

El retorno de la comunidad Antimodernismo, postmodernidad y nuevas formas de lo político*

César Guaque Torres*



Recibido: Octubre 28 de 2007 - Aprobado: Noviembre 22 de 2007

* Resultado de una investigación realizada por el autor para optar por el título de especialista en filosofía política en la Universidad Nacional de Colombia

** Docente Universitario, Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Especialización en Filosofía Política.

cesarguaque@gmail.com

Resumen

Tomando como punto de partida la recuperación contemporánea de la noción de comunidad, este trabajo emprenderá, en primera instancia, una aproximación hacia la fundamentación ontológico-teleológica del concepto, destacando la importancia que tiene para la filosofía moral y política de la antigüedad. Posteriormente se presentarán los elementos centrales de la crítica comunitarista que en el plano de la filosofía moral ponen en cuestión los presupuestos del liberalismo político y del proyecto de la modernidad, desde la perspectiva del filósofo Alasdair MacIntyre. Esta comprensión, no obstante, termina por ofrecer un fundamento conceptual a una forma de vida comunitaria de naturaleza anti-moderna que resulta funcional a la reproducción del orden liberal-Estatal. Frente a tales consecuencias, es preciso profundizar en la posibilidad de pensar la comunidad como un nuevo espacio de lo político alternativo a la forma-Estado.

Palabras clave

Comunidad, antimodernismo, postmodernidad, estado, política.

Abstract

Using as a departure point the contemporary recovery from the community notion, this work will undertake, in first instance, an approach towards the ontological-teleological fundamentation of the concept, emphasizing the importance of the moral and political philosophy of the ancient times. Later the central elements of the comunitarist criticism will appear in the plane of the moral philosophy

putting the budgets of political liberalism and the project of modernity at issue, from the perspective of the philosopher Alasdair MacIntyre. This understanding, however, finishes offering a conceptual foundation to a form of communitarian life of anti-modern nature that is functional to the reproduction of an order of the liberal state. As opposed to such consequences, it is precise to deepen in the possibility of thinking the community like a new space of the alternative politician to the form of the state.

Keywords

Community, antimodernism, postmodernity, state, politics.

Introducción

La formulación de la Teoría de la Justicia en 1971 se produce en el marco del debate que en la filosofía moral giraba en torno a la polémica entre el liberalismo del Estado de bienestar y el conservadurismo libertario. Una vez la obra de Rawls empieza a colocarse en el centro del plano de la filosofía contemporánea (moral y política), la controversia se desplaza por la irrupción de la crítica comunitarista del liberalismo, respecto de los presupuestos y las consecuencias de los planteamientos liberales, actualizados en la obra de Rawls. Sin embargo, para Kukathas y Pettit, el comunitarismo representa no solo la crítica de la teoría de la justicia de Rawls si no, en general, la crítica de la filosofía liberal⁴⁸.

⁴⁸ KUKATHAS Chandran, PETTIT Philip, La teoría de la justicia de Jhon Rawls y sus críticos, Editorial Tecnos, Madrid 2004, Pág. 97.

Desde esta crítica, el vínculo meramente procedimental que es reivindicado por el liberalismo es insuficiente para garantizar la vida en sociedad, la alternativa no pasa por el establecimiento de un marco neutral para que cada individuo persiga sus fines independientemente, sino más bien por la fundamentación “de una sociedad gobernada por una preocupación por el *bien común*, en la que el bien de la comunidad misma es preeminente. Esto va de la mano de un rechazo de la idea de que la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales”⁴⁹

La postulación de la idea del *bien común* recupera en buena parte la tradición del paradigma político antiguo, en términos Aristotélico-Tomistas, en el sentido de que esté entendido ante todo como “El patrimonio de virtudes adquiridas y poseídas en común, al que todos los hombres virtuosos contribuyen y del que a su vez reciben su influjo benéfico, en un intercambio de ejemplos e incentivos para el buen obrar, es, en resumen, el conjunto de cualidades que forman una civilización moral –y también política, dado el estrecho contacto que entre política y moral reconocen Aristóteles y Santo Tomás”⁵⁰.

En sentido estricto, el comunitarismo es definido como aquella concepción que recurre justamente al “paradigma de la comunidad” para afrontar los problemas centrales de la filosofía moral y la filosofía política, y que, en ese empeño, se entiende a sí misma como una concepción teórica alternativa al

liberalismo o frente al proyecto ilustrado del universalismo⁵¹. Aún cuando el comunitarismo es un fenómeno diverso, entraña una cierta coherencia en aspectos tales como la crítica de la fundamentación individualista de la moral, de la subjetividad social débil y de la concepción formalista del derecho.

En el presente ensayo se abordará este debate desde la perspectiva del filósofo Alasdair MacIntyre, quien no sólo desarrolla una crítica al liberalismo político, sino que también se enfrenta directamente con el pensamiento que sirvió de punto de partida para el proyecto ilustrado de la modernidad y su pretensión universalista, el cual a su juicio, terminó por desvincular la dimensión teleológica de la razón, condenándonos a una vida en la cual las premisas morales carecen de fundamentación racional y nuestras elecciones morales son producto del emotivísimo.

