

---

**GLOBALIZACIÓN, MULTICULTURALIDAD Y FIN DE LA HISTORIA  
UNA LECTURA COMPRENSIVA DESDE KANT, HEGEL Y  
NIETZSCHE**

<http://dx.doi.org/10.4025/imagenseduc.v5i2.28231>

**José Ricardo Pierpauli\***

\* Universidad de Buenos Aires.  
E-mail: [josericaropierpauli@yahoo.com.ar](mailto:josericaropierpauli@yahoo.com.ar)

**Resumen**

El objeto del presente estudio es examinar la línea de continuidad que, a propósito del proceso de Globalización en el marco de la Multiculturalidad, une los modelos filosófico- políticos de Kant, de Hegel y de Nietzsche. Ante todo, el punto de partida estará dado por la reconstrucción de la situación actual del Estado Moderno, subrayando su carácter insustituible, pero también los vectores que lo impulsan necesariamente hacia la Globalización. En la base de esas reflexiones se sitúa la perspectiva ofrecida por Leo Strauss en términos de una moderna platonización, paradójicamente atea de la Filosofía Política.

**Palavras-clave:** globalización, multiculturalidad, derechos humanos, iluminismo-atéismo.

**Resumo: Globalização, multiculturalidade e fim da história uma leitura compreensiva desde Kant, Hegel e Nietzsche**

O objeto do presente estudo é examinar a linha de continuidade que, a propósito do processo de Globalização no marco da Multiculturalidade, une os modelos filosófico-políticos de Kant, de Hegel e de Nietzsche. Antes de tudo, o ponto de partida estará dado pela reconstrução da situação atual do Estado Moderno, sublinhando seu caráter insubstituível, mas também os vetores que o impulsionam necessariamente para a Globalização. Na base dessas reflexões se situa a perspectiva oferecida por Leo Strauss em termos de uma moderna platonização, paradoxalmente atea da Filosofia Política.

**Palavras-chave:** globalização, multiculturalidade, direitos humanos, iluminismo-atéismo.

**Abstract: Globalization, Multiculturalism and the End of History: A comprehensive reading since Kant, Hegel, and Nietzsche.**

The purpose of this study is to examine the line of continuity that, regarding the process of globalization in the context of multiculturalism, joins the political-philosophical models of Kant, Hegel and Nietzsche. First of all, the starting point is given by the reconstruction of the current situation of the modern state, stressing its irreplaceable character, but also the vectors that necessarily drive towards globalization. On the basis of these reflections lies the perspective offered by Leo Strauss in terms of a modern Platonization, paradoxically atheistic of the Political Philosophy.

**Keywords:** globalization, multiculturalism, human rights, iluminism-atheism.

## Introdução

La superación de los límites del Estado Nacional por parte de las formaciones políticas supra-estatales hacia las que conduce el 'proceso de Globalización', puede encontrar importantes sugerencias, tanto en las obras de Kant, como en las de Hegel y de Nietzsche. No obstante, se trata de un viejo problema, leído actualmente en clave unilateralmente moderna. En efecto, para Aristóteles la politicidad natural del hombre no podía acabarse en las formas de organización política de su tiempo. Precisamente por ser la politicidad un rasgo natural del hombre, la misma implicaba potencialmente los desarrollos posteriores hacia la superación de las formas comunitarias tales como la polis y la ciudad medieval, e incluso el 'Estado Moderno'. Alfarabi, el maestro por excelencia de la Filosofía Islámica y su discípulo Maimónides, formularon precisas referencias hacia un orden trans-estatal<sup>1</sup>. Eso, sin contar los importantes progresos que en esa dirección aportó la segunda escolástica mediante la postulación de un Derecho Internacional, que era en verdad y muy en los orígenes, una forma de sustentar el Derecho Público en el Derecho Natural.

La inclusión actual en el lenguaje de la Política del concepto de 'Globalización'. postula una cabal ruptura respecto de las Filosofías Políticas a las que podríamos incluir dentro de la adjetivación de pre-modernas. Por ello, dejando

de lado los precedentes de la superación de las formas comunitarias singulares de ese período, centraré tan solo mi atención en lo que he llamado el 'proceso de Globalización' de la modernidad. Kant, Hegel y Nietzsche son, a mi juicio, los tres grandes nombres que una reflexión de este tipo no podría omitir, sin perjuicio claro está, de otros. Mientras que los elementos configuradores de un Derecho Internacional Público, apoyados en el Derecho Natural de base metafísica, se inscriben en una orientación realista y trascendente del pensamiento, los aportes de Kant, de Hegel y de Nietzsche profundizan gradualmente lo que ha dado en llamarse el 'idealismo trascendental' (FABRO, 1969). Entre las tesis de Kant, las de Hegel y las de Nietzsche hay, a este propósito, una clara línea de continuidad y de progresiva superación. Especialmente en el caso de Hegel, se ha difundido la idea de que ese proceso de Globalización conduciría inevitablemente hacia el 'fin de la Historia'. Francis Fukuyama hizo más accesible esa idea, de un modo filosófico (FUKUYAMA, 1992). En cambio, su maestro, Leo Strauss intentó la difícil tarea de 'platonizar' a Nietzsche (STRAUSS, 1983), a fin de ofrecer elementos de juicio más sustentables, que nos permitan comprender las aportaciones de Nietzsche, 'más allá' del fin de la Historia declarado por Hegel o, mejor aún, por los hegelianos como Fukuyama. Para Strauss el 'hombre complementario', el hombre de extrema probidad al que Nietzsche identifica con el Super-Hombre, es un Filósofo y no tan solo un Napoleón. La sutil platonización de Nietzsche llevada a cabo por Strauss constituye una forma de superación de las posiciones de Kant y de Hegel, desde la Post-Ilustración filosófico-política.

La Filosofía Política de Kant implica la supresión del orden natural medieval, a favor de la sublimación de un hombre puramente racional homo rationalis. El acabamiento lógico de ese modelo tuvo lugar en la obra de Hegel quien, mediante la idea de 'Espíritu Absoluto', ofreció la coronación del racionalismo kantiano. En ambos casos, el ordo naturae, vale decir, la idea estoica expresada como secundum naturam vivere, perdió completamente su significado originario. En cambio, para Nietzsche, precisamente las soluciones necesarias ante el anonadamiento del hombre operado por la Modernidad y naturalmente, por sus formas políticas derivadas, debían provenir de un original 'retorno a la naturaleza' (STRAUSS, 1983). Su posición de partida tiene algo de

<sup>1</sup> Cfr. MAIMONIDES apud LERNER-MAHDI (1963. p. 189). En cuanto a Al-Farabi cabe destacar que, como es el caso en la Filosofía Política islámica, la misma gira en torno de la relación entre Revelación y Ley Divina. Como bien lo ha destacado Leo Strauss, en la perspectiva, diríase pre-farábica, el universalismo teológico político en el pensamiento islámico es suficientemente claro. La Filosofía Política de los filósofos es enteramente superficial frente al dato revelado en materia moral y política. Al-Farabi ha intentado dotar al pensamiento islámico de una fundamentación filosófica que hasta él estaba ausente. Aun así, su perspectiva es también claramente universalismo, vale decir, se extiende a la totalidad de los ordenamientos políticos existentes y por tanto, como en el caso de Maimónides, su contribución es absolutamente pertinente a los fines de la presente reflexión. La completa argumentación de la obra política capital de Farabi, *On the Perfect State*, consiste en una lisa y llana derivación de la Ciencia Política desde la Metafísica. Cfr. Al-Farabi (1985, pp. 1-17). Cfr. Alfarabi (2001).

roussoniana (ROUSSEAU, 2001), pero, cabe reiterarlo, es original en importante medida.

Con la finalidad pues de poner en evidencia esa línea de ‘continuidad’ y también la ‘superación’ que las tesis de Kant y de Hegel experimentaron en el Nietzsche de Leo Strauss, reconstruiré, en primer lugar y luego de algunas precisiones de partida (tres premisas fundamentales), la situación actual del llamado Estado Nacional (tensiones intra- e interestatales), subrayando sus necesarias modificaciones en vistas de la dinámica del proceso de Globalización. Aquí las tesis de Otfried Höffe ocupan un lugar relevante. Luego, caracterizaré en detalle el ‘proceso de Globalización’ en términos de ‘Multiculturalidad’ (cuatro tesis en torno del proceso de Globalización). Por último, examinaré filosóficamente ese proceso multiforme de Globalización, según un ‘hacia’ y un ‘más allá’ del mismo. Es aquí donde, según espero, podrán recogerse los aportes de Kant, de Hegel y de Nietzsche a la actual situación del Estado Moderno y su proceso de transformación en vistas de la Globalización y de la construcción de un Nuevo Orden Mundial.

