



## COMMUNITAS COMMUNITATUM. NOTAS CRÍTICAS SOBRE LA HISTORIA DE UNA FÓRMULA ARISTOTÉLICA Y PLURALISTA

### *Communitas communitatum. Critical Notes on the History of an Aristotelian and Pluralist Formula*

Manfred Svensson'  

Daniel Mansuy'  

<sup>1</sup> Universidad de Los Andes, CHILE.

#### RESUMEN

La sociedad política es una “sociedad de sociedades”. Así reza una fórmula recurrente con la que es frecuente caracterizar distintas tradiciones de reflexión política. Esta fórmula suele, en efecto, usarse para describir proyectos como el de Aristóteles en la Grecia antigua o el de Altusio en la modernidad temprana. Se trata, sin embargo, de una fórmula que es acuñada a comienzos del siglo XX. El presente artículo explora su irrupción en el contexto de la escuela pluralista inglesa, y el sentido en que la fórmula ahí nacida puede ser convergente con algunas notas características del pensamiento aristotélico.

**Palabras clave:** comunidad; pluralismo; Aristóteles; John Neville Figgis; Carl Schmitt.

#### ABSTRACT

Political society is a “society of societies”. So goes a recurrent formula with which different traditions of political reflection are often characterized. This formula is, indeed, often used to describe projects such as that of Aristotle in ancient Greece or that of Altusius in early modernity. The formula was, however, coined at the beginning of the twentieth century. The present article explores its breakthrough in the context of the English pluralist school, and the sense in which the formula born there can be convergent with some characteristic notes of Aristotelian thought.

**Keywords:** community; pluralism; Aristotle; John Neville Figgis; Carl Schmitt.

Fecha de Recepción	2023-05-02
Fecha de Evaluación	2023-06-06
Fecha de Aceptación	2023-09-01

## INTRODUCCIÓN

Dentro de la amplia literatura contemporánea sobre el problema del pluralismo, la obra de Chandran Kukathas ocupa un lugar especial: en un contexto en el que han predominado liberalismos de carácter multicultural, el suyo no es un proyecto de integración ni de razón pública. *El archipiélago liberal* de Kukathas da una singular centralidad a la libertad de asociación (y de disociación), reafirma la mera tolerancia como valor central, y confiere una escasa legitimidad al Estado a la hora de procurar modelar o dirigir la orientación de distintas comunidades o tradiciones culturales. Aquí este proyecto nos ocupa no tanto por estas tesis características, sino, ante todo, por las imágenes con las que representa el cuerpo político. En rigor, la suya es una propuesta hostil precisamente a la noción de un “cuerpo político”. Se trata para él de una metáfora a la que reprocha una orientación homogeneizante que resultaría de suyo incompatible con el pluralismo. La idea de un cuerpo político no es, por cierto, la única imagen para la vida social respecto de la cual levanta reproches: en el mundo contemporáneo las reservas de Kukathas se extienden a la imagen rawlsiana de una “sociedad bien ordenada” y en el mundo antiguo a la imagen platónica de la sociedad como una nave (la imagen efectivamente entra a la historia del pensamiento político con el pasaje del *Político* 296e. Kukathas, 2021, p. 36). Nociones como estas alentarían, según él, “la idea de que la existencia de la vida social depende del funcionamiento de un orden político único” (Kukathas, 2021, p. 36).

Cabría hacer una multitud de precisiones relevantes respecto de cada una de estas imágenes. Su orientación uniformadora parece, en general, menos clara de lo que la obra de Kukathas sugiere. El autor trata la imagen del barco, por ejemplo, como “la metáfora política que más importancia asigna a la unidad social y la jerarquía” (Kukathas, 2021, p. 60). Esta imagen, sin embargo, es recogida por Aristóteles precisamente cuando hace una distinción entre la virtud del ciudadano y la virtud del buen hombre, una distinción que, desde luego, parece provechosa para la reflexión sobre la naturaleza de una sociedad liberal (Aristóteles, *Política* III 4, 1276b 25-26). La imagen fue también usada de modo fructífero en los debates temprano-modernos sobre la tolerancia. Para Roger Williams, por ejemplo, la sociedad podía concebirse como una embarcación en la que protestantes y católicos, judíos y musulmanes, pueden orientar su culto con libertad de conciencia, al mismo tiempo que pueden ser obligados a la justicia y paz que su navegación en común obliga (Williams, 1874, p. 279, y 1867, p. 132). Matices análogos cabría mencionar sobre los papeles desempeñados por la idea de un cuerpo político. Ninguna imagen de la comunidad política parece ser tan exclusivamente homogeneizante.

Es otra imagen, sin embargo, la que nos ocupa en el presente artículo. Y en este caso se trata de una imagen que Kukathas abraza, aunque sin referirse a su peculiar origen histórico. Se trata de la imagen de la comunidad política como una sociedad de sociedades. Esta imagen se cruza, por cierto, con otra que Kukathas prefiere, la que da título a su obra. El “archipiélago liberal” se concibe como una colección de comunidades diferentes que existen “en un mar de tolerancia mutua” y, además, como una “sociedad de sociedades que no ha sido creada y no está controlada por ninguna autoridad en particular” (Kukathas, 2021, pp. 36-62). En lugar del barco, el archipiélago; en lugar del cuerpo político, la sociedad de sociedades. Esta idea de la sociedad libre como una colección de comunidades es recurrente en su obra, y se orienta en términos expresamente polémicos contra cualquier idea de sociedad unificada (Kukathas, 2021, p. 58).