MacIntyre emprende la tarea de recuperar la idea de virtud, como el elemento fundamental en la construcción de formas de vida, sustancialmente comprometidas con una idea de bien común, que se edifica a partir de los valores de la tradición y el contexto específico. Este marco sirve como elemento constitutivo de la identidad, criterio para la interpretación y pauta para la acción de los individuos que en esa totalidad se integran.

Desde esta visión, se cuestiona el universalismo propio del liberalismo, que pretende mostrarse como un lugar neutral, desvinculado de cualquier visión comprensiva o de

⁴⁹ Ibid. Pág. 99.

⁵⁰ VÉLEZ SAENZ Jaime. El contenido del bien común según Aristóteles y Santo Tomás, en Cuadernos de Filosofía Latinoamericana_(No 36-37) Bogotá: 1988, pág 53.

⁵¹ GIUSTI Miguel, Paradojas recurrentes de la argumentación comunitarista, en F. Cortes y A. Monsalve (eds), Liberalismo y Comunitarismo, Valencia: Ediciones Alfons El Magnanim, 1996, p 120.

cualquier fundamento particular. MacIntyre, al poner en evidencia la tradición a la que responde el liberalismo nos presenta los límites de esta “república procedimental” en su proyecto omnicompreensivo, señalando las consecuencias que ello acarrea para la posibilidad de fundamentación de una forma de vida moral y políticamente coherente; para él, se hace necesario potencializar las tradiciones que se encuentran en conflicto con la tradición dominante, las cuales sobreviven pese al proceso de homogenización propiciado por la racionalidad funcional.

“Lo que importa ahora, afirma MacIntyre, es la construcción de formas locales de comunidad, dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida intelectual puedan sostenerse a través de las edades oscuras que caen ya sobre nosotros”⁵².

No obstante, hoy en día se pone en entredicho la posibilidad de la comunidad como un escenario autoreferente; en un contexto de movilidad social e interconexión global actualmente, no existirían formas de vida tan encapsuladas que estén al margen de un proceso de yuxtaposición de identidades.

Se presenta en algunos casos un repliegue hacia el contextualismo y el espiritualismo, formas en las que el encuentro con el telos de la vida no sería producto del auto-reconocerse como perteneciente a una tradición, ni de un descubrimiento de los vínculos constitutivos del ser -tal como afirma el comunitarismo- sino de una decisión y una intención de buscar la identidad en una praxis colectiva espiritual de talante anti-moderno. Un ejemplo de este

estilo lo observamos en la comunidad tao establecida en las montañas del departamento de Santander (Colombia).

En este sentido, es posible contrastar, algunas formas de comunidad en las cuales predomina el carácter espiritual en la formación de una eticidad apolítica que cohabita con el entorno jurídico-político Estatal (comunidades postmodernas en términos de Zizek), con otras formas de comunidad emergentes que reivindican un marco ético-político que sirve de sustento a una forma de vida que busca sus fines por medios distintos a la forma- Estado; este último, sería el caso de la comunidad de paz de San José de Apartadó en el departamento de Antioquia (Colombia). El reconocimiento de los elementos constitutivos de las nuevas formas que adopta lo político, desde el marco de la comunidad, hace posible avanzar en el camino de pensar *la comunidad que viene*.

El presente trabajo procura, en primer lugar, desarrollar una aproximación ontológica a los elementos fundamentales del concepto de comunidad, recurriendo para ello a la filosofía de Platón, Aristóteles y Santo Tomás. En una segunda parte, retoma algunas de las principales perspectivas que, en la filosofía contemporánea, llevan al concepto de comunidad a constituirse en referente y paradigma de la filosofía moral y política, haciendo especial énfasis en el entendimiento crítico que esta visión le ofrece a MacIntyre para su confrontación con el proyecto de la modernidad. Finalmente, con base tanto en la comprensión del carácter ontológico y teleológico de la comunidad, como en la contraposición planteada respecto de los presupuestos del liberalismo político, emprende el análisis de algunas formas de comunidad, en su relación con el orden

⁵² MACINTYRE Alasdair, *Tras la Virtud*, Editorial crítica, Barcelona, 2001, Pág. 322.

jurídico-político estatal y explora en las posibilidades de entender la comunidad como una forma de vida política desvinculada de la lógica de la forma-Estado.

La comunidad como referente de la filosofía moral y política antigua

Para efectos de abordar el tema de la fundamentación ontológica que en la filosofía de la antigüedad se le confiere al concepto de comunidad, nos remitiremos en primer término a la teoría de Platón, en donde se hará referencia al carácter de totalidad del cuerpo político, para, posteriormente, señalar la dimensión teleológica que en Aristóteles vincula la política con la ética, en la conceptualización de la polis; estableciendo, finalmente, en elementos como el carácter natural de la asociación, la virtud y la ley, la continuidad del paradigma en la perspectiva de Santo Tomás.

