Estado resulta excluido.

La pregunta es ¿en qué medida este concepto de Sociedad Civil es un instrumento más adecuado que otros anteriores para comprender las actuales estructuras políticas y sociales? ¿Realmente supone una mejora respecto de los intentos que lo precedieron? Analizado en detalle no parece mejor definida ni más útil que la antigua noción de Sociedad *simpliciter*.

Algo de eso puede verse en la discusión sobre la *emergencia, articulación o constitución* de la Sociedad Civil en algunos países, que ha entretenido a muchos científicos políticos y sociales. Si se trata de una mera categoría de análisis, no parece existir inconveniente en afirmar que casi no hay país que no la tenga. Si en cambio se trata de denominar un actor social que opera con una unidad de sentido comparable a la del Estado, prácticamente no será posible encontrarla en ninguna nación conocida.

Las recurrentes conceptualizaciones duales o binarias del orden político y la vida de relación parecen no dar con la clave que refleje adecuadamente su complejidad o su estructura. Resulta necesario preguntarse por qué se mantiene este esquema de clasificación y también plantear algún tipo de alternativa teórica que probablemente transformen nuestro modo de entender y de practicar la vida en comunidad.

Alternativas

La instauración estas conceptualizaciones tiene un origen muy concreto, derivado directamente de una realidad institucional que adquirió esa configuración: Iglesia e Imperio/Estado. Pero aún después de que el Estado se impusiera sobre la Iglesia, y concentrara en sí toda politicidad, se mantuvo el esquema dual, justificado por una realidad emergente, respecto de la cual se definiría toda la modernidad política: el Individuo.

Así, Sociedad, Mercado y Sociedad Civil vinieron a ocupar sucesivamente, en el plano teórico o representativo, el lugar dejado por la Iglesia. La

clasificación binaria venía impuesta por la necesidad de preservar, en el plano de las representaciones del orden social, las condiciones en las que surge y se desarrolla el Individuo. Es el tesoro oculto que pretende conservar esta visión dualista. Estos conceptos que mantienen la ficción del esquema político binario surgen como recreación nostálgica de la antigua dualidad entre Imperio/Estado e Iglesia.

Comparar al Estado con la Iglesia es como comparar un *hormiguero* con un *panal de abejas* (el símil es limitado, puesto que las entidades mencionadas tienen por componentes *a los mismos individuos*, formalizándolos según finalidades diversas), mientras que comparar al Estado con la Sociedad es como comparar al hormiguero con un montón de cucarachas que corren despavoridas en todas direcciones cuando se enciende la luz del sótano, o con unas moscas que vuelan insistentemente dentro de una habitación, en una noche de verano. Equivale a comparar un ente individual -*cerdo, olivo, boja, hombre*- con un sustantivo colectivo: *piara, olivar, bojarasca, gentío*.

Ante esta notoria inadecuación de los conceptos respecto de la realidad política y social, cabe preguntarse por diversas alternativas de conciliación. Es posible plantearse dos soluciones que provendrían de la experiencia histórica occidental y en ese sentido supondrían la restauración de concepciones político-sociales perdidas: una *clásica*, la otra *medieval cristiana*.

La solución clásica al problema sería restablecer la primacía unitaria del orden político, tal como puede verse en las teorías políticas de Platón y Aristóteles. Las entidades sociales subordinadas a la comunidad política -familia, pueblo- adquirirían una politicidad analógica, conforme a las responsabilidades por el conjunto social en su ámbito particular.

Desaparecería así la distinción entre Estado y Sociedad y las concepciones binarias divisivas, y se adoptaría una noción de *politicidad difusa*, que reconocería grados de responsabilidad en los diversos planos organizativos. Este restablecimiento podría permitir la redefinición de las esferas de lo público y lo privado, en términos de subordinación de la segunda a la primera, sin dimensiones distorsivas ni márgenes equívocos. Lo político dejaría de estar confinado al Estado, aunque se verificaría en él su máxima concentración, al ser el analogado principal de esa relación.