### **Las tensiones actuales del Estado Nacional en el marco del proceso de Globalización**

Ofreceré aquí, en principio, los presupuestos empíricos del presente estudio. En efecto, estableceré, ante todo, algunas ‘premisas fundamentales’ en torno del Estado y de su actual tránsito hacia la Globalización. Posteriormente, formularé ‘cuatro tesis’ orientadas de modo más específico, hacia el ‘proceso de la Globalización’ en el marco de la Multiculturalidad moderna. Recién con posterioridad, podrán examinarse brevemente las posiciones de Kant, de Hegel y de Nietzsche a propósito del final del camino hacia el que inevitablemente conduce el progreso del orden estatal hacia las formas supra-estatales.

#### **A. Tres premisas fundamentales.**

¿Qué cosa es el Estado? La primera premisa fundamental: El Estado no es más que una de las formas posibles de traducción histórico-política del orden comunitario. El Estado es un ‘orden político’ nacido en Europa a partir del siglo XIX, como natural consecuencia del triunfo de la Democracia (BOKENFÖRDE, 1999). El Estado no es exactamente, en su estructura interior, igual que la Polis griega, ni que la ‘ciudad’ medieval. El Estado es un genuino producto de la ‘forma mentis’ moderna, aun

cuando sus rasgos esenciales, a saber, el más importante de todos tal vez, la completa autonomía respecto de toda instancia trascendente, fue consolidándose a partir de la segunda mitad del siglo XIII. El reemplazo del horizonte ontológico que representaba la noción de ‘analogía entis’, por la actividad progresivamente constructiva de la pura racionalidad humana, fue consolidando el ideal democrático moderno, desde el interior de la Metafísica de Guillermo de Ockham. Si, según el franciscano, Dios no había creado las cosas ‘en serie’ (BECKMANN, 1995), esto es, como participaciones del Ser, y, consecuentemente, comprensibles mediante el recurso lógico de la analogía del ente y de los entes concretos respecto del Ser, entonces nada podía conocerse como simplemente dado, sino como producto de la imposición de nombres por parte de la inteligencia humana. El ‘terminismo’ ockhamista es pues, el origen del racionalismo cartesiano y del idealismo trascendental kantiano, y en perspectiva sistemática, es también el origen de la doctrina posterior acerca de los ‘tipos racionales de Estado’ (PIERPAULI, 2013). Desde entonces fue afirmándose la idea que el Estado es un orden impuesto por la razón humana, con entera prescindencia de la estructura ontológica de lo real. Con la innovación propuesta por Ockham, no tenía pues significado alguno el *ordo naturae* en vistas de la constitución de un *ordo politicus*. Por tanto, es a partir de Ockham y no de Kant cuando comienza a subrayarse la condición humana como unilateralmente racional.

La segunda premisa fundamental: No obstante, la condición política natural del hombre permaneció inalterable. Aun cuando el orden estatal pudiera ser subjetivamente construido y conocido mediante las coordenadas espacio-temporales y aun reducido a la pura juridicidad positiva, el hombre continuó siendo un animal político por naturaleza. Vale decir, su tendencia natural y casi irreversible hacia la integración comunitaria, abrió desde muy temprano, el problema al que hoy se denomina ‘Globalización’. En adelante, importaba saber no apenas qué es el Estado, sino más en concreto, qué es el hombre. Así pues, la completa realidad humana, constituida por el conjunto de sus necesidades estrictamente biológicas, afectivas, espirituales y racionales, motivó que, ya en pleno proceso de Globalización, el Estado fuera definido como una cierta unidad política y organizativa respecto de un orden político, moral y antropológico, jurídico, económico,

cultural y étnico-geográfico que lo implica y lo trasciende (HÖFFE, 1997). La ‘forma mentis moderna’, acuñada sobre el molde del subjetivismo gnoseológico, consolidado durante el llamado ‘otoño de la Edad Media’, debió asumir una clara tensión frente al homo naturalis redefinido por Alberto Magno y por Tomás de Aquino a partir del modelo antropológico de Aristóteles. Ni la alta vida del espíritu humano, ni tampoco la pauta moral que orienta por completo y desde su interior el obrar humano, podían ser encasilladas a partir de una norma impuesta tan solo por la razón humana.

La tercera y última premisa fundamental: Precisamente en virtud de esas tensiones entre el *ordo naturae* acotado al caso de la persona humana y el molde de ese ordenamiento político normativamente impuesto tan solo mediante la razón humana, es que, en primer lugar, el proceso de integración trans-estatal irrumpe en la Historia de modo tan natural como es la propia politicidad. En segundo lugar, esa tendencia natural está impregnada por la totalidad de los rasgos de la persona humana. Por tanto, la orientación comunitaria no es tan solo jurídica, sino cultural, moral, política, étnica y fundamentalmente antropológica. Aquí la tensión moderna entre razón y naturaleza se ha profundizado notablemente, pues tampoco un orden supra-estatal podría ofrecer respuestas a la completa realidad humana toda vez que permanezca estructurado sobre el ideal del homo *rationalis* kantiano. La ‘Globalización es ante todo un proceso’ connotado por el encuentro de culturas diversas. La nota característica de ese proceso es por tanto la ‘interculturalidad’. Ahora bien, ¿ha podido la Democracia moderna ofrecer una respuesta plausible al problema del dialogo intercultural que viabiliza el proceso de Globalización? ¿Han sido suficientes las premisas kantianas contenidas en su programa crítico para reducir en los hechos, la religiosidad a un problema privado, sin injerencia en las formas de convivencia política y moral? Esos interrogantes han dado lugar a tres respuestas posibles en torno del proceso de Globalización. Ellas son, la propuesta del ‘Comunitarismo’ (HONNET, 1995) que defiende una postura minimalista acerca del papel y de la injerencia que debería asignarse a un pretendido Estado Mundial, la postura conocida como ‘Universalismo’ (HONNET, 1995), estructurada a partir del ideal del imperativo categórico de Kant y readaptada en el plano de la comunicación lingüística y valorativa ofrecido por J. Habermas. Si se defiende en este último

caso, una posición maximalista, esto es, el Estado Nacional quedaría reducido a la simple condición de provincia del Estado Mundial homogéneo. La tercera respuesta fue estructurada por Charles Taylor (1997), tomando distancia del maximalismo y del minimalismo (HONNET, 1995).

### Tres premisas fundamentales em vistas del processo de Globalización

Premisas fundamentales:

- 1 – Re-potenciación del *homo rationalis*
- 2 – Antinomia entre el *homo naturalis* y el *homo Rationalis*
- 3 – Irrupción de la Globalización:
  - A) Rehabilitación de los DD.HH<sup>2</sup>
  - B) Multiculturalismo<sup>3</sup>
  - C) Reformulación del lenguaje sobre premisas iluministas
  - D) Estructuración de un sistema de normas de validez universal

Desde la posición maximalista, derivada de las filosofías políticas de Kant, de Hegel y de Nietzsche, que es a mi juicio la que predomina sobre el proceso de integración trans-estatal, podría definirse a la Globalización como un procedimiento tendiente a implementar políticas y fundamentalmente reglas de comportamiento moral, político y cultural, con la finalidad de resolver, aun coactivamente mediante el intervencionismo, las tensiones internas y externas que impiden la constitución del Estado

<sup>2</sup> Cfr. VOSENKUHL W., 1977, p. 116-120. Cfr. VOLKER G., 1999, p. 22. Allí el autor subraya el derecho a poseer y decidir acerca de la propiedad, del propio cuerpo, y del propio sexo. Su intento es el de poner en evidencia que la categorización unilateralmente jurídico positiva de los Derechos Humanos es en realidad antigua. Se remonta para ello a Platón, a Aristóteles y a Cicerón. No es este el lugar para examinar los errores en que incurre Volker. No obstante baste mencionar uno de entre otros. Remitiéndose a la Política de Aristóteles, Volker sostiene que para el Filósofo lo esencial no es tan solo la diferencia natural entre barbaros y griegos, sino las diferenciaciones de carácter jurídico-positivas dentro de la población griega. Debe destacarse que, si bien lo dicho es en parte verdadero, a saber que Aristóteles alude a una diferenciación en punto al estatuto jurídico, la misma se apoya en las naturales diferencias que tienen lugar entre los hombres. Claramente prevalece en el Filósofo un criterio diametralmente opuesto al actual.

<sup>3</sup> Cfr. TAYLOR Ch., 1997, p. 13 y sgts.

Mundial homogéneo (DICKE, 2001).