Si la metáfora del archipiélago es creación de Kukathas, sin embargo, la idea de una comunidad de comunidades tiene una larga historia. Pero Kukathas no hace referencia alguna a su origen, como sí lo hace con la imagen rival del barco. Trazar su genealogía parece, pues, una tarea pertinente. Se trata de una fórmula usada no solo por Kukathas, sino por un variado rango de autores durante el siglo XX. Tales autores suelen compartir una preocupación antitotalitaria, pero la fórmula puede reflejar proyectos muy distintos. El presente artículo busca, ante todo, trazar con cierta precisión la historia de esta fórmula—con frecuencia latinizada—, historia que no ha sido esbozada en la literatura. Al acometer esta tarea cabe, desde luego, atender tanto a la historia de la idea así tematizada como a la historia de la fórmula específica, *communitas communitatum*. Pero si bien para la historia de la idea cabe acudir a un trasfondo aristotélico y también altusiano, la frecuente atribución de la fórmula a ambos ignora el hecho de que fue acuñada en tiempos mucho más recientes. Su irrupción se encuentra más bien en el contexto de la escuela pluralista inglesa de comienzos del siglo XX. Entre sus autores son también tocadas varias de las preguntas fundamentales sugeridas por la fórmula en el curso posterior de su historia.

En una primera sección, nuestra pregunta primordial se orienta hacia la idea de una comunidad de comunidades —en contraste con la comunidad de individuos— más que a la fórmula misma. Según mostramos, una vez que la fórmula es acuñada, se torna vehículo de expresión para proyectos políticos muy distintos. En la segunda sección trazamos el modo en que, durante los primeros años del siglo XX, el giro se formula y difunde en la obra de varios autores de la escuela pluralista inglesa. Una sección final, en tanto, vuelve sobre las preguntas que esta introducción ya ha insinuado, en particular la pregunta por la renuncia a la conducción política que parece haber en la propuesta de Kukathas. Ese riesgo ya había sido planteado por Carl Schmitt en su crítica a la

temprana escuela pluralista, pero es un riesgo que parece severamente atenuado una vez que el elemento aristotélico presente en la historia de la fórmula es debidamente integrado en la reflexión presente.

## UNA ALTERNATIVA FUNDAMENTAL

Comencemos, pues, considerando no tanto la fórmula específica que nos ocupa, sino la idea que transmite. En su obra *The Social Philosophers*, Robert Nisbet recurría a nuestra fórmula para señalar como rasgo persistente de la cultura occidental el aprecio por “una comunidad plural, una *communitas communitatum*”, tradición que se extendería “desde Aristóteles a Altusio, pasando por Burke y Tocqueville, hasta Max Weber en nuestro siglo” (Nisbet, 1976, p. 17). Más recientemente, Cécile Laborde ha atribuido esta concepción a Agustín y Tomás de Aquino (Laborde, 2000, p. 62). Hemos ya señalado que la fórmula precisa aquí usada es de creación más bien reciente. La reflexión de Laborde se centra de hecho en el crucial caso de John Neville Figgis, sobre quien volveremos más adelante. Como bien muestran estas alusiones de Nisbet y Laborde, sin embargo, se apunta con ella a una concepción de la vida política presente en varias figuras y que se remonta a los orígenes mismos de la filosofía política.

No se retrotrae, con todo, a sus orígenes platónicos, sino que encuentra en Aristóteles su primera manifestación relevante. El primer trasfondo importante a la hora de evaluar la idea de una comunidad de comunidades o asociación de asociaciones es, en efecto, el aristotélico. Como bien lo ilustra el ejemplo de Nisbet, se trata de una fórmula frecuentemente utilizada para describir de modo sintético el pensamiento del estagirita. El *Aristóteles* de David Ross, publicado por primera vez en 1930, ilustra bien esta tendencia: es precisamente el contraste con Platón y su fusión de la vida familiar y la política que lleva a Ross a describir el proyecto aristotélico afirmando que “El Estado es para él una comunidad de comunidades” (Ross, 2022, p. 265). Aunque esta expresión no se encuentra literalmente en la obra de Aristóteles, su pertinencia para describirlo debe ser subrayada. Es en el comienzo mismo de la *Política* que este aspecto de la concepción aristotélica es puesto de relieve. Si toda comunidad tiende hacia algún bien, como comienza señalando la *Política*, la polis es caracterizada de inmediato por una doble característica: por una parte, como soberana entre las distintas comunidades, ella busca el bien supremo; por otra parte, ella “incluye a todas las demás” (Aristóteles, *Política* I 1, 1252a 6-7). La polis, en síntesis, es una comunidad y es, a su vez, una colección de comunidades. Pocas líneas más adelante, cuando Aristóteles se propone tratar la ciudad considerándola desde sus primeras partes constitutivas para así obtener una visión más acabada,

dicho ejercicio tiene un punto de arranque muy elocuente: no una persona individual, sino una comunidad. Todo parte desde “los que no pueden existir uno sin el otro”, la comunidad de la mujer y el hombre (Aristóteles, *Política* I 2, 1252a 27).

El carácter de esta página inicial de la *Política* puede tal vez captarse con más claridad por contraste. Un propósito similar, en efecto, esboza Hobbes al comienzo del *De cive*: como con un reloj u otra máquina, la sociedad debe ser desmontada para comprender sus piezas fundamentales y su funcionamiento, sus causas constitutivas (Hobbes, 2000, p. 43). Pero en el caso de Hobbes, recordemos, el desmontaje no nos lleva a una asociación primigenia, sino a individuos en estado de naturaleza. Bien puede considerarse que en este contraste entre Aristóteles y Hobbes tenemos una alternativa fundamental que atraviesa buena parte de la historia del pensamiento político. La sociedad puede ser concebida como una asociación de asociaciones o como una asociación de individuos. En esta disyuntiva podemos ver un criterio fundamental para clasificar tradiciones políticas. No tiene por qué ser una alternativa del todo excluyente, por cierto, y bien puede preguntarse también por autores y tradiciones que vean la comunidad como asociación de individuos y asociaciones. Pero es la existencia de un proyecto individualista al frente suyo lo que permite a la tradición aristotélica ir cobrando conciencia más clara de su propio carácter y alcance.