Cabe señalar que esta nueva concepción política inevitablemente conduciría a una regeneración del republicanismo clásico, es decir, de la supremacía de la comunidad política y la consiguiente subordinación de todos sus miembros a sus designios, e implicaría la supresión de la individualidad de origen

judeocristiano y despliegue moderno, la cual sigue desplegándose y alcanzando nuevas e inéditas cotas de desarrollo y fortalecimiento.²²

Es difícil pensar que podría darse una transformación de este tipo, en una sociedad de la complejidad y de progresiva relativización-decadencia de las identidades colectivas, sean sociales, políticas o culturales. También debe tenerse en cuenta que una hegemonía restaurada del Estado, al modo en que la comunidad política poseía en la Antigüedad, pero con los adelantos tecnológicos actuales a su disposición, arduamente podría evitar la evolución hacia formas totalitarias.

Por otro lado, la tendencia a la integración y formación de unidades políticas y económicas cada vez más grandes -a escala continental- hace poco probable una evolución en ese sentido: sería como pretender la restauración del viejo ideal republicano de Roma en su fase histórica imperial. El espíritu de la política clásica sólo parece florecer en entidades pequeñas, y se encuentra estrechamente asociado al servicio de las armas.

La solución *medieval cristiana* sería la reinstauración de la Iglesia como actor político de primer orden. Es notorio el cambio de perspectiva que se está verificando en ambientes académicos e intelectuales de los países centrales respecto de la importancia de la religión en la vida de los pueblos y las sociedades. El problema debe dividirse en dos partes. Por un lado, la evolución cultural y espiritual de las sociedades occidentales. Por el otro, las disposiciones internas de la Iglesia para aceptar ese desafío.

Es evidente que las condiciones que permitirían un retorno de la Iglesia como protagonista política no solamente están lejos de darse sino que además todo indica que seguirán en franco retroceso. El proceso de secularización de la cultura occidental, que se remonta a varios siglos y se acelera cada vez más hace remota esa posibilidad. Sólo una profunda crisis de la conciencia moderna, progresista e ilustrada podría operar una transformación sustancial en este sentido.

Por otra parte, la Iglesia en sí misma se muestra definitivamente resignada a pagar el precio de ser tolerada renunciando a toda pretensión

²² “La notable dilatación de la subjetividad, que tanto el capitalismo como el socialismo crearon en las últimas décadas, no pareciera ser integrable a través de los mecanismos de una sociedad altamente conflictuante en Occidente, o de un sistema fuertemente ideologizado como en los países del socialismo “real”. La diversidad de lo real muestra hoy, para quien se empeña en leer en el presente los signos del mundo del mañana, la materialidad de un sujeto que se presenta como irreducible al sueño utópico de una sede privilegiada -sea el estado, el partido o la iglesia- desde la cual se dicte la ley al mundo.” José María ARICÓ: *Presentación*. En: Carl SCHMITT: *El concepto de lo “político”. Teoría del partisano. Notas complementarias al concepto de lo “político”*. Folios, México, 1985, p. XX.

de institucionalidad política. La sumisa aceptación del restablecimiento del Estado como entidad que resume y condensa toda condición política no parece generar ya resistencias institucionales ni intelectuales. Explicaba Pío XII en el Discurso de Navidad de 1951 que

*La Iglesia no es una sociedad política, sino religiosa; mas esto no le impide mantener con los Estados relaciones no sólo externas sino aun internas y vitales. La Iglesia, efectivamente, ha sido fundada por Cristo como sociedad visible y, como tal, se encuentra en los Estados en el mismo territorio, abraza con su solicitud a los mismos hombres, y en múltiples formas y bajo varios aspectos usa de los mismos bienes y de las mismas instituciones.*²³

Esta declaración de la institucionalidad eclesiástica precedida por un rechazo rotundo de su politicidad (que es históricamente comprensible) ha causado no pocas confusiones y malos entendidos. La Iglesia *es* una sociedad política (vamos a evitar consideraciones sobre lo problemático del término *sociedad* empleado en este contexto) *precisamente* porque es religiosa.