B. Tensiones intra y e inter-estatales.

¿Cuál es pues el problema que, ante todo, debe resolverse, a fin de abrir el cauce hacia un proceso integrador como es el de la Globalización en el marco del encuentro intercultural? Según O. Höffe, la función actual del Estado Nacional es, con todo, insustituible<sup>4</sup>. Así pues, los problemas que generan el conjunto de las tensiones internas y externas (HÖFFE, 1999), como producto de las demandas de la Democracia moderna, deben ser resueltos, no por los Estados particulares, sino por la unión cooperativa de los mismos en el marco de un cierto *foedus pacificus*. En efecto, deben resolverse dos tipos de tensiones. Las primeras son internas del Estado Nacional y las segundas son en cambio, externas. En cuanto a las tensiones internas. La redefinición del hombre tan solo como *homo rationalis*, a partir de la Filosofía de Kant, ha hecho olvidar las completas dimensiones de la persona humana. En efecto, si la racionalidad pura es ahora la fuente por excelencia desde la que dimana la construcción de todo lo real, incluido el propio hombre y el Estado, entonces esa racionalidad constructiva se traducirá como ‘deber ser’. ‘El Estado es lo que debe ser’, con absoluta prescindencia de su esencia como Comunidad Política. Incluso, por este mismo motivo, el Estado es en rigor, *status iuridicus* antes que *ordo amicitiae*. El Estado no es una especificación histórica de la Comunidad Política que abarca y perfecciona al hombre total, sino algo así como un tipo moderno de ordenamiento jurídico positivo que corrige las tendencias naturales apolíticas implícitas en esa Comunidad Política fundada a su vez, en el *ordo naturae*. ‘Hay pues en el Estado como’ *ordo iuridicus*, ‘una clara tensión entre el’ ‘*homo naturalis* y el *homo rationalis*’. La segunda tensión interna. Dado que la ley positiva es el nuevo rasero del hombre, entonces frente a la misma se postula una radical igualdad de todos los hombres, en perjuicio de las evidentes desigualdades naturales entre los hombres, según el modelo de Aristóteles en su primer libro de la Política. De este modo, ‘la antinomia entre el *homo naturalis* y el *homo rationalis* adquirió forma jurídico-

coactiva, hasta aquí, tan solo en el ámbito intra-estatal’.

En cuanto a las tensiones externas, la tensión entre el ‘*homo naturalis* y el *rationalis*’ debe traducirse ahora del modo siguiente. El hombre natural, el hombre pre-moderno, si se prefiere, es un hombre asentado sobre un territorio, y más que eso, adscripto a un orbe cultural (SCHELER, 1980) que lo abarca y lo configura en buena medida (SCHELER, 1980; SAMPAY, 1961). Metafísicamente considerado, el hombre pre-moderno se afinca en el suelo, en la región y en el marco doméstico, como en la naturaleza de la que es parte constitutiva (SAMPAY, 1961). El suelo, la casa, la Patria y la región son, leídos teológicamente, así como dones de Dios. Ahora bien, la reducción juricista y también la economicista, que derivan de la profundización de la primera de mis tres premisas fundamentales, muestran que ese arraigo se opone al movimiento homogeneizador de constitución de un Estado Mundial. Una forma del regionalismo es el Nacionalismo. Vale decir, la vital adscripción al lugar de nacimiento, así como sus premisas espirituales, son contrarias al proceso integrador pretendido por el llamado ‘Nuevo Orden Mundial’, desde que este se presenta como una supra-entidad político-cultural superadora de todo regionalismo y de toda religiosidad. Ello es naturalmente de este modo, pues el ‘Estado Mundial’, especificación concreta del ‘Nuevo Orden Mundial’, es, como el propio Estado Moderno, una construcción de base iluminista. ‘La interacción de nuestras tres premisas de partida permite estructurar desde su interior al llamado Nuevo Orden Mundial’.

Desde el punto de vista externo, las tendencias naturales hacia la vida comunitaria tropiezan con las demandas de la llamada ‘Democracia Global’, la que, como producto de la modernidad, exige, antes que la dilucidación taxativa de la verdad objetiva, el ‘reconocimiento del punto de vista del otro’, si referencia alguna precisamente a esa verdad objetiva. A ese recurso se ha dado en llamar, especialmente en Alemania, *Politik der Anerkennung* (TAYLOR, 1997). El propio J. Habermas dio a conocer importantes reflexiones a este respecto en un libro precisamente titulado *Die Einbeziehung des Anderen-* (1996) Desde el punto de vista del reduccionismo juricista, la ‘Democracia Global’ prioriza, muy coherentemente con sus premisas, la rehabilitación de esa forma contemporánea que asumió el ‘*homo rationalis*’ y que se viene expresando como ‘Política de

<sup>4</sup> De hecho, O. Höffe ha postulado la idea de ‘Estado Nacional Ilustrado’ como punto de partida para el proceso de Globalización. Cfr. HÖFFE O. 2000, p. 19 y 31.

Derechos Humanos'. Genéricamente, los Derechos Humanos, ya ampliamente reconocidos a partir de la Revolución Francesa, se orientan, no tan solo a la protección física de las personas, sino hacia la protección y promoción de la libre expresión de la inteligencia humana, con absoluta presidencia de toda imposición dogmática. El fin último de la política de Derechos Humanos se inscribe, sea cual fuere su formulación real, en el interior de esa pretendida maduración de la inteligencia humana aludida por I. Kant en su escrito titulado *Was ist Aufklärung?* (1783)

Esas soluciones han fracasado hasta el presente y, en importante medida, su fracaso puede comprobarse mediante la observación de un tercer nivel de tensiones extra-estatales como es la aparición del problema creciente de las dos formas más elementales de la 'violencia mundial'. Ellas son, el fenómeno del 'terrorismo internacional y el de la agresión al medio-ambiente'. Frente a esos obstáculos se han intentado dos nuevas soluciones. Ellas son, la primera solución, el establecimiento de una 'memoria crítica mundial'<sup>5</sup>. Dicha memoria asumió dos formas básicas. La de la memoria negativa y la de la memoria positiva. En vistas de la 'memoria negativa' se pretende por caso, borrar de la 'memoria virtual' (internet) aquellas informaciones que comprometan la identidad y/o el derecho a la intimidad de las personas. Por 'memoria positiva' se entienden todos los esfuerzos por traer siempre al presente determinados hechos históricos mediante la construcción del llamado 'relato histórico'. La segunda y última solución nos aproxima hacia el capítulo definitorio del presente estudio. En efecto, se ha intentado una nueva mundialización de la Filosofía, utilizando para ello el instrumental teórico ofrecido por el movimiento Iluminista. La nueva Filosofía mundialista, a diferencia del modelo platónico, es, o pretende ser 'masiva', cuando no francamente ideológica (STRAUSS, 1983), valiéndose para ello de los modernos medios de comunicación. Precisamente el recurso filosófico por excelencia es la 'comunicación lingüística'. Ello, profundizado actualmente por J. Habermas, es también el resultado genuino de la aplicación del programa crítico de I. Kant. Ahora bien, el proceso de Globalización se propone resolver las tensiones intra y extra-estatales

según el molde del punto de vista del Iluminismo filosófico-político.

C. Cuatro tesis valorativas en torno del proceso de Globalización.

La primera tesis. 'La Globalización sucumbe ante dos tentaciones'. Ellas son, la de reducir al hombre tan solo a su condición racional y la de reducirlo a la mera materialidad. De ello surgen las siguientes observaciones. El proceso de Globalización no podrá ser coherentemente conducido, ni tan solo apelando al recurso de la implementación de un sistema de normas positivas, ni tampoco mediante la imposición de reglas referidas a la 'economía global' (HÖFFE, 1999). Las dificultades que esas dos orientaciones básicas ofrecen, no radican en el hecho que sus defensores hubieran olvidado la completa y multifacética realidad humana, sino en que han reducido la vida del espíritu, la moralidad y la politicidad, la vida cultura en suma, al parámetro establecido, sea por la norma jurídico positiva y/o por el devenir de la dinámica del mercado. Sin duda, el proceso de Globalización sucumbe ante el reduccionismo del neo-liberalismo, pero sucumbe también, ante el materialismo de base marxista. No obstante, se observa nítidamente la tendencia hacia la globalización de los parámetros científicos, de los sistemas educativos, e incluso de las estimaciones morales y estéticas (HÖFFE, 2008).

La segunda tesis: 'La Globalización es tan necesaria, como perjudicial'. Es necesaria en una fase positiva pues, formuladas algunas importantes correcciones, la misma puede satisfacer la realidad humana en su totalidad. Pero es perjudicial, si por el contrario, los procesos integradores continúan estructurándose, observando tan solo la condición racional, economicista y/o jurídico-positiva del ciudadano. Como corolario de esta tesis puede afirmarse que la Globalización atiende, en su faz negativa, hacia la exaltación de la 'condición jurídica del global player' en perjuicio de la impronta espiritual que ellos conllevan en razón de su adscripción a una determinada órbita espacio-temporal y cultural. En este sentido, el proceso de 'Globalización' agrava, pero no resuelve las tensiones intra-estatales. Aquí también ha tenido lugar, antes que la renuncia de la condición de homo economicus o simplemente de homo faber, como criterios de homogeneización, la reducción de esas dos últimas adjetivaciones a la regulación

<sup>5</sup> He recogido la sugestiva idea propuesta por O. Höffe, no sin ofrecer algunas modificaciones. Cfr. HÖFFE O. 2000, p. 20.

de un sistema de normas positivas que sea capaz de resolver las divergencias en los diferentes niveles de la organización política comunitaria.