La disyunción esbozada no nos sitúa, cabe además añadir, ante una alternativa antigua y otra moderna. Se trata, por el contrario, de modos de concebir la sociedad que atraviesan la historia. Por lo mismo, no es extraño encontrar algo análogo a la posición de Aristóteles en tiempos de Hobbes: también el pensamiento de Altusio, como el de Aristóteles, suele ser ilustrado mediante nuestra fórmula. “La totalidad de la teoría política de Altusio”, escribe Thomas Hueglin, “se caracteriza por una relación dialéctica entre unidad y pluralidad, *consociatio consociationum*” (Hueglin, 1999, p. 115). También aquí se trata de una fórmula —leve variación de la anterior— que en realidad no se encuentra en la obra del autor al que se atribuye, pero cuya idoneidad para describirlo parece fuera de duda. En Altusio se trata, en efecto, de un hilo conductor incluso más explícitamente presente en el conjunto de la obra, porque la variedad de cuerpos sociales —familias, corporaciones, comunas, provincias, etc.— es descrita y tratada en su interrelación con un nivel de detalle ausente en Aristóteles. Incluye también un componente territorial que ha inspirado la lectura federalista de su obra. En cualquier caso, si Ross lamentaba lo restringida que es la atención de Aristóteles a las profesiones y asociaciones voluntarias (Ross, 2022, p. 265), no podría levantarse tal crítica contra Altusio.

Ahora bien, por mucho que nuestra fórmula encapsule un modo de concebir la vida social que, con distintos acentos, atraviesa la historia del pensamiento político, hay una llamativa discontinuidad en su uso. En la literatura se imputa casi exclusivamente a Aristóteles y Altusio (la alusión de Laborde a Agustín y Tomás es del todo excepcional). Más allá de la atribución a autores clásicos como estos, cabe notar que durante el último siglo se trata también de una fórmula crecientemente usada con propósitos constructivos. Es eso lo que encontramos en un proyecto como el de Kukathas. Pero se trata de algo que también hallamos en prominentes proyectos de mediados del siglo XX: también Martin Buber, escribiendo en 1945, acude a la idea de *consociatio consociationum* para describir su proyecto (Buber, 1992, pp. 176–177). Estos dos ejemplos bastarán para notar cuán distinto puede ser el carácter del pensamiento político que se pretende ilustrar con esta imagen. La idea misma de una comunidad de comunidades puede transmitir concepciones divergentes de la sociedad, de la naturaleza de la autoridad, la libertad y el individuo. El valor central que defiende la obra de Kukathas, en efecto, es el de la libertad, no el de la comunidad. Según escribe, su proyecto — por mucho que sea el de una comunidad de comunidades— no asigna valor especial alguno a la comunidad. Este no sería, así, en sentido alguno un proyecto comunitarista (Kukathas, 2021, p. 93). Muy distinto es lo que encontramos en Martin Buber, cuyo proyecto expresamente comunitario pretende ser una respuesta a la desestructuración de la sociedad por el capitalismo. Aquí estamos, en efecto, ante una reivindicación de la utopía, un proyecto de reconstrucción del socialismo a escala local y nacional, un contexto que, por su oposición al socialismo abstracto, Buber considera adecuado para la realización de su filosofía dialógica (para el lugar de su pensamiento político en relación con el resto de su pensamiento véase Young, 2022, pp. 153–157). La pregunta aquí es cómo se había forjado una fórmula que en 1945 podía ser levantada con tal naturalidad, que podía remitir a muy disímiles proyectos, y que ya entonces era atribuida a distintas fuentes clásicas.

## LOS ORÍGENES DE LA FÓRMULA

En la sección precedente hemos esbozado el sentido en que, al menos desde Aristóteles, podemos hablar de una tradición que concibe la sociedad política como sociedad de sociedades. Se trata de un lenguaje que admite múltiples modulaciones y especificaciones, pero que, a la vez, expresa un contraste suficientemente claro respecto del individualismo que vemos emerger en autores como Hobbes. Pero ¿qué hay de la fórmula misma? ¿Desde cuándo se comienza a hablar de una comunidad de comunidades? ¿Qué tipo de tradición lleva a que tal expresión sea acuñada? Un rastreo de su uso tempranomoderno permite, en primer lugar, constatar como primer uso uno distinto del que aquí nos ocupa. Así ocurre en el tratado eclesiológico del capuchino Bonaventure de la Bassée, quien

describe la Iglesia como “comunidad de comunidades, república de repúblicas” (*communitas communitatum, respublica respublicarum*). La diferencia fundamental con la reflexión que hasta aquí hemos seguido no se encuentra en que la fórmula se aplique a la Iglesia en lugar de la comunidad política. El punto clave es más bien que en la versión de Bonaventura la expresión *communitas communitatum* no remite a una comunidad unificadora de distintas comunidades, sino a un “ejemplar de todo régimen santo” (Bonaventure de la Bassée, 1634, p. 127; nuestra cursiva). El sentido es superlativo más que agregativo. Se trata del primer uso que hemos identificado. Un siglo y medio más tarde, la fórmula se encaminaría en la dirección que aquí nos ocupa.