Aún en estos tiempos en que destacados intelectuales y estudiosos de tradición moderna y laica redescubren la importancia fundamental de la raíz cristiana en la cultura, la vida social y política de Occidente, existe una notoria renuencia por parte de los pensadores cristianos (y concretamente católicos) a afirmar categóricamente la politicidad de la Iglesia, y explorar su naturaleza y sus posibilidades en ese sentido.²⁴

Una de ellas es la redefinición de la identidad cristiana a partir de una *ciudadanía eclesiástica*, entendida como facultad de participación en los asuntos del gobierno y la comunidad de la Iglesia. Este concepto debería fundarse en la revitalización de la estructura territorial de la Iglesia, dividida en diócesis y parroquias, a través de formas de participación inclusiva del laicado, en el plano de ámbitos específicos de actividades y toma de decisiones.

Este fortalecimiento de la Iglesia en términos de entidad política podría reinstalarla progresivamente como interlocutora y contraparte del Estado. Es por otra parte evidente que un proceso organizativo de estas características

²³ *La política en el pensamiento de Pío XII*. Selección y ordenamiento comentado de textos pontificios por César H. BELAÚNDE. Emecé, Buenos Aires, 1962, p. 88.

²⁴ Es el caso de Francesco D'Agostino quien en un reciente artículo, explicando la institucionalidad de la Iglesia, afirma que su misión tiene consecuencias y repercusiones políticas. Pero evita pronunciarse sobre el carácter propiamente político de la Iglesia, y de esa politicidad que la enfrenta y la vincula a otros poderes políticos. Francesco D'AGOSTINO: *Sacralización y desacralización del poder*. En: *Humanitas*. Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, n. 59, invierno, 2010, pp. 472-489.

debería prever un horizonte de conflicto o confrontación con el Estado, que no permanecería pasivo ni indiferente ante la emergencia de un poder que no pretende ni inclusión en la estructura administrativa ni legitimación en el poder político ya existente.

No es razonable incluir, en el horizonte (improbable, al menos a corto plazo) de una rehabilitación de la Iglesia como actor político de primer orden, una complementación perfecta o coexistencia pacífica y libre de conflictos entre Estado e Iglesia. Los largos siglos de historia política de la Cristiandad medieval ofrecen lecciones abundantes en este sentido. El Estado sólo está dispuesto a aceptar actores sociales que operen en su interior en la medida en que estén subordinados o bien debidamente neutralizados. La Iglesia rehabilitada en términos políticos necesariamente pondrá en cuestión tales condiciones.

Futuro incierto: rearticulación comunitaria y pervivencia del Individuo

En la actualidad, sólo las grandes corporaciones empresariales parecen estar en condiciones de desafiar o contrapesar la primacía (no consciente, incluso vergonzante) del Estado. Pero este desafío no constituye una política alternativa, es decir, un ordenamiento institucional que persigue, según criterios o finalidades propias, el bien común.

La actividad empresarial se orienta a la maximización de beneficios para sus propietarios y/o accionistas. El bien común generalmente se entiende desde la perspectiva empresarial en términos subsidiarios: de ahí el concepto, que ha ido generalizándose, de *Responsabilidad Social Empresarial* o *Corporativa* (RSE-RSC).

Los empresarios recelan, temen o pretenden ignorar la dimensión política de su actividad, prefiriendo refugiarse en un ámbito de responsabilidad “social”. En este sentido apuntan a una forma cooperativa que asume en mayor o menor medida el orden social establecido, su estructura y sus modalidades: pero renuncian a intervenir en su diseño o su transformación perfecta, tareas propias del carácter arquitectónico de la política.

La importancia de las corporaciones va creciendo de forma sostenida: ¿serán capaces de responder al desafío político que les espera al aumentar su protagonismo? Para responder a esa pregunta parece necesario definir el tipo de relación social y de estructura organizativa que es la empresa. Según la ya mencionada distinción de Tönnies, existen dos tipos de relaciones sociales: las relaciones *comunitarias*, de naturaleza inclusiva, que proveen sentido a la persona y la insertan en un medio sociocultural en el que se acoge su integralidad, y las relaciones *asociativas*, que están motivadas por intereses puntuales específicos.