En primer lugar, vemos cómo Platón parte de un entendimiento de la naturaleza humana en términos de una condición limitada, precaria, que lleva a los hombres a asociarse, dando lugar a un alojamiento común (el Estado), el cual sirve para la protección, auxilio y abastecimiento de las necesidades que no pueden ser satisfechas por los individuos.

La polis es considerada en sentido ontológico, más que antropológico, su naturaleza es la de un cuerpo, una unidad que preexiste y es la condición de posibilidad de sus partes. Este cuerpo político desarrolla su vida sanamente en tanto se presenta la concurrencia armónica de las partes u órganos que en sí mismos realizan su naturaleza en su función y en esta medida aportan para el bienestar y la felicidad

del todo (realizando igualmente, su propia felicidad).

El telos del Estado en este sentido es la atención y la satisfacción de las necesidades que los hombres no pueden proveerse por sí mismos. Platón, al definir la “sintomatología” de los Estados afebrados critica precisamente el hecho de que el Estado deje de ser el lugar en el cual se fijan las expectativas de satisfacción de esas necesidades. *“Porque aquel Estado sano no es ya suficiente, sino que debe aumentarse su tamaño y llenarlo con una multitud de gente que no tiene ya en vista las necesidades en el Estado”*.

En el plano puramente ontológico, en Platón, el todo, la unidad, sobredetermina el ser de las partes, estas no tendrían autonomía relativa, se trata de una unidad homogenizante, un tipo de vinculación más fuerte que la establecida por Aristóteles. En esta perspectiva la esfera privada se disuelve en una esfera público-estatal en la cual el hombre se concreta, se agota y se realiza, en la función que desempeña para la permanencia de la unidad, haciendo posible la subsunción de la individualidad en el Estado, única razón que abre la posibilidad de la justicia.

En segunda instancia, podemos observar que la conceptualización Aristotélica sobre la ciudad parte de la comprensión de la polis griega como realidad histórica concreta, la cual es definida por unos rasgos muy particulares: extensión territorial reducida, independencia económica (autarquía) e independencia política (autonomía). Con fundamento en estas condiciones, Aristóteles emprende la tarea de racionalizar en una dimensión propiamente ontológico-teleológica la naturaleza de la comunidad desde la familia y la aldea (fratría),

hasta la comunidad perfecta: la ciudad, a la vez realidad anterior y fin de aquellas.

En el entendimiento de Aristóteles toda comunidad humana tiende siempre a conseguir algún bien, la polis no surge para el mero hecho de vivir sino para alcanzar la felicidad, para el bien vivir. En este sentido, solo la polis hace posible la realización del hombre como posibilidad y potencia, “*la polis es la única comunidad humana que se basta a sí misma para proporcionar a sus miembros una vida plenamente digna de su naturaleza*”⁵³.

En la génesis de la ciudad se encuentra la familia: comunidad constituida naturalmente por un macho y una hembra con miras a la generación, en donde se debe atender a la vida de cada día en los términos de la oikonomia, es decir, de la satisfacción del ámbito de las necesidades. En esta esfera se encuentran igualmente los hijos, los esclavos y los bienes. Posteriormente se configura la aldea, como comunidad formada de varias casas *a causa de las necesidades no cotidianas*.

La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad. En estricto sentido, la ciudad nace de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien, la ciudad lo es por naturaleza al igual que los tipos de comunidad que le preceden y que en ella se incorporan, su carácter predominante es la autosuficiencia.

La ciudad, como comunidad constituida con miras al vivir bien, es anterior a los individuos, éstos y las familias se encuentran *radicalmente situados* en ella, la comunidad es un todo del cual estas instancias son parte. La familia y la tribu no son tomadas en un sentido histórico

como antecedentes de la ciudad, sino en un sentido ontológico como partes que dan lugar pero que se encuentran ya incorporadas dentro de la ciudad como ente abstracto. Persiste en este sentido el criterio Platónico, orgánico-funcionalista, en el entendimiento de la relación todo-partes, en donde la existencia de la parte solo es posible en la existencia (previa) del todo, cada individuo, por separado ni siquiera basta para atenderse a sí mismo, a no ser que sea una bestia o un dios. De acuerdo con Aristóteles, “*De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre*”(1253a).

Con respecto de este famoso pasaje de la obra de Aristóteles se han desarrollado distintas aproximaciones. Para algunos intérpretes, el hombre es un *zoon politikon*, un animal social o político, en la medida en que necesita vivir en la polis, en la comunidad social y política para realizar sus propios fines: la vida buena, racional, virtuosa. De este modo, la comunidad se convierte en el “marco” necesario para que el hombre alcance sus fines: *la ciudad subsiste (...) para el vivir bien*.