El primer paso en dirección a este uso se encuentra en la obra de William Stubbs, figura capital de los estudios medievales ingleses, en cuya *Historia constitucional de Inglaterra* de 1873 aparece. Stubbs no designa a la comunidad política completa como una *communitas communitatum*, sino que reserva esa expresión para el tercer estado. Es este el que forma una comunidad de asociaciones y que se constituye como tal conjunto de comunidades ante el estado clerical y la nobleza. La *communitas communitatum* significa, entonces, tanto como *the commons* (Stubbs, 1875, p. 166). No es el carácter “común” de sus integrantes lo que daría su nombre a este estamento, sino su condición como instancia representativa de una serie de conjuntos. Una década más tarde, esta explicación se encuentra recogida con expresa alusión a Stubbs en obras de consulta (véase el art. “Estates of the Realm” en Low y Pulling, 1884, p. 439). Nuestra fórmula comienza así a entrar al uso común en el ocaso del siglo XIX (y seguiría siendo explicada en los términos de Stubbs por Nisbet, 2010, p. 104). Resulta revelador, en efecto, que aunque Stubbs, en contraste con Bonaventure, ya no está escribiendo en latín, reproduzca nuestra fórmula en dicha lengua. Se encuentra así acuñada una expresión.

Es en la misma Inglaterra, en la generación siguiente, que esta imagen da un giro final, para designar desde ahora a la sociedad política completa, o incluso al Estado, como una comunidad de comunidades. Es en la escuela pluralista inglesa que la expresión *communitas communitatum* adquiere su sentido actual. Antes de atender al modo en que los miembros de esta escuela elaboran la fórmula, debemos notar que solo en un sentido muy laxo cabe hablar aquí de una escuela. Tanto la orientación ideológica como disciplinar de quienes suelen ser contados como parte de ella es variada. Harold Laski, su figura políticamente más relevante, dio nombre a la escuela para luego adoptar posiciones menos pluralistas (para su trayectoria véase Kramnick y Sheerman, 1993). John Neville Figgis, su principal pensador religioso, fue un importante estudioso del pensamiento político tardomedieval y tempranomoderno. Es también la figura de este círculo que más atención ha recibido en décadas

recientes (un iluminador conjunto de estudios se encuentra en Avis, 2022; para una introducción general véase Nicholls, 1994). Ernest Barker, un politólogo de trayectoria académica más convencional, publicó importantes estudios sobre la historia del pensamiento político inglés y griego (volveremos sobre sus estudios aristotélicos). G. D. H. Cole, en tanto, fue una figura clave del pensamiento sindical inglés. Entre los historiadores del derecho afines al mismo grupo cabe contar, por último, a F. W. Maitland. Estas dispares figuras están, sin embargo, unidas por una común deuda a la preocupación de Lord Acton por la libertad y a la de Otto von Gierke por el derecho medieval de las corporaciones. Este es el cruce que da cierto propósito común a un dispar conjunto de autores y que imprime también un peculiar carácter sobre la imagen que nos ocupa. Porque si en un sentido se está evocando un pasado medieval con fuerte vida corporativa, se trata también de un modo de concebir la contemporánea sociedad pluralista. La pluralidad de comunidades que componen la sociedad política ha pasado aquí a ser un instrumento para reflexionar sobre condiciones en las que la heterogeneidad religiosa de la nación moderna es un hecho cardinal (así lo afirma expresamente Figgis, 1913, p. 113). Es así como esta escuela llegó a formular una característica teoría de la personalidad grupal, y así es como también se dio un decisivo cuño pluralista a la idea de una *communitas communitatum*.

Esta expresión se encuentra, en efecto, en los escritos de varios de ellos. Su rápida difusión, considerando que no constituían formalmente una escuela, merece ser notada. En 1907, Figgis publicaría una obra sobre el pensamiento político de Gerson a Grocio en que esta expresión aparece en más de una ocasión (Figgis, 1907, p. 51 y 78). Pero dicha obra es fruto de una serie de conferencias pronunciadas siete años antes, por lo que podemos suponer que exactamente desde el cambio de siglo la expresión está circulando, siendo así recogida y desarrollada por cada uno de estos autores para distintos propósitos. A veces se trata de una alusión en el contexto de discusiones contemporáneas, pero también la encontramos en minuciosos estudios sobre el pasado medieval (Barker, 1913, p. 73). Para Maitland puede verse su conferencia de 1903 sobre personalidad legal; aunque su publicación es posterior (Maitland, 1911, p. 310), da cuenta de cómo la expresión circula tras el cambio de siglo. En cualquier caso, su primera aparición en una obra impresa data de 1904, en el capítulo sobre el pensamiento político del siglo XVI que John Neville Figgis escribiera para la *Cambridge Modern History* en 1904 (una historia en catorce volúmenes que, cabe notar, fue concebida e inicialmente editada por Lord Acton). En el pasaje que usa esta expresión se unen de modo nítido, con excepción de Aristóteles, los hilos que hemos seguido hasta aquí. Así escribe Figgis:

Gran parte del pensamiento político de la época encuentra su síntesis en la *Política* de Altusio. Para él, como para el pensador medieval, la comunidad no está compuesta por individuos, sino por una jerarquía de pequeñas comunidades. Tal como la *House of Commons* originalmente fue una *communitas communitatum*, así también para Altusio el Estado es un Estado de Estados; en sus propias palabras, una *consociatio consociationum*. (Figgis, 1904, p. 767)