La tercera tesis: El proceso de Globalización deberá resolver, por último, dos importantes cuestiones. La primera de ellas: El obstáculo más grande que el proceso de Globalización encuentra a su paso, a fin de armonizar un Estado Mundial homogéneo, es el olvido de la condición religiosa como connatural a la persona humana. La declaración de Kant en punto a reducir la cuestión religiosa a mero problema gnoseológico (KANT, 1983), ha dejado de lado la discusión en torno de la existencia de un Dios creador y de su traducción visible en términos de un orden ontológico constitutivo del todo de la Creación.

La cuarta tesis: La segunda gran cuestión que debe ser resuelta está dada por el hecho que entre los mentores teóricos del actual proceso de Globalización, predomina la firme convicción de que el 'estado de paz' entre los hombres y los Estados se debe fundamentalmente a la formulación de un 'contrato' en el ámbito del Derecho Político, que permita corregir la naturaleza egoísta de los hombres. Ello es absolutamente lógico en la 'forma mentis' de la Filosofía Política iluminista pues, si el homo rationalis se especifica como homo iuridicus, luego, el contrato viene a ser la plasmación normativa de su rasgo definitorio por excelencia. Si antes afirmé que, en punto al modelo kantiano, la actividad constructiva del 'homo rationalis' tenía por finalidad corregir al 'homo naturalis', digamos, al hombre en estado de naturaleza, puedo ahora postular que el contrato jurídico positivo es el instrumento técnico jurídico que sirve para redimir la condición humana del estado de imperfección en el que Dios la había abandonado después de la Creación.

El hombre pre-moderno, definido por Aristóteles, es naturalmente tan político, como racional y religioso. Sus convicciones religiosas renuncian a conformarse con un mero subjetivismo, muy a pesar de la fuerte preponderancia de los postulados iluministas. El movimiento natural del pensamiento se orienta siempre, desde lo múltiple hacia la unidad explicativa. Así pues, por caso, el problema del terrorismo internacional vinculado a fuertes motivaciones religiosas, abre el horizonte de una genuina discusión teológica que pueda responder a la pregunta *quid sit Deus?* Ese fue el caso, cuando menos, en el tiempo en que Tomás de Aquino redactó su conocida Suma Contra

Gentiles, con la finalidad de resolver, 'via rationalis', el grave problema de la expansión del Islam en Europa. Por tanto, también el contrato ofrece dos lecturas, la una negativa y la otra positiva. Es negativo desde que mediante la imposición legalista se proponga moldear al hombre en perjuicio de sus tres orientaciones básicas. En cambio, el contrato ofrece un matiz positivo siempre que refleje y fije normativamente el resultado de la decisión humana basada en la contemplación completa de la naturaleza humana.

### **Fin de la Historia y último hombre.**

La conjunción de mis tres premisas fundamentales con las cuatro valoraciones del proceso de Globalización me permite ahora proponer la siguiente idea: el proceso de Globalización sigue una 'orientación lineal e inmanente' que, partiendo de los postulados gnoseológicos de Kant, se consolida como una Metafísica sucedánea del Espíritu Absoluto, cuya traducción histórica es el Estado. Finalmente, ese proceso acaba confrontando al hombre ante la alternativa de un pretendido 'fin de la Historia'. Hay pues un 'último hombre' (Nietzsche) y un 'fin de la Historia'. En efecto, el hombre que ha alcanzado la satisfacción de todas sus necesidades materiales, ese hombre que ha resuelto su natural orientación trascendente en la pura inmanencia 'superadora', permanece con todo, insatisfecho y sacudido por la 'angustia existencial'. La reconstrucción de 'un hacia, de un más allá' de la Globalización y de un 'más allá de toda moral y de toda politicidad', pondrá en evidencia que aquel proceso lineal de tono iluminista acaba en la resolución de la Filosofía y de la Teología Sobrenatural, rigurosamente como la Filosofía Política del Super-Hombre y/o de la Voluntad de Poder. En efecto, Nietzsche intentó resolver las tensiones que la Modernidad planteó entre el hombre y la naturaleza. Intentó también, mediante su Filosofía, que es en verdad Psicología del Instinto, resolver las tensiones intra-estatales y la posibilidad de la rehabilitación de un orden natural jerárquico, pero ya no *modus aristotelicus*, sino en los términos del Hombre de extrema probidad (STRAUSS, 1983) que advendrá después del último hombre y como definitiva superación del mismo. El super-hombre de Nietzsche es de este modo, el último estadio del cogito cartesiano (FABRO, 1964). El voluntarismo transformador y constructivo en que derivan, tanto el cogito cartesiano, como el

homo rationalis de Kant, y el idealismo radical de Hegel, se traduce finalmente como ‘voluntad de poder’ en Nietzsche.

A. ‘Hacia’ la Globalización: El modelo kantiano en el Tratado de la Paz Perpetua.

Kant recoge, en su Tratado sobre la Paz Perpetua, dos vertientes de la tradición filosófica precedente, que lo acercan claramente a R. Descartes. En efecto, en ese tratado está presente el ‘homo rationalis’ que predomina a lo largo de todo su programa crítico. Las categorías a priori son aquí, en el marco de una Filosofía Práctica, herramientas constructivas de la realidad, pero son al mismo tiempo, instrumentos de control de una realidad que se nos presenta sometida a las reglas mecánicas de acción y reacción (DESCARTES, 1996). De este modo, en la obra de Kant está presente por un lado, el racionalismo inaugurado por Descartes, pero por el otro, también como en el propio Descartes, el mecanicismo atomista inaugurado por Demócrito y por Epicuro.

No es este el lugar de detenerse en el examen del por qué para Kant, el hombre es fundamentalmente ‘racionalidad constructiva’, pues ello surge con entera claridad de su obra. Lo que sí me parece relevante es poner en evidencia, que la inteligencia constructiva tiene por delante la misión de ‘re-crear’, de ‘constituir ontológicamente’, y, por último, de ‘dominar’ el fenómeno que acontece. Hay pues en la obra del filósofo de Königsberg un evidente antinomia entre el ‘ordo naturalis’ y el ‘ordo politicus’ que los hombres deben resolver con el solo instrumento de la racionalidad. Esa tensión entre el ‘homo naturalis’ y el ‘homo rationalis’ es trasladada luego por Kant al ámbito más amplio de las relaciones entre los Estados<sup>6</sup>. Esa es la base de su Filosofía del Derecho Internacional y de su propuesta a favor del foedus pacificus al que hice alusión. El hombre según Kant, no es

<sup>6</sup> “Las disposiciones provisionales de la naturaleza consisten: Primera, ella ha cuidado que los hombres puedan vivir en todas las partes del mundo; segunda, los ha distribuido, por medio de la guerra, en todas las comarcas, aun las mas inhospitalarias, para que las pueblen y habiten; y tercera, por medio de la guerra misma ha obligado a los hombres a entrar en relaciones mutuas más o menos legales [...]” (KANT, 1983, p. 219-220). Aquí es clara la influencia de Lucrecio en punto a que la guerra entre los hombres es un hecho natural y el fundamento de la vida comunitaria Cfr. LUCRECIO, *De rerum natura*, 1015 y sgts., ed. F. Vizioli (2008, p. 295).

político por naturaleza, sino que es tan inepto para la vida política pacífica como lo era para Hobbes<sup>7</sup>. El único modo posible de someter la natural tendencia hacia la recíproca belicosidad es reducir el obrar moral y político de todos los hombres a los postulados de la ley jurídico-positiva (KANT, 1983). Así pues, desde la perspectiva de Kant, queda enteramente justificado un ‘contrato’ que se plasma finalmente como ‘Constitución Jurídica’ y que, en última instancia constituye la garantía última para la configuración de un orden político cosmopolita. El foedus pacificus, vale decir, según O. Höffe, uno de los aportes más relevantes de Kant al Nuevo Orden Mundial, no es un contrato convencional, sino de extraordinario alcance y significado. Dice Kant, refiriéndose a los Estados:

Tienen pues que establecer una federación de tipo especial-foedus pacificus-la cual se distinguiría del tratado de paz en que este acaba con una guerra y aquella pone término a toda guerra. Esta federación no se propone recabar ningún poder del Estado, sino simplemente mantener y asegurar la libertad de un Estado en sí mismo y también la de los demás Estados federados, sin que estos hayan de someterse por ello-como individuos en estado de naturaleza-a las leyes políticas y a una coacción legal (KANT, 1983, p. 211).