Sartori, al analizar este fragmento, observa que en la sociedad griega el animal político no se distinguía en modo alguno de un animal social, de ese ser que nosotros llamaríamos solitario o sociable. Igualmente se aparta de la concepción que desde Santo Tomás resignificó lo político en lo social. En verdad, afirma, los dos términos eran para él un único término, y ninguno de los dos se resolvía en el otro, por la simple razón de que “político” significaba conjuntamente las dos cosas a la vez. La expresión se dirige, más bien, hacia la definición

⁵³ VÉLEZ SÁENZ Jaime. Op Cit, Pág. 51.

de la naturaleza humana. *Si para Aristóteles el hombre era un zoon politikón, la sutileza que con frecuencia se omite es que Aristóteles definía de esta manera al hombre, no a la política. Sólo porque el hombre vive en la polis, y porque la polis vive en él, el hombre se realiza completamente como tal. Al decir "animal político", Aristóteles expresaba, pues, la concepción griega de la vida. Una concepción que hacía de la polis la unidad constitutiva (indescomponible) y la dimensión completa (suprema) de la existencia. Por lo tanto, en el vivir político y en la "politicidad", los griegos no veían una parte o un aspecto de la vida; la veían en su totalidad y en su esencia.*⁵⁴

Para Agamben "Es cierto que en un celeberrimo pasaje de la misma obra se define al hombre como *politikón zoon* (1253 a, 4); pero aquí (al margen del hecho de que en la prosa ática el verbo *bionai* no se utiliza prácticamente en presente), político no es un atributo del viviente como tal, sino una diferencia específica que determina el género *zoon*"⁵⁵

En el centro de la interpretación desarrollada por Agamben se encuentra la distinción - que a partir de la propia obra de Aristóteles establece- entre dos términos semántica y morfológicamente distintos, a través de los cuales los griegos expresaban lo que hoy en día nosotros entendemos con la palabra vida: por una parte la *zoe* que expresaba el simple hecho de vivir común a todos los seres vivos y el *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o grupo, la vida políticamente cualificada.

⁵⁴ SARTORI Giovanni, www.pais-global.com.ar

⁵⁵ AGAMBEN Giorgio, *Homo Sacer I*, El poder soberano y la nuda vida, pre-textos, Valencia 1997, Pág 11.

A partir de esta perspectiva, es posible definir al hombre, en primera instancia, como animal social (condición propia de su vida como especie que compartiría con otros animales), y además capaz de una existencia política (condición propia de su ser humano, como viviente que posee el lenguaje).

Solo el hombre, afirma Aristóteles, entre los vivientes, posee el lenguaje. La voz es signo del dolor y del placer, y, por eso, la tienen el resto de los vivientes (su naturaleza ha llegado, en efecto, hasta la sensación del dolor y del placer y a transmitírsela unos a otros); pero el lenguaje existe para manifestar lo conveniente y lo inconveniente, así como lo justo y lo injusto. Y es propio de los hombres, con respecto a los demás vivientes, el tener solo ellos el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto y de las demás cosas del mismo genero, y la comunidad de estas cosas es la que constituye la casa y la ciudad. (La política 1253 a).

Como ser-en-el lenguaje solo el hombre posee la posibilidad de la distinción moral y de construir una eticidad social. A la polis se atribuía por excelencia la capacidad de modelar la virtud del ciudadano y mediante ella su felicidad total; en este sentido, la virtud no es tan solo el resultado de la asociación natural, sino que también es el medio a través del cual se hacen posible los fines de la comunidad

En este tema, Aristóteles manifiesta la dificultad de establecer una distinción tajante respecto de la posesión de la virtud entre las personas libres y los esclavos (más aún, dentro de las diferentes clases de personas libres), señalando de una manera no tan categórica que en todo caso la cuestión es de contenido y no de mero grado, las diferencias en la virtud proceden de la misma naturaleza humana.

La naturaleza dispone para la mayoría de las cosas una bipolaridad intrínseca entre un elemento que dirige y otro que es dirigido, en el alma humana se expresa en la tensión entre la razón y lo irracional. Es así como el esclavo puede poseer la virtud pero carece en absoluto de la posibilidad de actualizarla, *de la facultad deliberativa*, la mujer la tiene pero sin autoridad y el niño la tiene pero imperfecta, solo en el ciudadano es plena. Así también, respecto de las virtudes morales, todos participamos de ellas pero de manera diferente: en la forma que corresponda con la función que cada uno desempeña en la comunidad.

Para Jaime Vélez Sáenz, Aristóteles se ha preguntado ya si la virtud del hombre justo y la del buen ciudadano son idénticas o por el contrario difieren. Ante lo cual se establece que, por una parte, se encuentra el *varón justo* que es capaz tanto de autogobernarse como de ser gobernado y vivir en una comunidad de hombres libres; y por otra parte, está el *buen ciudadano* que simplemente acomoda su conducta a lo requerido por el bien común, según se lo exigen las leyes, por lo cual solo tiene una virtud inferior. La perfección moral solo se puede realizar en la polis, ésta debe procurar, a través de las leyes, modelar la virtud del ciudadano y mediante ella, su felicidad total. La justicia es posible solo en la medida en que la efectiva configuración de la sociedad corresponda con las exigencias objetivas del bien común.