Vale la pena detenernos en estas líneas. En ellas no solo hay genérica alusión al trasfondo medieval, sino que se conecta con la comprensión de la representación que había estudiado Stubbs. Esta asociación permanece, de hecho, también en otros escritos de Figgis: “Este es el verdadero sentido de nuestra palabra *Commons*; no la masa de la gente común, sino la comunidad de comunidades” (Figgis, 1913, p. 80). La proyección a la figura de Altusio se encuentra asimismo presente desde este primer uso de la fórmula. Esto no debiera extrañar, pues la rehabilitación de Altusio como un pensador importante en la historia de la filosofía política se debe a von Gierke (para su discusión de los distintos niveles de organización comunitaria véase Gierke, 1880, pp. 18–36). El uso de *consociatio* en lugar de *communitas* no es trivial en este caso. Se trata de un término central en la obra de Altusio, quien abre su *Política* caracterizando la política como el “arte de asociar (*consociandi*) a las personas con el propósito de establecer, cultivar y preservar entre ellas la vida social” (Altusio, *Política* I, 1). El término puede, por cierto, traducirse como “asociación”, pero puede también transmitir un sentido más fuerte, un vínculo político que no se reduce a la promoción de asociaciones voluntarias sino que incluye una concepción más robusta de la vida compartida (sobre su adecuada traducción véase Kennedy, 2019).

Aquí, como hemos notado, solo falta la asociación de estas ideas con Aristóteles. Pero apenas dos años más tarde Ernest Barker publicaría su obra sobre el pensamiento político de Platón y Aristóteles, donde por primera vez el pensamiento político del estagirita sería descrito mediante esta fórmula (en términos expresos en Barker, 1906, p. 237). Se trata de la obra de un eximio estudioso del pensamiento político antiguo, que cuatro décadas más tarde publicaría una importante traducción de la *Política* de Aristóteles (Barker, 1946). Tal como para Ross dos décadas más tarde, para Barker nuestra fórmula constituye un instrumento fundamental en el contraste con Platón. Aquí la comunidad política se ocupa del supremo bien, pero no es la única asociación ni es su bien el único bien que los hombres buscan. “Es esta concepción del Estado como una realidad que no niega, sino que incluye a otras asociaciones, lo que da su sensatez y sana verdad a la visión de Aristóteles”, juzga Barker (1906, p. 228). Ross, a quien Barker agradece en su introducción, bien puede haber tomado de aquí la expresión, contribuyendo mediante su célebre obra a su difusión. El vínculo con Aristóteles resulta importante por el modo en que equilibra algo los acentos que esta fórmula, al menos en ocasiones, tiene en Figgis. En su texto de 1904, como hemos visto, Figgis escribe que “la comunidad

no está compuesta por individuos”. En Barker, en cambio, la familiaridad con la metafísica aristotélica lleva a que nuestra fórmula sea usada con más clara conciencia de la realidad individual como aquello en que lo universal se manifiesta (Barker, 1906, p. 232). Si Figgis está embarcado en la crítica del individualismo, Barker se preocupa aquí más bien por la omnipresencia estatal.

En cualquier caso, estos textos históricos están profundamente marcados por un diagnóstico de la sociedad contemporánea. La *communitas communitatum*, escribe Figgis en 1907, se ha vuelto “una mera colección de unidades; la sociedad moderna es a la vez más individualista y más socialista que la medieval” (Figgis, 1907, p. 51). Más allá de este diagnóstico, en la década siguiente esto decanta en una reflexión más sistemática sobre el vínculo social, en especial en su obra *Iglesias en el mundo moderno* de 1913. Aunque se trata de una reflexión acerca de la relación de las instituciones eclesiásticas con el poder político, este asunto lo conduce de inmediato a “la raíz de la filosofía política”, al vínculo social, o a lo que Figgis describe como “todo el problema de la naturaleza de la sociedad civil y el sentido de la personalidad” (Figgis, 1913, p. 170). Y es un problema en cuya formulación resulta central la idea de la asociación de asociaciones. “El verdadero problema”, escribe, “es la relación de las comunidades menores respecto de esa *communitas communitatum* que llamamos el Estado, y el asunto de si acaso tienen una existencia de suyo o son meras creaciones del soberano” (Figgis, 1913, p. 8). Tal como Laski, Figgis está aquí volcado contra la idea de que las instancias mediadoras de la sociedad sean creación del mismo poder estatal o requieran de algún modo de su autorización para poseer a su vez autoridad (Laski, 2005, p. 187). La idea de una comunidad de comunidades se encuentra así estrechamente unida a la afirmación de que cada una de las comunidades tiene vida y personalidad propia. A diferencia de sus textos históricos, algunos de los cuales se concentran en la crítica al individualismo y otros en la del colectivismo, en *Iglesias en el mundo moderno* la crítica de Figgis se despliega de modo parejo hacia ambos polos. Pero se trata también de un texto que procura mostrar cómo su concepción está al servicio de los individuos y el Estado. La libertad puramente individual la mira no como anárquica, sino como impotente. La “mera libertad de un individuo ante un Estado omnipotente no es mejor que la esclavitud” (Figgis, 1913, p. 52). La participación en las sociedades menores, en tanto, genera una lealtad no solo respecto de ellas mismas, sino también respecto del Estado. Hay una lealtad y afecto por “venerables instituciones que, lejos de impedir, favorecen y desarrollan nuestra lealtad respecto de la gran ‘sociedad de sociedades’ que llamamos el Estado” (Figgis, 1913, p. 49).

## PLURALISMO, ESTADO Y AUTORIDAD

Habiendo dado con el origen de nuestra fórmula y la manera en que se vuelve un giro estándar al despuntar el siglo XX, tiene sentido volver sobre las reflexiones de las que arrancaba el presente artículo. Ahí atendíamos a la concepción de la sociedad como comunidad de comunidades en un importante proyecto filosófico-político pluralista contemporáneo, el de Chandran Kukathas. La presencia de esta fórmula en el contexto de tal proyecto resulta ahora menos llamativa, pues hemos podido identificar que ella se origina precisamente en el marco de una moderna discusión sobre el pluralismo, la de un siglo atrás. Por mucho que se proyectara el origen de la fórmula hacia atrás, a un trasfondo medieval o althusiano, lo que ahí se buscaba era tratar con un problema contemporáneo.