Según describí a propósito de las tres premisas fundamentales, la rehabilitación del ‘homo rationalis’, conduce también mediante el proceso de Globalización y en el caso del ius-naturalismo racionalista de Kant, hacia re-potenciación de un concepto de Derechos Humanos (DD.HH.) sustentado sobre el ideal roussoniano de la igualdad de todos los hombres. Si bien puede haber diferencias étnico-culturales entre ellos, como también de otro tipo, tales diferencias quedan resueltas mediante la sujeción a un sistema de normas jurídicas de validez universal y/o cosmopolita. El Derecho es ‘natural’ para Kant en la medida en que se

<sup>7</sup> “[...] el estado de naturaleza es más bien la guerra, es decir, un estado donde, aunque las hostilidades no hayan sido rotas, existe la constante amenaza de romperlas. Por tanto la paz es algo que debe ser instaurado; pues abstenerse de romper las hostilidades no basta para asegurar la paz, y si los que viven juntos no se han dado seguridades-cosa que solo en el estado civil puede acontecer-cabría que cada uno de ellos, habiendo previamente requerido al otro, lo considere y trate, si se niega, como a un enemigo” (KANT, 1983, p. 203).

trata de una 'producción autónoma' de la razón práctica. La base del universalismo kantiano al que hice referencia, está dada por el hecho que todos los hombres deben crear una norma del obrar en el marco del 'imperativo categórico'. La prueba de viabilidad de ese contenido normativo queda subordinada a la aceptación efectiva de todos los hombres racionales (J. Rawls)<sup>8</sup>. Según fue dicho, el proceso de Globalización anticipado en el Tratado de Kant, 'es irreversible y necesario'<sup>9</sup>. Es así pues, Kant, toda vez que privilegia la condición racional del hombre en perjuicio de todo arraigo al marco geográfico y cultural regional, observa que aquello que para Aristóteles era una natural tendencia hacia la integración comunitaria, es, para él, apoyado en su pesimismo antropológico, una 'necesidad' en cuanto es a la vez 'garantía de la paz'. En efecto, si los hombres viven un cierto status naturalis pre-político connotado por la belicosidad, pero además están dotados del valioso instrumento de su racionalidad, entonces, ni los hombres, ni los Estados, tal como afirma Kant, pueden rehusarse a signar un pacto con sus semejantes, de modo que, una vez firmado y aceptado por todos, ese contrato traduzca el contenido normativo del imperativo categórico que todos han aceptado. Naturalmente, el único modo en que esa paz puede quedar plasmada es a través de la sujeción de los hombres y de los Estados a una Constitución Jurídica estructurada según el ius-cosmopolitanum (KANT, 1983). De este modo se expresa Kant:

<sup>8</sup> "Para conciliar la filosofía práctica consigo misma hay que resolver primero la cuestión siguiente: en los problemas de la razón práctica ¿debe empezarse por el principio material, esto es, por el fin u objeto de la voluntad, o bien por el principio formal, esto es, por el principio fundado sobre la libertad...que dice así: obra de tal modo que puedas querer que tu máxima deba convertirse en ley universal, sea cualquiera el fin que te propongas? Sin la menor duda, este último principio debe preceder al otro; es un principio de derecho y por tanto, posee necesidad absoluta incondicionada" (KANT, 1983, p. 239).

<sup>9</sup> "Un Estado no puede rehusarse a la federación...pues sobre que va a fundarse la confianza en la seguridad del propio derecho, como no sea sobre el sucedáneo o sustitutivo de la asociación política, esto es, sobre la libre federación de los pueblos? La razón, efectivamente, une por necesidad ineludible la idea de federación con el concepto de derecho de gentes; sin esta unión carecería el concepto de gentes de todo contenido pensable" (KANT, 1983, p. 212).

Todos los hombres que pueden ejercer influencia unos sobre otros, deben pertenecer a alguna constitución civil. Ahora bien, las constituciones jurídicas, en lo que se refiere a las personas, son tres: 1-las de derecho político de los hombres reunidos en un pueblo...2-las de derecho de gentes o de los Estados en sus relaciones mutuas...y 3-la de los derechos de la humanidad en las cuales hay que considerar a hombres y estados en mutua relación de influencia externa, como ciudadanos de un Estado Universal de todos los hombres-ius cosmopolitanum (KANT, 1983, p. 221).

Ahora bien, ¿de qué modo se articula esa comunidad global, más allá de la instrumentación de un sistema universal de normas jurídico-positivas? Kant sugiere dos criterios y un recurso jurídico. En cuanto a los dos criterios, ellos son, el establecimiento de una pauta de hospitalidad y la plena vigencia del principio del reconocimiento de la validez de las normas. El móvil de ambos criterios no es la mera benevolencia, sino que, de un modo muy claro, se trata de comportamientos derivados de un compromiso compulsivo en favor de la no beligerancia. Aceptar la hospitalidad<sup>10</sup> y asumir el compromiso del reconocimiento del otro es la prueba última de nuestro compromiso con una paz definitiva. En cuanto al reconocimiento de la validez de las normas, cabe destacar que el mismo está sugerido en el reverso del enunciado del imperativo categórico de Kant. En efecto, "[...] las acciones referentes al derecho de otros hombres son injustas, si su máxima no admite el reconocimiento general del enunciado y la validez de las normas básicas" (KANT, 1983, 245). Ese reconocimiento jurídico es un deber complementario de nuestro compromiso con la paz perpetua. Ciertamente no se trata de un deber irrestricto, sino 'sub conditione'. Todos y cada uno debemos sacrificar nuestra libertad salvaje, si es que pretendemos abandonar la anarquía, para vivir en una república mundial federativa<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> "[...] el derecho de hospitalidad, es decir, la facultad del recién llegado, se aplica solo a las condiciones necesarias para intentar un tráfico con los habitantes. De esa manera pueden muy bien comarcas lejanas entrar en pacíficas relaciones, las cuales, si se convierten al fin en publicas y legales, llevarían quizá a la raza humana a instaurar una constitución cosmopolita" (KANT, 1983, p. 214).

<sup>11</sup> "Para los Estados, en sus mutuas relaciones, no hay razón, ninguna otra manera de salir de la

En cuanto al recurso jurídico, Kant propuso la posible adscripción a una ‘ciudadanía global’<sup>12</sup>. La misma tiene un aspecto positivo y otro negativo. Llamo positiva a la opción a favor del cambio de ciudadanía defendida hoy a través del lenguaje político. En cambio, llamo negativo al hecho que, en rigor, no se trata de una ‘adscripción posible’, sino ‘compulsiva y obligatoria’, pues, como queda dicho, tan solo mediante la adscripción a las obligaciones de ciudadanía del Estado Mundial podría coaccionarse a todos los hombres, a que adopten los criterios estructuradores de ese Nuevo Orden Mundial. Ahora bien, tanto los dos criterios enunciados, como el recurso legal de la ciudadanía global o planetaria, son tan solo comprensibles en la esfera de una nueva Filosofía, a saber, la Filosofía crítica de Kant. En efecto, hay también en Kant una tentativa manifiesta a favor de una Globalización de la Filosofía. No es exagerado afirmar que, en última instancia, toda la Filosofía crítica de Kant se orienta hacia una finalidad política, a saber, universalizar un camino del pensamiento radicalmente autónomo de toda imposición dogmática, animado por la convicción que la auténtica paz perpetua solo puede tener lugar en este mundo (HÖFFE, 1995). “Las máximas de los filósofos sobre las condiciones de posibilidad de la paz pública deberán ser tenidas en cuenta y estudiadas por los Estados apercibidos para la guerra” (KANT, 1983, p. 277). Así pues, la Filosofía de Kant adquiere un cierto matiz gnóstico desde que se propone redimir al hombre en este mundo, ofreciéndole un paraíso terrenal plasmado antropológicamente como

situación de anarquía, origen de continuas guerras, que sacrificar, como hacen los individuos, su salvaje libertad sin freno y reducirse a públicas leyes coactivas, constituyendo así un Estado de naciones...que aumentando sin cesar, llegue por fin a contener en su seno a todos los pueblos de la tierra” (KANT, 1983, p. 212).

<sup>12</sup> “La comunidad más o menos estrecha que ha ido estableciéndose entre todos los pueblos de la tierra ha llegado ya hasta el punto de que una violación del derecho, cometida en un sitio, repercute en todos los demás; de aquí se infiere que la idea de un derecho de ciudadanía mundial no es una fantasía jurídica, sino un complemento necesario del código no escrito del derecho público y de gentes, que de ese modo, se eleva a la categoría de derecho público de la humanidad y favorece la paz perpetua, siendo la condición necesaria para que pueda abrigarse la esperanza de una continua aproximación al estado pacífico” (KANT, 1983, p. 216-217).

‘estado de bien-estar’.

B) Más allá de la Globalización. El modelo de Hegel.