En la concepción de Santo Tomás, el bien común de la sociedad política está asociado al desarrollo de la voluntad y el conocimiento, capacidades que se manifiestan a través de las virtudes morales e intelectuales. La vida moral se encuentra por encima, en todo caso,

de las cualidades de la inteligencia. Al igual que en Aristóteles, la perfección moral solo puede realizarse en la ciudad, la comunidad política es la única instancia que permite la vida perfecta y completa en sí misma.

El desarrollo del bien común de la ciudad requiere de la ley, para dar lugar a la virtud del buen ciudadano; dicha ley, es aceptada internamente por cada ciudadano en razón de su evidencia moral y asumida libremente como máxima para la propia vida, sin necesidad de un fundamento coercitivo.

El carácter propio del bien común es ser *lo absolutamente comunicable*, todos los individuos que forman parte del cuerpo social pueden gozarlo y compartirlo, en tanto somos seres en el lenguaje, continuando con Vélez Sáenz “Siendo el bien de un todo, es por lo mismo común o, por lo menos, comunicable a sus partes. El bien común no es pues propio del cuerpo social como una entidad separada de las partes de ese cuerpo; si ellas no participaran en él, no sería realmente común. La más alta y más perfecta forma de comunicabilidad es la de un bien que, permaneciendo enteramente idéntico, puede ser gozado y compartido simultáneamente por muchos individuos”⁵⁶.

Es por ello que la verdadera comunidad se presenta únicamente sobre el bien común, que es in-escindible en tanto se refiere a los valores de la vida espiritual y moral. Los bienes que son objeto de distribución o que para su disfrute están sujetos a alguna forma de división son denominados por Santo Tomás *bienes comunes*, los cuales generan tan solo una forma inferior de comunicabilidad.

⁵⁶ VÉLEZ SAENZ Jaime. Op Cit, Pág. 60.

La re-conceptualización de la comunidad en el marco de la crítica de Alasdair MacIntyre al proyecto de la modernidad

Frente a la pretensión liberal (manifiesta en teoría de la justicia) de construir criterios morales mediante los cuales puedan evaluarse las instituciones sociales y políticas de cualquier sociedad, pero también contra la perspectiva que postula la mayor neutralidad de una sociedad liberal que como sociedad no adopta ninguna opinión sustantiva particular acerca de los fines de la vida, sino que más bien se une en torno de un poderoso compromiso procesal de tratar a las personas con igual respeto⁵⁷ los comunitaristas recurren a una tradición de pensamiento que se aparta del pluralismo liberal para defender un ideal de orden social orgánico y espiritualmente unificado.

En el plano de la filosofía moral, Kymlicka ubica al comunitarismo a medio camino entre el perfeccionismo marxista que defiende que el bien de cada persona es una capacidad que comparte con los demás humanos y el subjetivismo liberal de Mill que sostiene que cada persona posee una única personalidad, por tanto el concepto de bien es algo que no comparte con ningún otro⁵⁸. La crítica comunitarista, al controvertir la existencia de

ese yo pre-social presupuesto por el liberalismo, señala la imposibilidad fáctica del individuo aislado y pone en evidencia las condiciones de socialidad que son inherentes a la formación del ser humano, razón por la cual se le confiere una dimensión política y pública a los grupos y asociaciones como partes de un orden jurídico político que a la par que los limita, no puede separárseles. En este sentido, se advierte la interrelación y reciprocidad entre las esferas pública y privada.

En contraposición al entendimiento Rawlsiano de la persona moral, en el cual ésta se entiende como un sujeto con fines elegidos autónomamente, para el que sus preferencias se dirigen hacia las condiciones que le permitan desarrollar un modo de vida acorde con su naturaleza racional, libre e igual; para MacIntyre, es el fracaso del proyecto ilustrado de justificación de la moral lo que da lugar a que el agente moral-individual propio de la modernidad, al ser liberado de la jerarquía y la teleología, se autoconciba y sea concebido por los filósofos como *soberano* en su autoridad moral; el recurso a la moral es visto como un instrumento del deseo y la voluntad individuales ante la imposibilidad de su fundamentación racional- universal.

Para MacIntyre, en la modernidad se presenta la degradación del lenguaje moral ante la imposibilidad de fundamentación de las premisas a partir de las cuales realizamos los juicios morales; se presenta el fenómeno de la inconmensurabilidad, el cual se evidencia en la imposibilidad de comparación entre las premisas rivales que dan sustento a las argumentaciones propias de la moral; por esta razón los desacuerdos en la discusión parecen interminables. Es posible desarrollar

⁵⁷ La crítica radical del liberalismo en términos de Hardt y Negri permite observar que en esta sociedad liberal que postulan Rawls, Dworkin y Rorty no hay compromiso sustantivo porque lo que se torna en sustantivo es el propio compromiso procesal. En el trabajo de Dionisos, Ediciones Akal, Madrid 2003.