Fue precisamente en esos términos, como una concepción política contemporánea, que la visión de estos autores ingleses fue sometida a crítica por parte de Carl Schmitt. Se trata, escribe Schmitt, de una teoría que se corresponde con “la situación empíricamente real” y que sería “moderna y actual” (Schmitt, 2011, p. 24). No obstante, su posición ante ella es profundamente crítica, y vale la pena traer su crítica a colación por las preguntas que levanta. Para Schmitt, los pluralistas ingleses se distinguen por querer “negar no solo el Estado como una unidad suprema y abarcante, sino también, ante todo, sus pretensiones éticas de ser un vínculo social de otro tipo y más elevado que cualquiera de las muchas otras asociaciones” (Schmitt, 2011, p. 22). No es, debemos subrayar, que Schmitt esté negando el lugar legítimo de las restantes asociaciones, pero sí le parece que el Estado es devaluado en la filosofía de los pluralistas ingleses: los deberes respecto del Estado serían una ética especial más al lado de los deberes que se tiene respecto de la oficina, el hogar o el sindicato (Schmitt, 2011, p. 23). Se trata de una posición fuertemente criticada por Schmitt, a cuyo parecer el pluralismo debe situarse en un lugar bastante distinto. Tomar nota del pluralismo sería en sí mismo “correcto e inevitable”, pues hay “pluralismo de las razas y los pueblos, de las religiones y las culturas, de las lenguas y los sistemas jurídicos” (Schmitt, 2011, p. 30). La pregunta es quién es el portador de estas cualidades. Y para Schmitt, siendo el Estado el primordial agente político, es también él quien debe portar ese pluralismo esencial a la vida política. El pluralismo “bien entendido” será, entonces, el que preserve “la pluralidad de Estados, esto es, de unidades políticas de los distintos pueblos”, no el que abogue por pluralidad dentro de cada Estado (Schmitt, 2011, p. 31). Schmitt está aquí polemizando con el abstracto universalismo que le parece acompaña a ciertas formas de pluralismo. La fuerte afirmación de la pluralidad interna de la comunidad política no incluye jerarquía alguna de deberes, y quitado del medio el lugar primordial del Estado, la autoridad última le parece disolverse de modo genérico en “la sociedad” (Cole) o “la humanidad” (Laski) (Schmitt, 2011, p. 23).

¿Es necesariamente así? En este lugar tiene sentido volver sobre el carácter aristotélico de nuestra fórmula y su vínculo con la discusión sobre el pluralismo. Aunque proyectos como el de los pluralistas ingleses y el de Kukathas puedan estar unidos con el de Aristóteles por la idea de una comunidad de comunidades, hay, en efecto, al menos dos materias en las que hay una potencial tensión entre ellos: la comprensión de la autoridad política y el sentido en que pueda hablarse siquiera de pluralismo en Aristóteles. Es la primera de estas consideraciones la que entronca con las objeciones de Schmitt respecto de los pluralistas ingleses, pero el pluralismo aristotélico reclama primero nuestra atención, al ser de ahí que emerge la necesidad de la autoridad. Existe, como es bien sabido, una extendida presunción según la cual no puede haber pluralismo aristotélico. Si el proyecto de Aristóteles tiene por inequívoco fin la realización de un ideal de vida buena (Aristóteles, *Política* III 9, 1280a9-1281a 10), el suyo no podría ser un proyecto pluralista. Pero aquí debe precisarse los sentidos en que un proyecto puede ser pluralista. El pluralismo desde luego no constituye el norte del proyecto de Aristóteles. La unidad, sin embargo, tampoco constituye de modo indiferenciado tal norte. Este, debemos recordar, es un punto central de su controversia con Platón. Si se avanza en dirección a la unidad, la ciudad “se convertirá de ciudad en casa y de casa en hombre” (Aristóteles, *Política* II 2, 1261a19). Dicho en otros términos, la unidad, la cohesión o la convergencia en torno a una vida buena son para Aristóteles el norte de la comunidad política, pero solo en la medida en que esto es posible para la ciudad. Y esta, en sus palabras, es “por naturaleza una multiplicidad” (Aristóteles, *Política* II, 2 1261a 20). El hombre como animal político disputa respecto de lo justo y lo injusto, y toda ciudad está integrada así por dosis de disenso y conflicto que pueden ser canalizadas, pero nunca diluidas del todo.

En palabras de Enrico Berti, la ciudad aristotélica es así una y múltiple a la vez: una por su fin, pero “múltiple por sus articulaciones internas, constituidas por las familias, las profesiones y las funciones políticas” (Berti, 2012, Madrid, p. 62). Es aquí, naturalmente, en la pregunta por la articulación y conducción, donde entroncamos con el problema de la autoridad política. En un proyecto como el de Kukathas, esta es una autoridad cualquiera entre otras (Kukathas, 2021, p. 28). Nada semejante puede decirse de Aristóteles. La necesidad de conducción política emerge precisamente por el carácter plural de la ciudad: los distintos bienes que constituyen dicha comunidad solo pueden comunicarse y equilibrarse por la existencia de una autoridad política que busca mediar ante ellos. Es pluralista el régimen que hace posible tal comunicación. Pero hacerla posible supone siempre un momento de decisión, porque a nivel teórico la inconmensurabilidad de los bienes que las personas buscan nos presenta con un problema insoluble. Pierre Manent, quien ha

prestado especial atención a este aspecto de la mirada aristotélica, lo describe en términos que podrían haber encontrado el favor de Schmitt. “El problema político se define entonces por la tensión, que nunca puede ser completamente superada, entre el juicio y la decisión, incontestable, la *krisis*, característica activa y forma misma de todo régimen real, y la *aporía* insoluble que constituye la cuestión de la justicia o el bien” (Manent, 2022, p. 285). De ahí se siguen importantes conclusiones. Mientras Kukathas, por ejemplo, concibe también la sociedad internacional como una comunidad de comunidades, no hay nada semejante en Aristóteles (Kukathas, 2021, p. 71). Solo hay comunidad en un sentido determinado donde también hay autoridad.