También en la Filosofía de Hegel el hombre moderno constituye el punto de partida para una adecuada fundamentación del Estado. Una primera lectura de la Filosofía Política de Hegel permitiría objetar que en realidad el Estado es una traducción histórica tangible del Espíritu Absoluto. Sin embargo, ese Espíritu Absoluto es antes una sublimación de la inteligencia humana, al mismo tiempo que su más elevada creación. Hegel habla sin duda, en lenguaje kantiano, pero profundiza las orientaciones fundamentales del filósofo de Königsberg. Sus temas filosófico-políticos estaban anticipados, al menos, potencialmente en la obra de Kant. Esos temas se aproximan aun más a mi preocupación actual en torno del fin de la Historia y el último hombre. He sugerido, a propósito del modelo kantiano, que la constitución del orden cosmopolita era una construcción del ‘homo rationalis’. El factor de homogeneización era, para Kant, la condición racional del hombre. Hegel es, a este respecto, más radical. Para él la ‘condición humana’ integral es el presupuesto de nivelación por excelencia. Ello, por encima de toda religiosidad y de toda pertenencia a grupos étnicos y/o culturales.

Yo soy persona universal, y en la persona universal todos son idénticos. Esta concepción pertenece a la cultura, esto es, al pensamiento como conciencia del singular en la forma de universal. El hombre tiene valor porque es hombre, no porque es hebreo, católico, protestante, alemán, italiano, etc. Esta conciencia, por la cual lo que vale es el pensamiento, es de infinita importancia (HEGEL, 1995, p. 180).

La integración en un orden político cosmopolita es aquí tan necesaria como en Kant. En el hombre singular in-habita el universal y el universal en el singular. No hay aquí distinción alguna debida a la proyección metafísica del concepto de participación. Esta univocidad metafísica se traducirá luego al ámbito de las reflexiones en torno del Estado, en términos de un panteísmo del ‘Espíritu Absoluto’. Como en Heidegger y en Nietzsche, también en Hegel, el Ser, que en su caso es el Espíritu Absoluto, se identifica con el existente concreto. Pero, desde que el Espíritu Absoluto es una creación del ‘homo rationalis’ kantiano, que se identifica con

Dios, surgen dos consecuencias. La primera; naturalmente la Metafísica hegeliana del Espíritu Absoluto debía conducir hacia una Teodicea, cuyo objeto es el Dios de la razón. Ahora bien, dado que el Espíritu Absoluto se traduce como estatalidad, entonces, el ámbito propio de la Filosofía del Nuevo Orden Mundial es para Hegel la Teodicea y no la Filosofía Política. Hegel reconstruye sus tesis políticas en el interior de una nueva Teología del Hombre endiosado. La segunda consecuencia; en la reducción de la Teología a la autoconciencia personal queda sugerida la 'superación de todas las religiones'. He aquí también un tema típicamente kantiano. Pero para Hegel, y también más tarde para Nietzsche, en punto al movimiento de la dialéctica, la 'superación' no implica 'abolición', sino 'conservación'. La religión es un sentimiento sublimado en la conciencia personal, que se traduce como expresión estética y finalmente, como Filosofía.

El espíritu es una individualidad que se representa, venerada y gozada en esa esencialidad, como esencia, como Dios, en la religión; que se expresa como imagen e intuición en el arte, y que es concebida y conocida por el pensamiento en la Filosofía. La originaria identidad de su sustancia y de su contenido y objeto hace que sus formaciones estén en inseparable unidad con el espíritu del Estado. Esta forma del Estado solo puede coexistir con esta religión; y lo mismo esta Filosofía y este arte, con este Estado (HEGEL, 1953, p. 100).

Dios y el Espíritu Absoluto 'son idénticos'. Dios es pues lo creado por el hombre como lo negativo que hay en él. Lo que el hombre no es, está en Dios. Mas, dado que hablamos aquí de un dios puramente racional, lo que el intelecto busca en verdad es su propia perfección en la inmanencia. La inteligencia alcanza su mayor perfección como 'sofía', como sabiduría, cuando se articula como Filosofía. Pero en este nuevo concepto de Filosofía se refleja la univocidad del Ser a la que antes hice referencia. Eso hace que la Filosofía hegeliana, igual que su Filosofía Política naturalmente, sea inseparable con su Teodicea. No hay aquí distinción entre el uno y el otro saber. En Hegel, como en Kant, el concepto actual de Globalización deberá entenderse como 'proceso'. Lo característico del mismo es que se trata de un 'movimiento dialéctico' de conservación y de superación en el que el primer sentimiento motivacional de la Globalización, y tal vez el último, que es la

religiosidad, queda como en Kant, reducida a la conciencia personal. Esa religiosidad progresa inevitablemente, según la lógica de la dialéctica hegeliana, hacia una superación de todas las religiones hasta la constitución de una 'nueva religión' que es la nueva Filosofía General de Hegel. Ahora bien, dado que el Espíritu Absoluto en su universalidad, es también singularidad, entonces, lo propio del Espíritu Absoluto es lo propio de su singularización en el hombre concreto. Luego, el 'último hombre' de Hegel es un hombre religado a su propia autoconciencia. Todas las religiones han sido allí superadas y re-sublimadas. De este modo, vale decir, mediante la univocidad del ser, ha resuelto Hegel la antinomia kantiana entre 'homo rationalis' y ordo naturae.

¿Qué es auténtica sabiduría entonces para Hegel y qué aporte nos ofrece a través de ese concepto al problema de la constitución de un Nuevo Orden Mundial? Hay en la orientación teológica de Hegel sin duda, una teleología implícita (HEGEL, 1955, p. 36). El gran problema de esa nueva Filosofía es precisamente poder discernir la orientación general del Espíritu Absoluto que es sabiduría divina, hacia la configuración de aquella última perfección terrenal que es el orden político cosmopolita. El Estado es la traducción tangible del Espíritu Absoluto. El Estado vive en el Espíritu Absoluto y en el Estado vive y se plenifica el hombre. Hay pues univocidad también entre hombre y Estado. Si de algún modo esta afirmación dio lugar a la interpretación totalitaria de la Filosofía Política de Hegel, entonces bien podría afirmarse que el Nuevo Orden Mundial será totalitario, en la versión hegeliana, en razón de la univocidad metafísica que anima la totalidad de su sistema. El Estado es para Hegel una voluntad sustancial (HEGEL, 1995, p. 208). El 'ego cogitans' cartesiano se ha traducido, luego de la sublimación como Espíritu Absoluto, en un 'volo' de profunda significación onto-teológica. El 'yo voluntad' es uno con el Estado entendido como 'poder'. Ambos se traducen históricamente como Estado, y jurídicamente, como Constitución Jurídica. No es necesario distinguir en Hegel una Filosofía estatal de una Filosofía del Derecho Público Internacional, pues su concepción, tanto del hombre, como del Estado, implica de su suyo, la universalidad. Los Estados individuales son tales solo en la medida en que se funden como universalidad en el Estado Mundial homogéneo.

C. Más allá de toda Moral y de todas las formas de politicidad. El modelo biopolítico del super-hombre nietzscheano en la lectura platónica de Leo Strauss.

Finalmente en Nietzsche toda forma de racionalidad queda superada y traducida como Voluntad de Poder. La sublimación del intelecto humano que representaba el Espíritu Absoluto se hace ahora tangible y aun temible en la figura del 'Super Hombre'. El Super Hombre, y no más el 'Espíritu Absoluto', es idéntico a Dios, pues, filosóficamente hablando, criatura y creador están ahora unidos en el hombre (NIETZSCHE, 1999, n.º. 225, p. 161), pero no en cualquier hombre, sino en "[...] el hombre complementario, en el hombre de extrema probidad" (STRAUSS, 1983, p. 189). La Filosofía de Nietzsche ha sido objeto de dos interpretaciones en vistas del modelo antropológico filosófico del último hombre y del proceso de Globalización. La más común de las interpretaciones traduce esa Filosofía como Filosofía Política de la Voluntad de Poder. En cambio, la original lectura de Leo Strauss permite observar el intento de la difícil empresa de platonizar a Nietzsche, que obviamente no es platónico. Si Nietzsche ofreció el modelo del militar-filósofo, Strauss, prefirió apenas rehabilitar el 'Super Hombre' en términos de extrema sabiduría humana.

En efecto, para Strauss el drama de la Política a escala global no es otro que un drama filosófico. O bien, vale también su contrario, el drama de la Filosofía es un drama político. La Filosofía es fundamental y primariamente política, pues debe garantizar el derecho a su propia existencia, resolviendo ante todo, un problema político, a saber, la amenaza que supone el político profesional frente al pensador libre, según el molde socrático. Pero la Filosofía, vale decir, la propia vida filosófica, peligra también frente a la Teología Sobrenatural. Dios y sus leyes, en la perspectiva nietzscheana de Leo Strauss, amenaza con subsumir el pensamiento libre, reduciéndolo a mera obediencia a las leyes divinas. El drama de la Filosofía es el drama de la cultura de Occidente y este se expresa como la tensión irresuelta entre Atenas y Jerusalén. Leo Strauss ha ofrecido una Filosofía Política para el Nuevo Orden Mundial en la medida en que ha intentado resolver la tensión entre Ley religiosa y Filosofía, antes de abordar la solución de la antinomia entre naturaleza y razón. Su intento ha sido filosófico-político. Sus inspiradores han sido Platón y Nietzsche. Esa misma idea puede

expresarse en otros términos, a saber, Strauss ha optado por el hombre de extrema probidad y sabiduría, antes que por el Napoleón de Nietzsche. El Super Hombre elegido por Strauss es un filósofo, que adhiere a todas las premisas de Nietzsche. Resumidamente, también para Strauss como para Nietzsche, según se verá, se torna necesario despojar a la naturaleza de toda lectura trans-física. La muerte de Dios y la liquidación del 'homo religiosus' son también presupuestos de la Filosofía Política del Nuevo Orden Mundial ofrecida por Leo Strauss. Por ello, ni Strauss, ni Nietzsche han podido superar el idealismo trascendental delineado por Kant.

