

DE LA COMUNIDAD AL COMUNITARISMO

POR

DANILO CASTELLANO (*)

1. La pérdida del significado de comunidad.

Cuando hablamos hoy de *comunidad* y de *comunitarismo* usamos dos términos o palabras ambiguos, plurisignificativos, de los que se ha abusado y todavía se abusa. Quiero decir que su definición es difícil y, por tanto, necesaria no solamente para comunicar sino también para poder hablar de la *comunidad*.

Las ideologías y los errores siempre dejan huella. También la han dejado en lo que respecta a la *comunidad* y al *comunitarismo*. Tanto que en la cultura política contemporánea la *comunidad* ha perdido su significado originario y, como se apuntará, el *comunitarismo* también se ha revelado impotente para la reafirmación de la comunidad en su auténtico y tradicional significado.

La *comunidad* ha perdido su significado:

a) Porque en los últimos siglos ha sido identificada con cualquier *identidad*. En efecto, poco a poco ha sido intercambiada con la nación, entendida al principio como estado social sustancialmente homogéneo (la burguesía o tercer estado de Sieyès), y después como pueblo de historia, lengua, religión y sentir únicos (Manzoni); con el *movimiento político* e incluso partidista (Marx, Mussolini, etc.); con el *lugar* sociológico que permite la relación (Buber); con el *orden jurídico* garante del pluralismo de las familias espirituales (Maritain); con el *Estado* custodio del desa rro

(*) Traducción castellana de MA (Nota de la Redacción).

llo de las vocaciones, de cualquier vocación, de las personas, asegurándoles los medios necesarios para la construcción de su propio destino (Mounier); con el *organicismo pluralista y federalista* garantizado por las constituciones que se hacen vida (Adriano Olivetti); con las *instituciones protectoras de la identidad*, sobre todo minoritarias, que se constituyen históricamente (Taylor); con todo *movimiento* que revalorice la ética “femenina” del cuidado y la responsabilidad, contra la ética “masculina” de la justicia y el derecho (feminismo).

b) Porque se ha leído, es decir, interpretado, como *dimensión espontánea del grupo*, de cualquier grupo, frente a las instituciones, consideradas puramente “sociedades” formales privadas de “alma”. Piénsese, por ejemplo, en las categorías sociológicas adoptadas por Max Weber para interpretar la experiencia social: la *comunidad* sería, por así decir, reductible a lo “privado”; mientras la *sociedad* expresaría una naturaleza o, al menos, una relevancia “públicas”. De aquí deriva la dificultad de la apertura a las formas modernistas de aproximación a la experiencia social. La familia, por ejemplo, ¿es comunidad o sociedad? Y si es comunidad, entendida de este modo, ¿puede ser regulada en el plano “público”. ¿O no se reduce, quizá, a la pareja momentánea y de hecho?

c) Porque se ha identificado la *comunidad* con la *organicidad*, sobre todo por razones polémicas contra el individualismo de la Revolución francesa y de sus derechos. La *organicidad* ha llevado a la exaltación del *todo* contra la *parte*, convertida a su vez en tal en virtud del primero: así puede pensarse, por ejemplo, en la ciudadanía como la entiende la teoría rousseauiana. La *comunidad* como *organicismo* acaba, así, en el totalitarismo (Rousseau, Hegel), que no remedia el llamado *patriotismo constitucional*, al que basta pensar y el querer como la Constitución, esto es, el pacto social a veces (incluso casi siempre) impuesto de una generación a otra.

2. El comunitarismo y su imposible individuación.

Si la *comunidad* ha perdido su significado, el *comunitarismo* nunca lo ha tenido. El comunitarismo, en efecto, sólo se define