El modo en que esto se traduzca bajo circunstancias distintas de las de Aristóteles —distintas en la naturaleza de su pluralismo, pero diferentes también por la existencia del Estado moderno— exige naturalmente una detenida mediación que no puede ofrecerse aquí. Pero sí cabe, tras constatar esta diferencia entre los proyectos de Aristóteles y Kukathas, preguntar por el lugar ocupado por la escuela pluralista inglesa que acuñó nuestra fórmula. Laski, por ejemplo, se hace eco de la común sospecha respecto del potencial pluralista del proyecto aristotélico. La simple constatación de la vida buena como *telos* de la *polis*, le parecía, ignora la pregunta respecto de cuál es ese bien, pero también la pregunta por quién ha de buscarlo y cómo (Laski, 2005, p. 188). Pero en Figgis, si bien no hay eco positivo ni crítica directa de la obra de Aristóteles, encontramos una inequívoca disposición a reconocer el carácter específico de la autoridad política. El punto es importante, pues permite preguntar cuán justa es la crítica que en este sentido levantara Schmitt. Establecido que los distintos cuerpos sociales tienen una vida propia, que son “una viva unión social” que no proviene de la autorización estatal, Figgis con toda naturalidad afirma que tales uniones pueden ser reguladas por la autoridad civil (Figgis, 1913, p. 36). Tratándose de cuerpos con una naturaleza compleja, el proceso de su reconocimiento puede ser más complejo que el de una persona natural (Figgis, 1913, pp. 41 y 103). Pero se trata de un reconocimiento orientado a que, tal como las personas, puedan ser gobernados. En palabras de Figgis, las asociaciones “deben ser controladas y dirigidas, pero como personas” (Figgis, 1913, p. 47). En este sentido, el proyecto de los pluralistas ingleses puede ser descrito como más cercano a Aristóteles que a la posterior obra de autores como Kukathas.

Lo que notoriamente falta en la reflexión de los pluralistas ingleses, en cambio, es una aproximación más matizada a los cambios que la idea de una comunidad de comunidades padece una vez que entra en escena la colosal realidad del Estado moderno. También la nación moderna, como la *polis* antigua y la ciudad medieval, puede ser una comunidad de comunidades. Pero es la nación la que en ese caso constituye una comunidad, no el Estado. Una mayor conciencia de estas dificultades

se encuentra en Barker, quien en su traducción de la *Política* acaba optando por mantener la palabra “polis” en griego (Barker, 1946, p. lxiii. Esto, sin embargo, en 1946, cuando la escuela en cuanto tal ha dejado de existir.). En los restantes pluralistas ingleses apenas hay conciencia de este hecho, y el Estado mismo es descrito como comunidad de comunidades. El absurdo al que esto conduce puede verse de modo particularmente claro cuando Figgis, como hemos visto, acaba hablando de un “Estado de Estados”. Lo que esto revela, sin embargo, es que los problemas de esta escuela no se encuentran en la indiferencia respecto del Estado, tratado como una comunidad cualquiera entre otras —como les imputa Schmitt—, sino en su falta de reflexión sobre la forma específica de autoridad que de hecho constituye.

## CONCLUSIÓN

El propósito fundamental del presente artículo ha sido identificar el surgimiento de la fórmula *communitas communitatum*. Aunque proyectada a la obra de Aristóteles, a la experiencia organizacional del medioevo, y al pensamiento de Altusio, hemos constatado que ella surge en manos de la escuela pluralista inglesa. Cada uno de los miembros de esta ampliamente concebida escuela recurre de un modo u otro a esta categoría, y su acuñación va de la mano con su proyección al pasado. En el lapso de muy pocos años esta imagen se despliega en la obra de todos estos autores, para luego volverse un patrimonio más ampliamente compartido.

La primera conclusión que se sigue de aquí es que el lugar ocupado por esta escuela merece algo más de atención en nuestra comprensión del temprano pensamiento político del siglo XX. No es principalmente filosofía política en su sentido más estricto lo que encontramos en la producción de estos autores, pero sí un pensamiento político con un significativo arraigo en los estudios medievales y en la discusión jurídica contemporánea. En gran medida ignorados hoy en nuestra comprensión de las ideas políticas del siglo XX, para autores como Carl Schmitt fueron un punto de referencia importante. Aunque su importancia fuera fugaz, es reconocido su papel en la reflexión sobre personalidad y agencia colectiva (Levy, 2022, pp. 389–416; Runciman, 1997). Con la fórmula cuya historia hemos trazado dieron además con un modo de designar una perspectiva fundamental sobre la vida social, perspectiva que atraviesa la historia del pensamiento y que es especificada en distintas tradiciones.