Esos tipos de vínculos son diferentes, pero frecuentemente están relacionados y muchas veces se transforman en un sentido o en el otro (de comunitario a societario y viceversa). Al primer grupo pertenecen el orden político, religioso, familiar, y las relaciones de dominación, cooperación y compañerismo. Al segundo grupo corresponden las relaciones laborales, de provisión de servicios (de locación, financieros, de capacitación laboral) y comerciales.

El mundo de las relaciones de la empresa se encuentra esencialmente configurado por formas asociativas. Es posible detectar vínculos societarios en relaciones comunitarias y presencias comunitarias en relaciones societarias (son categorías porosas e interactivas), pero la organización empresarial debería experimentar una mutación radical o sustancial para asumir los fines del orden político o religioso: debería *devenir* política, familiar o religiosa.²⁵

Se trata de una posibilidad más bien remota, que sólo podría considerarse en la medida en que no se tenga en cuenta que las relaciones asociativas, tal como se presentan en esta fase de capitalismo avanzado, son erosivas de las relaciones comunitarias y no consiguen generar nuevas formas de comunidad al menos hasta el momento. La transformación de ciudadano en productor/ consumidor como perfil social dominante del capitalismo avanzado implica una destrucción de los vínculos comunitarios, que derivan en una notoria degradación cultural.

²⁵ En el esquema aristotélico, las actividades económicas, de naturaleza doméstica, entendidas como el ámbito de satisfacción de necesidades básicas, se encuentran subordinadas al orden político. Esta concepción puede verse claramente expresada en términos contemporáneos en Rafael ALVIRA y Alfredo CRUZ PRADOS: *Teoría de los subsistemas sociales, con especial referencia al derecho*. En: *Persona y Derecho*. Universidad de Navarra, Pamplona, n° 31, 1995, pp. 41-58. No obstante, en la actualidad, la actividad económica ha desbordado ese ámbito doméstico y en razón de su desarrollo ha debido adquirir una estructura organizacional y productiva que adquiere proporciones políticas, rivalizando con las entidades políticas tradicionales, pero sin asumir su finalidad propia ni entender la naturaleza del desafío *cualitativo* que supone tal cambio de escala.

La evolución futura de esta tendencia es, como todo ejercicio de prognosis, de difícil precisión. No obstante, resulta inconcebible la sustitución total de relaciones comunitarias por relaciones asociativas, no solamente porque las primeras satisfacen las necesidades humanas más profundas, sino porque la articulación de las segundas depende de la existencia de las primeras.

Es aquí donde nos encontramos nuevamente con una de las cristalizaciones más importantes de la cultura judeocristiana: el Individuo. Los esquemas dualistas que han servido para entender y explicar el orden político después de la desaparición de la Iglesia como actor social de primera magnitud parecen constituir sucesivas ficciones conceptuales destinadas a proteger y sostener la existencia del Individuo. La remisión de las condiciones institucionales de posibilidad que permitieron su emergencia permite explicar estos intentos, que manifiestan una pertinaz nostalgia por los orígenes.

Originado remotamente en la articulación de dos comunidades, devenido en sujeto racional, autónomo, consciente de sus intereses, el vínculo asociativo parece ser la relación más adecuada a la configuración del Individuo. La remisión total de lo comunitario no es razonable ni tampoco deseable, aunque el estado actual de la cultura y la supervivencia de las creencias de la Ilustración parecieran indicar lo contrario.

Cabe preguntarse ¿Bajo qué condiciones -modelo unitario o dual- inevitablemente se operará una regeneración de lo comunitario? ¿Permitirá esa regeneración la subsistencia del Individuo tal como lo conocemos hoy? ¿Es acaso posible que sobreviva a una cultura *postcristiana* plena, radical, como la que se perfila en el horizonte?