por oposición. Para ser más precisos, incluso, en último análisis sólo se pone como oposición. Su oposición, por esto, a diferencia de la que se instaura sobre la base de algo positivo, es simplemente negativa, esto es consiste en una crítica, tanto más significativa en el plano de la denuncia como carente de fundamento que la legitime, a la “disociedad” del liberalismo, como habría dicho Marcel de Corte. El *comunitarismo*, así pues, se caracteriza en sus distintas formas por su *antiindividualismo*, ya que el individualismo es el presupuesto de los derechos proclamados por la Revolución francesa, acogidos (aunque con alguna diferencia) en los mismos años por las declaraciones norteamericanas y las constituciones de fines del siglo XVIII. Se debe, sin embargo, observar inmediatamente que el *antiindividualismo* del *comunitarismo* no representa la superación del individualismo en sí mismo, ya que en último término critica el individualismo formal, esto es, el que invoca el derecho como garantía e instrumento para la afirmación de la *subjetividad de la modernidad*, en cuya afirmación (cuando menos posible) hace consistir la justicia. Bajo otro punto de vista, sin embargo, el *comunitarismo* acoge el individualismo, ya que encierra en sí mismo la tendencia a legitimar y promover la inmediatez del sentimiento del individuo, aunque sea en el ámbito de las identidades colectivas, que acogen y custodian costumbres sociológicas y culturas compartidas sólo antropológicamente: al comunitarista, pues, le basta el “nosotros aquí lo hacemos así”; no va más allá y no siente la necesidad de justificar por qué “nosotros aquí lo hacemos así”. La integración que reclama, por ejemplo, al extranjero o al inmigrante, es una integración sólo en el plano de la costumbre o de la tradición historicista, considerada por algunos comunitaristas (Mc Intire por ejemplo) criterio de la misma racionalidad.

Las reacciones contra la Revolución francesa y el proceso político y jurídico de ella derivado es, por tanto, una reacción contra la abstracción de los derechos, la pseudo-trascendencia de los criterios normativos y la universalidad racionalista de las Declaraciones. En otras palabras, es la reacción contra la doctrina liberal, el Estado de derecho procedimental y, a veces, al estado de naturaleza que algunas escuelas querrían imponer a través de la

teorización de la primacía del mercado. La oposición, en cambio, que expresa el *comunitarismo* no se basa en el orden natural sino en la representación que del mismo da la comunidad, entendida como “un tipo ideal de relación social en la que la disposición del obrar se apoya (...) en una pertenencia común (afectiva o tradicional) sentida subjetivamente por los individuos que en ella participan” (V. Pazé). El orden, como el bien, se hace así depender del grupo: es la identidad colectiva la que expresa el orden y el bien, no son éstos condiciones de la identidad.

Es significativa para la comprensión de esta afirmación la instauración por los comunitaristas de la contraposición entre justicia y bien y, a veces, entre justicia y bien común. El movimiento comunitarista, de hecho, aunque con argumentaciones en parte diversas y con matices también distintos, entiende que la justicia sea un obstáculo para el bien. La tesis es singular, puesto que la visión clásica de la política considera la justicia como fin y medida de la misma. (San Agustín, por ejemplo, es claro a este respecto, y la tesis ha sido recientemente recogida y enseñada por Benedicto XVI). Aquélla, por su parte, sólo puede comprenderse prestando atención a la polémica desenvuelta poco a poco a partir de los años ochenta del siglo XX, en los que nace el comunitarismo. Se trata de una polémica interna a la *Weltanschauung* racionalista de la política, compartida –aunque pueda parecer paradójico– por los liberales norteamericanos contemporáneos y por los comunitaristas. Los liberales, en efecto, tienden a identificar la justicia con el reconocimiento, la garantía a veces es la protección de los solos derechos entendidos modernistamente, esto es como meras pretensiones subjetivas de instaurar el orden que cada uno retiene preferible para sí: una especie de anarquía protegida por el derecho positivo. Es el modo de entender el derecho, en particular el derecho subjetivo, de derivación protestante, reforzado por la Ilustración y la Revolución francesa. Si la justicia consistiese en eso sería ciertamente un obstáculo a la vida de la comunidad, cuyo bien, sin embargo, no puede consistir en cualquier proyecto de vida compartido con el que se identifica por los comunitaristas la “vida buena”. El bien, de hecho, sería en este caso un mero *flatus vocis*, una expresión puramente nominalista

aunque con efectos fuertemente condicionantes. El bien no puede ser identificarse con cualquier elección u opción aunque fuere colectiva. La historia demuestra que muchas identidades colectivas han obrado elecciones equivocadas en diversos sectores y a distintos niveles. El bien debe encontrar un fundamento verdadero, no convencional, pues no se basa en la representación colectiva sino que, al contrario, es representación de lo que es y no de lo que se imagina. En otras palabras, exige la justicia como una de sus condiciones y no como un obstáculo.