Aun en esa perspectiva, tanto en Strauss, como en Nietzsche, pueden encontrarse importantes reformulaciones de mis tres premisas fundamentales para el Estado Mundial y también, relevantes reformulaciones de las cuatro tesis referidas al proceso de la Globalización. Ante todo, en la base de aquellas premisas y de las cuatro tesis en referencia a la Globalización, se encuentra la tensión permanente descubierta por el proyecto moderno entre el 'homo naturalis' y el 'homo rationalis'. Esa tensión que se ha mantenido, tanto en Kant como en Hegel, queda ahora superada en Nietzsche. En efecto, tanto en el Nietzsche verdadero, como en el que descubrió Strauss, el filósofo del Super hombre se propone 'retornar a la naturaleza', pero no a una naturaleza jerárquica como la descubierta por Aristóteles, sino a una naturaleza mucho más primaria y originaria. Para Nietzsche la crisis de la modernidad consiste fundamentalmente en una crisis de la racionalidad. Para él, no hay un conocimiento objetivo, ni tampoco una moral objetiva, sino un modo humano de conocer y un modo humano de interpretar el fenómeno moral. En su propuesta se trata de retornar pues a una naturaleza humana entendida como 'instinto'. En rigor, Nietzsche supera la antinomia entre 'ordo natural' y 'ordo politicus', o bien 'ordo rationalis', instalándose en la nueva dicotomía que tiene lugar en entre lo 'dionisiaco' y lo 'apolíneo' que hay en cada hombre. Debemos pues retornar a ese torrente de los instintos que, según él, son la fuente de la que fluye toda moralidad y toda forma de religiosidad. Para Nietzsche, no hay una Filosofía del Nuevo Orden Mundial, sino apenas una nueva 'psicología del instinto' (GERHARDT, 1999) como fundamento de toda ordenación Moral y Política. Hay pues, una nueva moral y una nueva política que son en verdad un 'más allá' de toda Moral (NIETZSCHE, 1999, n.º. 203) y de toda

Política. El último hombre de Nietzsche supera al hegeliano y al kantiano, pero conserva esos modelos en la medida en que parcialmente coincide con los mismos.

En efecto, la meta de toda ordenación política global se cristaliza en la modelación de un nuevo y último hombre. Es superación en la medida en que, mientras para Kant y para Hegel ese último hombre es el hombre arraigado en el planeta y ambientado en el bien-estar, para Nietzsche el último hombre no implica un punto de llegada, sino el tránsito hacia el hombre nuevo. El hombre nuevo, el definitivamente 'fijado', es el hombre, paradójicamente desarraigado en el cabal sentido del término. Al último hombre de Nietzsche, al hombre hastiado por el bienestar del Iluminismo, le sigue y lo supera la aparición de ese hombre 'puro instinto'. La Psicología no es pues para Nietzsche tan solo la ciencia superior, sino que es también una Teología. Aquel hombre es capaz de persuadir y aun inhibir a todo el género humano, toda vez que indica nuevos valores y nuevas orientaciones de la existencia. Ese Super Hombre es el nuevo alfa y omega del nuevo orden. Hay a partir del mismo un nuevo horizonte jerárquico. Es un hombre de extrema sabiduría y probidad, porque ha sabido retornar al instinto como auténtica inspiración. Es un hombre político por excelencia, pues su tangible manifestación es política, a saber el ego volo. Es 'un hombre complementario', pues la existencia de sus semejantes solo alcanza sentido en él, por él y con el Super Hombre. El 'global player', en su versión de homo iuridicus del liberalismo y el 'homo faber', en su versión de 'homo oeconomicus' del marxismo, son ahora totalmente otro hombre. He aquí el modelo superador del último hombre propuesto por Nietzsche.

Tenemos que darnos a nosotros mismos nuestras pruebas de que estamos destinados a la independencia y al mando....No quedar adheridos a ninguna persona, aunque sea la más amada...No quedara adherido a ninguna patria aunque sea la que más sufra y la que más necesitada de ayuda....No quedar adherido a ninguna compasión...No quedar adherido a ninguna ciencia...No quedar adheridos a nuestras propias virtudes [...] (NIETZSCHE, 1999, n.º. 41, p. 58-59).

En este modelo de Nietzsche quedan superadas las tres premisas fundamentales que atribuí al modelo antropológico-político del Nuevo Orden Mundial. Strauss ha destacado que el camino de superación del último hombre y su

progreso hacia el nuevo, era tan solo posible mediante el camino filosófico. De este modo, vale decir, postulado un Super hombre sabio por excelencia y por ello, filósofo, ha intentado 'platonizar' a Nietzsche. Pero ha dejado de lado la sustitución insoslayable de la Psicología del instinto por la Filosofía, según Nietzsche la había llevado a cabo. Tanto Strauss, como Nietzsche han coincidido en que el lenguaje político del Super Hombre debe ser doble. Uno dirigido al hombre común y otro a los elegidos para secundarlo. En otras palabras, Strauss ha recibido también de Kant (1983) y de Nietzsche (1999, n.º. 30; n.º. 208) la idea de la Filosofía como 'arte esotérico'. Se debe persuadir tan solo a quienes son capaces de discernimiento libre, pero se debe gobernar, aun valiéndonos de la mentira y de la ambigüedad al rebaño (NIETZSCHE, 1999, n.º. 199).

Un nuevo género de filósofos está apareciendo en el horizonte; yo me atrevo a bautizarlos con un nombre no exento de peligros. Tal como yo los adivino, tal como ellos se dejan adivinar, pues forma parte de su naturaleza, el querer seguir siendo enigmas en algún punto, esos filósofos del futuro podrían ser llamados con razón, acaso también sin razón, tentadores (NIETZSCHE, 1999, n.º. 42, p. 59).

Por último, el modelo de Globalización implícito en la obra más importante de Nietzsche (STRAUSS, 1983), pues 'Más allá del bien y del mal señala el más allá del último hombre y un más allá' de toda Moralidad y de toda Política, ofrece una clara reformulación de mis cuatro tesis referidas a ese proceso. En efecto, La reducción jurídicista y economicista del hombre queda superada y conservada mediante la postulación de un retorno radical a la naturaleza instintiva. El nuevo hombre, 'ciudadano planetario', debe ser, o bien tan solo capaz de mandar o, en su defecto, tan solo 'capaz de obedecer'. Ese es el sentido del nuevo orden natural jerárquico ofrecido por Nietzsche. El hombre complementario, fijado definitivamente y la vez desarraigado y no fijado es la superación de ambas reducciones propuestas por la Modernidad. En Nietzsche también es necesario el proceso de Globalización, pues la propia existencia humana está garantizada en la medida en que su horizonte de referencia es ese hombre complementario de extrema probidad que es el Super Hombre. El arraigo a toda forma de regionalización, sea esta espacio temporal y/o cultural y religiosa, es aquí también contrario a ese movimiento. La exigencia de toda superación

del último hombre, algo así como del hombre viejo 'vetero testamentario', es, según Nietzsche, el olvido y abandono de toda forma racional sublimada como es la religión y las religiones. La muerte de Dios, fundamentalmente del Dios católico, es un presupuesto fundacional del hombre nuevo. Por último, lo que había de sumisión del ciudadano global en relación a una Constitución Jurídica Global y planetaria, es en Nietzsche subordinación irrestricta a la Voluntad de Poder, que no es una Voluntad subordinada a su propia creación, como serían las normas jurídicas, sino que es en realidad una voluntad que se reformula siempre, según el sentido antitético que la anima. Hay en esa voluntad cambio y contradicción permanentes. Podría decirse que la constitución política y jurídica de un hipotético Nuevo Orden Mundial supra-estatal late al pulso de la 'libido dominandi', de la tensión entre Dionisio y Apolo que in-habita en el Super Hombre.

### Conclusiones

El proceso de globalización es sin duda, inherente a la condición política de la persona humana. Tan relevante es la integración supra-estatal en el marco de la interculturalidad, como es insustituible el estatuto filosófico-político del Estado. Si por un lado, la aparición del Estado Moderno a la luz de las demandas de la Democracia liberal subrayaba unilateralmente la condición jurídico-positiva de la persona humana, esto es su condición de ciudadano planetario y de sujeto de Derechos Humanos, por el otro, el proceso de Globalización le ofrece al ciudadano global un marco de referencia más amplio a saber aquel que lo involucra, no tan solo en el ámbito de sus interrelaciones económicas, políticas y /o jurídicas, sino cultural. No obstante, ese proceso multicultural está aun estructurado en el marco de referencia de una religiosidad de tono claramente iluminista.