⁵⁸ KYMLICKA Will, Filosofía política contemporánea, una introducción. Editorial Ariel, Barcelona, 1995, pag 224.

una discusión racional entre varios tipos de argumentaciones enfrentadas, pero no ocurre así cuando nos adentramos en los fundamentos de estas pretensiones... cuando, finalmente, entra a ser cuestionada la razón que sirve de sustento a la premisa, la persona suele colocarse a la defensiva y llega a parecer que, en últimas, el fundamento radica en una decisión no racional: en la pura arbitrariedad privada.

Paradójicamente, de acuerdo con el autor, estas argumentaciones no pueden presentarse sino como racionales e impersonales, su uso no depende de la voluntad de quien las expresa, sino de la presunción de que ellas responden a criterios generales de justicia, generosidad o deber. Igualmente preocupante es el hecho de que las premisas de las argumentaciones, que para MacIntyre originalmente estaban integradas en totalidades de teoría y práctica más amplias y que tenían, además, un papel y una función acorde con el contexto en el cual surgieron; devengan en la modernidad, conceptualmente inconmensurables y aparezcan privadas de su contexto.

Para el autor, la filosofía fracasó en su intento de darle un fundamento compartido y/o públicamente justificado a la moral, precisamente en el momento en el que la religión ya no podía proveer ese trasfondo, ese fracaso “fue una causa importante de que la filosofía perdiera su papel cultural central y se convirtiera en asunto marginal, estrechamente académico”⁵⁹

Como punto de referencia para su crítica, MacIntyre se remite al esquema teleológico introducido por Aristóteles que permite

relacionar al hombre tal como es, con el hombre tal-como-podría-ser-si-realizara-su-naturaleza-esencial, la ética, en esta perspectiva, permite el paso de la potencia al acto. Los preceptos que ordenan las virtudes y prohíben los vicios hacen posible la plena realización humana en su verdadero fin y como su naturaleza intrínseca.

Este esquema se edifica sobre tres elementos básicos: la concepción de una naturaleza humana ineducada, la concepción de los preceptos de una ética moral-racional y la concepción de una naturaleza humana como podría ser si realizara su telos. Existe una presuposición recíproca entre estos elementos que permite el cierre autoreferente de este modelo tripartito.

La dimensión teleológica es la que comienza a erosionarse en los albores de la modernidad; el protestantismo y el catolicismo Jansenista son los operadores de esta transformación. El surgimiento del principio de singularidad libre, con la reforma protestante, conduce a la subjetivación del orden trascendental como objeto subjetivado en la razón “*La razón no puede dar, afirman las nuevas teologías, ninguna auténtica comprensión del verdadero fin del hombre, ese poder de la razón fue destruido por la caída del hombre... Ahora la razón es incapaz de corregir nuestras pasiones*”.⁶⁰

Esta razón da por superado el problema escolástico del paso de la potencia al acto pues solo se concibe a sí misma como potencia de ser, es decir, como aquella que no puede no pasar al acto, la ciencia antiaristotélica le pone estrictos márgenes a los poderes de la razón “*La razón es calculo; puede asentar verdades*

⁵⁹ MACINTYRE Alasdair, Op cit, Pág. 72.

⁶⁰ Ibid, Pag 78.

*matemáticas pero nada más. En el dominio de la práctica puede hablar solamente de medios. Debe callar acerca de los fines.*⁶¹

La razón, desprovista por la subjetividad moderna -en buena parte propiciada por el liberalismo- de su potencia propia, nos condena al orden de la necesidad y la contingencia al rechazar la dimensión teleológica de la naturaleza humana que le es intrínseca *“todos rechazan cualquier visión teleológica de la naturaleza humana, cualquier visión del hombre como poseedor de una esencia que define su verdadero fin”*⁶². En este sentido, la idea de una Razón político-moral que trate de subvertir el orden del relativismo práctico del liberalismo es rechazada ayer y hoy como impositiva y hasta totalitaria. Esta interpretación es naturalizada por los liberales hasta tal punto, que se hace ver en los márgenes de la sociabilidad a aquellas visiones y perspectivas que traten de postular un fundamento de lo político.

Con la eliminación de la dimensión teleológica pasamos del esquema triple de la moral a un esquema binario en el cual queda un lugar vacío entre una serie de preceptos sin fundamento trascendental que se aplican a una naturaleza humana ineducada tal como es. Sin embargo, pareciera que más que la supresión del telos, lo que le parece aún más grave a MacIntyre es el desconocimiento de cualquier noción de la naturaleza humana como esencia en que incurre esta nueva concepción de la razón.

La discrepancia irreconciliable se hace manifiesta cuando los preceptos morales no pueden ser deducidos de juicios verdaderos acerca de la naturaleza humana. La pretensión

de encontrar una base racional para sus preceptos morales es imposible en sí misma ya que su concepción inesencial de la naturaleza humana se contrapone a la posibilidad de fundamentar la universalidad de un conjunto de mandatos morales.

Con fundamento en la crítica de MacIntyre, es posible encontrar que el liberalismo, como relato propio de esa forma de racionalidad moderna que acaba con las posibilidades morales de la razón, nos condena a una vida encerrada en el orden de la pura reproducción de la necesidad y la contingencia del presente absoluto, a la precaria existencia instrumental y sistémica en la cual pareciera que el yo no es sino una emergencia sucesiva y permanente de una pulsión sin condición ni cualificación, un flujo permanente del ser en crisis que se actualiza y se agota en tanto solo es potencia de ser.