El *comunitarismo*, por ello, se confunde al erigir la contraposición entre la justicia y el bien. Se confunde, no obstante, porque parte de una premisa errada y porque se subordina, aunque oponiéndose, al liberalismo o al neoliberalismo que se propone –y cree– combatir.

El *comunitarismo* evidencia una exigencia: la de descubrir la comunidad. Sin embargo, no llega a responder a esta exigencia sobre todo porque identifica la comunidad con una identidad colectiva cualquiera. Incluso cuando se le atribuyen erróneamente etiquetas (a veces verdaderamente autorreivindicadas) de aristotelismo, tomismo, etc., los comunitaristas están alejados de la filosofía clásica, más aún, ni siquiera alcanzan el nivel auténticamente filosófico: en ellos está absolutamente ausente la exigencia de comprender la *realidad*, en la mejor de las hipótesis, se detienen en la *efectividad*. El comunitarismo, en efecto, se caracteriza en último término por un antiplatonismo radical, que revela la premisa gnóstica de su doctrina política, y la opción sin pruebas por el “sistema”, considerado erróneamente garantía y fundamento de la verdad, comprendida la verdad de la política.

3. La comunidad política: exigencias, naturaleza y fin.

La cuestión del bien que pone el *comunitarismo*, y tal y como la pone, en última instancia está cerrada al acogimiento del bien y, por tanto, con mayor razón, del bien común. El bien definido común por el *comunitarismo* es, de hecho, un bien colectivo. Lo colectivo, sin embargo, no es lo común. Por ello, sólo falsificando

los términos el *comunitarismo* puede hablar de comunidad. Y es que la comunidad exige preliminarmente dar respuesta filosófica, y no sólo sociológica, al problema del bien. Aristóteles, por ejemplo, comprendió la cuestión en su profundidad tanto que en las primeras páginas de la *Ética a Nicómaco*, al afrontar la cuestión teórica del bien y del fin, observa que el objeto de la política es el bien del hombre y para el hombre: el bien –escribe– es el mismo para el individuo y para la ciudad, aunque es más hermoso y más divino el bien de un pueblo, esto es, de ciudades enteras. No se trata de una distinción cualitativa sino solamente cuantitativa. El bien de la comunidad es el mismo bien del hombre individuo; un bien no elegido, no creado por la voluntad humana, sea la del individuo (como enseña, por ejemplo, Locke), sea la de la colectividad (como sostienen los comunitaristas), sino un bien objetivo porque intrínseco a la naturaleza del hombre. El bien común, así pues, es el bien de todo hombre en cuanto hombre y, por lo mismo, común a todos los hombres. Este bien es el único bien justo y, por ello, fin y regla de la política, la cual no tiene una pluralidad de fines sino este único fin.

Este fin, es cierto, se puede y se debe conseguir en presencia de tradiciones diversas, de lenguas plurales, de múltiples costumbres: unifica entre la pluralidad de las legítimas opciones particulares que, a veces, son necesarias. La comunidad que constituye no tienen problemas de minorías ni de etnias: el bien común es universal y particular al mismo tiempo, no está ligado a la fortuna (riquezas, poder, etc.), sino a la felicidad, que tiene por premisa indispensable y fin histórico la vida humana conforme a la propia naturaleza, esto es, vivida humanamente. Aristóteles observó que la felicidad es directamente proporcional a la virtud, a la prudencia y al obrar informado por la prudencia y la virtud (Política, VII, 1323 a-b). Exactamente lo contrario de lo que enseña y practica la cultura política contemporánea, sea *stricto sensu* liberal, socialista o comunitarista.

Por ello, es necesario volver a problematizar la cuestión del vivir bien, que no es –como entienden las teorías políticas contemporáneas hegemónicas– la “buena vida”. Ello ayudará a volver a descubrir la comunidad en su sentido originario y tradicional. De tal comunidad es de la que los hombres de todo tiempo tienen necesidad.