Por tal motivo, quienes, como los países de tradición islámica, permanecen aun anclados a la lisa y llana derivación teológica de la Política, no aceptan la propuesta de Occidente. Por el contrario, esos ciudadanos interpretan las concesiones occidentales más bien como claudicaciones y aun como la prueba cabal de la falta de firmes convicciones religiosas y teológicas. He traído a colación el modelo proto-moderno de Al-Farabi, pero lo he hecho siguiendo el camino de la reflexión llevada a cabo por Leo Strauss. Ello ofrece como saldo

positivo la siguiente idea: Si bien Al-Farabi parece ofrecer al Islam una fundamentación teológica que antes de la aparición de los primeros modelos filosóficos el Islam no poseía, también, a partir de la platonización de su Filosofía Política, precisamente el filósofo, el hombre de extrema sabiduría y probidad en quien Strauss detuvo su atención, discute su lugar de preeminencia con la autoridad religiosa en vistas de la Filosofía Política. Por tanto, ni en el caso de la Filosofía Política del Occidente contemporáneo ni en el caso del modelo filosófico político del Islam, cuyo paradigma por excelencia se sitúa en la figura de Al-Farabi, puede encontrarse los rasgos de una solución universalmente plausible para el inevitable y natural proceso de Globalización en el ámbito de la Interculturalidad que le es inherente.

La reducción trascendental operada por Kant pareció aplazar al menos momentáneamente la discusión teológico-política. La reducción historicista que le siguió emprendió la misma meta. El proceso dialectico ofrecido por Hegel, que se traduce por un lado como autentica sabiduría filosófica y por el otro, como traducción de esa sabiduría en la forma estatal, tenía por finalidad ofrecer al hombre el fin de la historia en el sentido de brindarle la mayor perfección al que podía aspirarse. Nietzsche en cambio, vio con claridad que la Filosofía del 'ego cogitans' y del 'yo trascendental' que derivó en el hegelianismo, no eran más que expresiones de una dialéctica interior entre lo dionisiaco y lo apolíneo de cada hombre. Al sustituir la Filosofía por la Psicología abrió el camino para subrayar la Filosofía Política, esto es, en calve nietzschen, la Filosofía de la Voluntad de Poder, derivación inmediata de esa Psicología, como nueva Teología laica. Finalmente, corresponde a Leo Strauss el mérito de haber rehabilitado frente al Iluminismo post-kantiano la naturaleza teológica de la Filosofía Política y de haber ofrecido las bases para estructurar de un modo nuevo el proceso de Globalización multicultural. Como queda claro, la línea de continuidad que reconoce en Descartes su punto de partida, derivó en el totalitarismo político del 'ego volo'. Strauss fue cabalmente consciente de ello y aun de sus consecuencias nefastas. Tal vez por eso, intentó desplazar el 'ego volo' por el filósofo gobernante. No obstante, su solución no es exactamente platónica en cuanto es francamente atea. El ateísmo straussiano no es anti religioso como el de Nietzsche, sino profundamente filosófico y, curiosamente, tan racionalista como

el de Kant y/o de Locke. Por ello, su Filosofía Política mantiene aun el débito de ofrecer una completa solución en términos de un orden político que abarque y perfeccione al hombre en la totalidad de sus dimensiones. Lo que en Strauss pareció un retorno al racionalismo medieval, en contraste con el iluminista, lo fue solo en parte y ello debido a que su paradigma fue Maimónides, un racionalista proto-moderno en la línea de Al-Farabi. Por ello, no hubo en rigor retorno, sino ‘continuidad’ y permanencia en la línea del pensamiento que une a Kant con Hegel y con el propio Nietzsche.

### Referências

AL-FARABI. **On the perfect State**. Oxford: Clarendon Press, 1985. p. 1-17.

BECKMANN J. **Wilhelm von Ockham**. München: Uwe Gobel, 2010.

BOKENFÖRDE. **Staat-Nation-Europa**, Studien zur Staatslehre, Verfassungstheorie und Rechtsphilosophie, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.

DESCARTES R. **Discours de la Méthode** pour bien conduire sa raison, et chercher la verité dans les sciences, Hamburg: Meiner, 1997.

DICKE K. Die Aufgabe der Vereinten Nationen in der Staaten. En: LUTZ-BACHMANN-BOHMAN. **Weltstaat oder Staatenwelt?** Für und wider die Idee einer Weltrepublik, Frankfurt am Main: Campus-Verlag, 2001.

FABRO C. **Introduzione all’Ateismo Moderni**. Roma: Studium, 1964.

FABRO, C. **La dialéctica de Hegel**. Trad. al castellano de J. Courreges, Buenos Aires: EUDEBA, 1969.

FUKUYAMA F. **El fin de la historia y el último hombre**. Barcelona: Planeta, 1992.

HEGEL G. **Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal**. Trad. al castellano de José Gaos, T. I., Madrid: Sociedad General Española de Librería, 1953.

HEGEL G. W. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**. Hamburg: F. Meiner, 1995.

HÖFFE O. **Demokratie im Zeitalter der Globalisierung**. München: Beck, 1999.

HÖFFE O. **Einleitung: Der Friede-eine vernachlässigtes Ideal**, en HÖFFE, O. (Hrsg.):

Immanuel Kant: **Zum ewigen Frieden**. Berlin: Akademie, 1995.

HÖFFE O. **El proyecto político de la Modernidad**. México: Fondo de Cultura Económica: 2008.

HÖFFE O. Estados nacionales y derechos humanos en la era de la globalización. **Revista Isegoria**, n°. 22, p. 19-36, 2000.

HÖFFE O. **Lexikon del Ethik**. München: C.H. Beck, 1977.

HONNET A. **Kommunitarismus**. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt am Main: Campus-Verlag, 1995.

KANT I. **Zum ewigen Frieden**. Ein philosophischer Entwurf, in: Kant Werke, Bd. 9, Darmstadt, Leipzig, 1983. p. 191-251.

KANT, I. **Kritik der reinen Vernunft**. Erster Teil, en: Kant Werke, Bd. 3, Darmstadt, Leipzig, 1983.

LUCRECIO. **De rerum natura**. VIZIOLI, F. (Edd.). Roma: Newton & Compton, 2008.

MAHDI, Muhsin S. **Alfarabi and the foundation of islamic political philosophy**. Chicago-London: University of Chicago Press, 2001.

MAIMONIDES M. The Treatise on the Art of Logic. En: LERNER-MAHDI (Ed). **Medieval Political Philosophy: A sourcebook**, Ithaca. New York: The Free Press of Glencoe / Collier-MacMillan Ltd., 1963.

NIETZSCHE F. **Jenseits von Gut und Böse**. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. MONTINARI, M. (Ed.). München: Goldmann, 1999.

PIERPAULI J. R. **Teoría del Estado y Filosofía Política**. Buenos Aires: [s.n.], 2013.

ROUSSEAU J. J. **Du contrat social**. Paris: Serpent à Plumes, 1998.

SAMPAY A. E. **Introducción a la Teoría del Estado**. Buenos Aires: Ediciones Política, 1951.

SCHELER M. **Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik**. München: Francke Verlag, 1966.

STRAUSS L. Note on the plan of Nietzsche’s Beyond Good and Evil. En: STRAUSS, L. **Studies in Platonic Political Philosophy**. With an Introduction by Thomas L. Pangle,

Chicago-London: University of Chicago Press, 1983.

STRAUSS L. **Persecution and the art of writing**. Chicago-London: Chicago: University of Chicago Press, 1958.

STRAUSS L. Quelques remarques sur la science politique de Maimonide et de Farabi (1936). En: STRAUSS L. **Philosophie und Gesetz-Frühe Schriften**. Heinrich. MEIER. (Ed.). Stuttgart: Metzler, 1997.

STRAUSS L. The three waves of Modernity. En: STRAUSS, L. **Introduction to Political Philosophy**. Ten essays. GILDIN (Ed.). Philadelphia: Dufour Editions, 1962.

TAYLOR Ch. **Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung**. Mit einem Beitrag von Jürgen Habermas. Frankfurt am Main: Fischer, 1997.

VOLKER, G. Menschenrecht und rhetorik. En: BRUNKHORST, Hauke; KÖHLER, Wolfgang R.; LUTZ-BACHMANN, Matthias. **Recht auf menschenrechte**: menschenrechte, demokratie und internationale politik. Frankfurt: Suhrkamp, 1999.

VOSENKUHL W. Grundrechte. En: HÖFFE, O. **Lexikon der Ethik**. München: C.H. Beck, 1977.

*Recebido em: 18/06/2015*

*Aceito em: 15/07/2015*