Al finalizar conviene insistir, en efecto, en este hecho. La idea de que la sociedad política es una comunidad de comunidades no es herencia exclusiva de una tradición filosófico-política en particular, sino que atraviesa la historia del pensamiento político y admite distintas configuraciones

(como lo ilustran los ejemplos de Buber y Kukathas). Este hecho resulta de primera importancia para comprender su articulación con el problema del pluralismo, con el cual, como hemos visto, se encuentra estrechamente hermanada. Esto sugiere, además, que tampoco en una sociedad marcada por fuertes procesos de individuación cabe tratar como obsoleta esta concepción de la sociedad: nuestra fórmula no es de origen genuinamente antiguo o medieval, sino que se proyecta hacia dicho pasado tras haber sido acuñada al discutir fenómenos contemporáneos. Ella expresa una realidad persistente que, dadas las amenazas que enfrenta, es tematizada con más énfasis que en tiempos precedentes. Su origen pluralista, por último, es también importante para comprender el modo en que esta concepción de la comunidad humana hace justicia a los individuos. La sociedad de sociedades puede ser solo sociedad de sociedades, y es común que se levanten advertencias respecto del modo en que ahí se integra la libertad de los individuos. Pero precisamente ahí donde la noción de *communitas communitatum* fue más detenidamente elaborada, en la obra de John Neville Figgis, estamos ante un tipo de autor también preocupado por la libertad individual. Si nuestra comunidad es una sociedad de sociedades e individuos, ella aún puede volcarse de modo fructífero sobre los modos en que un siglo atrás fue articulado este hecho.

## REFERENCIAS

- Aristóteles (2017). *Política*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Altusio, J. (1603). *Politica methodice digesta et exemplis sacris et illustra illustrate*. Ex officina Christophori Corvini.
- Avis, P. (Ed.). (2022). *Neville Figgis, CR: His Life, Thought and Significance*. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004503120>
- Barker, E. (1906). *The Political Thought of Plato and Aristotle*. Methuen & Co.
- Barker, E. (1913). *The Dominican Order and Convocation. A Study of the Growth of Representation in the Church during the Thirteenth Century*. Clarendon.
- Barker, E. (1946). *The Politics of Aristotle*. Oxford University.
- Berti, E. (2012). *El pensamiento político de Aristóteles*. Gredos.
- Bonaventure de la Bassée. (1634). *Parochianus obediens, sive se duplici debito parochianorum*. Apud Ioannem de la Mare.
- Buber, M. (1992). *Caminos de utopía*. Fondo de Cultura Económica.
- Figgis, J. N. (1904). Political Thought in the Sixteenth Century. En S. Leathes, G. W. Prothero y A. W. Ward (Eds.), *The Cambridge Modern History. The Wars of Religion* (Vol. 3, pp. 736–770). Cambridge University.

- Figgis, J. N. (1907). *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius*. Cambridge University.
- Figgis, J. N. (1913). *Churches in the Modern State*. Longmans, Green and Co.
- Gierke, O. (1880). *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*. Wilhelm Koebner.
- Hobbes, T. (2000). *De cive*. Alianza.
- Hueglin, T. O. (1999). *Early Modern Concepts for a Late Modern World. Althusius on Community and Federalism*. Wilfrid Laurier University.
- Kennedy, S. P. (2019). Rethinking Consociatio in Althusius's *Politica*. *Journal of Markets and Morality*, 22(2), 305–316. <https://bit.ly/4c5cA9B>
- Kramnick, I. y Sheerman, B. (1993). *Harold Laski. A Life on the Left*. Hamish Hamilton.
- Kukatathas, C. (2021). *El archipiélago liberal* (D. Sánchez de la Cruz, Trad.). Fundación para el Progreso.
- Laborde, C. (2000). *Pluralist Thought and the State in Britain and France, 1900-25*. Palgrave MacMillan. <https://doi.org/10.1057/9780230599604>
- Laski, H. (2005). The Pluralistic State. En P. Q. Hirst (Ed.), *The Pluralist Theory of the State. Selected Writings of G.D.H. Cole, J.N. Figgis, and H. Laski* (pp. 185–196). Routledge.
- Levy, J. T. (2022). *Racionalismo, pluralism y libertad*. Instituto de Estudios de la Sociedad.
- Low, S. y Pulling, F. S. (1884). *The Dictionary of English History*. Cassell & Company.
- Maitland, F. W. (1911). Moral Personality and Legal Personality. En H. Fisher (Ed.), *The Collected Papers of Frederic William Maitland* (pp. 304–320). Cambridge University Press.
- Manent, P. (2022). *La ciudad del hombre*. Instituto de Estudios de la Sociedad.
- Nicholls, D. (1994). *The Pluralist State. The Political Ideas of J.N. Figgis and his Contemporaries*. Palgrave MacMillan. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-23598-8>
- Nisbet, R. (1976). *The Social Philosophers: Community and Conflict in Western Thought*. Paladin.
- Nisbet, R. (2010). *The Quest for Community*. ISI Books.
- Ross, D. (2022). *Aristóteles*. Gredos.
- Runciman, D. (1997). *Pluralism and the Personality of the State*. Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511582967>
- Schmitt, C. (2011). Ética de Estado y Estado pluralista. *Logos. Anales del seminario de metafísica*, 44, 21–34. [https://doi.org/10.5209/rev\\_ASEM.2011.v44.36849](https://doi.org/10.5209/rev_ASEM.2011.v44.36849)
- Stubbs, W. (1875). *The Constitutional History of England, in Its Origin and Development. Volume 2*. Clarendon.
- Williams, R. (1867). *The Bloody Tenent of Persecution*. The Narragansett Club.
- Williams, R. (1874). *The Letters of Roger Williams. 1632-1682. Now First Collected*. The Narragansett Club.
- Young, J. (2022). *German Philosophy in the Twentieth Century. Dilthey to Honneth*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003279495>