En última instancia, desde esta concepción, el liberalismo partiría de un punto de vista moral idealizado, fundamentado más en la filosofía que en la política. En el mundo real no podemos despegarnos de nuestros intereses y lealtades, por tanto no es posible la elección y construcción de una moral libre pues como seres humanos no tenemos la capacidad de elegir o construir una moral, *solo podemos descubrirla.*

Sin embargo, Kymlicka pone en cuestión la crítica comunitarista del sujeto moral del liberalismo, aclarando que el punto fundamental para los liberales no es tanto la percepción del yo previo a sus fines, sino que nos veamos a nosotros mismos, como previos a nuestros fines, en el sentido de que ningún fin u objetivo esté libre de que lo reconsideremos. Es problemático partir de la base de que

⁶¹ Ibid, Pag 78.

⁶² Ibid, Pag 78

nos encontramos atrapados por los vínculos actuales, en este sentido, también puede ser útil confrontar ese aparente inmovilismo ontológico de los comunitaristas con la recuperación contemporánea de la discusión en torno del *principio de individuación* que en palabras de Agamben nos muestra cómo en el tránsito permanente de la forma común a la singularidad, el paso de la potencia al acto “no es un suceso cumplido de una vez por todas, sino una serie infinita de oscilaciones modales. El individualizarse de una existencia singular no es un hecho puntual, sino una *línea generationis substantiae* que varía en todos los sentidos según una gradación continua de crecimiento y de cesión, de apropiación y de impropiedad”⁶³ Nuestra individuación es como un trazo discontinuo que varía permanentemente de intensidad y forma, no nos encontramos de una vez y para siempre determinados por lo que ahora somos, la multiplicidad de la vida, hace que varíen nuestros presupuestos y posibilidades.

La comunidad antimoderna

El problema es que MacIntyre liga la noción del hombre tal como podría ser si realizara su telos, su potencia, a una concepción de la naturaleza humana como esencia. La reivindicación del principio de identidad que puede observarse en el trasfondo de la defensa de la tradición desarrollada por MacIntyre, conlleva una tendencia progresiva hacia el aislamiento que lleva al sujeto moral del universalismo abstracto a un contextualismo esencialista, que finalmente, da lugar a un encerramiento

del sujeto moral que se expresa en fenómenos como el ascetismo, el fundamentalismo y el espiritualismo.

La tradición y el contexto constituyen un presupuesto del ser para la búsqueda de una ética sustantiva que se aparte del pragmatismo procedimental; la posibilidad de realización de mis fines se encuentra integrada y solo es posible dentro del telos de la comunidad, totalidad de sentido que termina por convertirse en un elemento a-priori del entendimiento que configura los prejuicios, la ideología, la perspectiva, la interpretación y los parámetros para la acción de los miembros de la comunidad.

Estos elementos confluyen en lo que ha sido comprendido como el carácter anti-moderno de ciertas prácticas comunitarias, que se ve reflejado en el aislamiento de la forma de vida respecto del entorno societal-global, el repliegue hacia formas tradicionales y carismáticas de legitimación del poder interno (que no concurren con la forma de legitimación legal-racional), en la contraposición al proceso de modernización, en el apego a formas de producción precapitalistas, en la recuperación de cosmovisiones no occidentales, en ciertas prácticas colectivistas y sobre todo, en la importancia de la identidad como elemento cohesionador de la comunidad.

Lo que representa un elemento problemático, desde la óptica del liberalismo, es que la búsqueda de la cohesión moral que se presenta en el marco de las comunidades que asumen formas de vida antimodernas no se desarrolla a través del consenso sino a través de la costumbre o de formas de autoridad incuestionables. En muchas ocasiones, en las formas de comunidad en las que es

⁶³ AGAMBEN Giorgio, *La comunidad que viene*, Pre-Textos, Valencia, 1996, pag 18.

fundamental el primado de los contextos teleológicos se recurre a formas de sujeción que conllevan restricciones a la autonomía; los miembros de estas comunidades no gozan, en estricto sentido, de la libertad plena para proyectar sus propias vidas. Se presenta una comunidad de valores predeterminante y no autonomía de la voluntad, lo individual solo adquiere contenido en relación con lo colectivo-comunitario; persisten estructuras jerárquicas y formas de relación de corte autoritario que presuponen un cuerpo cerrado y homogéneo de ciudadanos virtuosos, condición que para algunos autores, solo sería posible en ciertas expresiones comunitarias de tradición autárquica.

Como referente concreto de este tipo de comunidades y de este tipo de prácticas encontramos los *amish* estadounidenses, los cuales practican una institución denominada la *rumspringa*, por medio de la cual los hijos, al cumplir los 17 años, son liberados, autorizados e, incluso, obligados a salir, aprender y experimentar el estilo de vida que existe a su alrededor, para que luego de un par de años ellos decidan si se convertirán en miembros de la comunidad amish o la abandonarán para convertirse en ciudadanos comunes del mundo moderno. Para Zizek, estos jóvenes son puestos ante una opción falsa pues no se les brinda la posibilidad de conocer en igualdad de condiciones ambos polos de la elección, su elección esta condicionada de entrada, por cuanto, tras largos años de encerramiento y disciplina el Otro interior que ha fantaseado con la trasgresión respecto de esta forma de vida se lanza sin preparación alguna a una exterioridad llena de excesos, lo cual le genera una angustia insoportable y lo hace retroceder al marco de la comunidad, por lo que no

sorprende que el 90% de los jóvenes decidan quedarse como Amish⁶⁴.

En Colombia, la comunidad Tao-Judía, enclavada en las montañas del departamento de Santander, en un territorio que se extiende desde las postrimerías del municipio de Charalá hasta el pie de monte del municipio de Gámbita, en un sitio denominado Virolín, se presenta como un espacio para la formación de unos valores compartidos y construidos en la vida en común, lo que requiere de la instauración de una forma de vida en una comunidad más o menos cerrada, proyecto colectivo que conlleva una dimensión teleológica que entra en conflicto, tal como se ha visto⁶⁵, con los principios, valores y la razón propia de su entorno jurídico Estatal.

Esta comunidad hizo su aparición en la finca Bogotacito de la Vereda El Taladro del municipio de Gámbita (Santander). Desde allí se ha declarado perseguida por grupos armados y algunos organismos del Estado..... se le conoce aún más por ser un pueblo que tiene calendario propio, lenguaje entre jerga de castellano y algún viejo dialecto provincial y (por su) aislamiento de las costumbres occidentales, a las que respetan pero que no practican. Se estima que en el templo hay unos 600 monjes que practican este tipo de vida, donde se ora y se le canta a Dios tres veces al día, se practican artes marciales...y

⁶⁴ Este ejemplo es tomado de Zizek Slavoj, La suspensión política de la ética, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2005. (Introducción).

⁶⁵ El 24 de noviembre de 2004, la fuerza pública (ejército y policía) acompañada de la Fiscalía General de la Nación realizaron un allanamiento en el templo de la comunidad, por denuncias sobre presuntos actos ilícitos desarrollados por los máximos líderes de la comunidad.

se profesa la castidad, disciplina que, según ellos, no sólo es sagrada, sino que debe ser entendida como un camino para la conquista de los cielos⁶⁶.

En una entrevista concedida vía Internet por algunos miembros de la comunidad Tao-Judía se nos aclara que “La komunidad Tao-Judía es más ke una religión, una kreensia o una filosofía *es una forma de vivir* de vuskar en kada mosierto (momento) la siensia de todo, pada así despertar la konsiensia en kada uno de los seres ke praktikamos i vivimos lo ke enseñamos; por eso todos los seres pertenesientes a la komunidad taojudia son seres kon grandes inklinses (inclinaciones) por aprender, por ser mejores kada día, por lo kual todas nuestras praktikas tienen una vase teorika sientifika ke soporta las formas en ke vivimos⁶⁷” (subrayado nuestro)

Con este primer acercamiento a esta comunidad podemos inferir que la búsqueda del telos de la vida sería producto de una decisión y una intención de buscar la identidad y la pureza de la vida en una praxis colectiva espiritual que se aparta de la mundanidad y los “vicios” que ésta conlleva, por lo que se adopta una forma de organización y unas formas de relacionarse que tienen un claro talante antimoderno, las cuales, en algunos casos, van acompañadas de controles y restricciones sobre la autonomía y la libertad (entendida en sentido liberal)

⁶⁶ El Espectador 19 de septiembre de 2007.

⁶⁷ Cárdenas Jaime Arturo, Meneses Diana y Silva Rubiela, proyecto de Investigación: La forma-de-vida de la comunidad Tao en relación con su entorno Jurídico-Estatal. Grupo de Investigación en teoría política y constitucional, Facultad de Derecho y Ciencias Políticas Universidad Libre seccional Socorro, año 2007.

de sus miembros. Estas restricciones buscan garantizar un alto grado de autarquía en términos de la formación moral de sus integrantes, especialmente en relación con los valores de su entorno societal.

Adicionalmente observamos, que aún cuando exista conciencia de la contraposición de ciertas prácticas de la comunidad con la legalidad Estatal (por ejemplo en cuanto a la relación sexual con menores de edad) y se pretenda establecer una distancia que haga posible algún grado de autonomía respecto del Estado, esta forma de vida desarrolla varios procesos en los cuales se evidencia la complementariedad y coexistencia con el orden jurídico-político: en materia política, por ejemplo, participan en las elecciones de representantes a todo nivel y en materia económica ejercen un intercambio fluido sustentado en la producción agrícola, pecuaria y apícola, comercio que necesariamente debe generar excedentes para la comunidad.

Por último, es factible, con base en esta aproximación, poner en cuestión la concepción comunitarista según la cual no sería posible la elección o construcción de una moral sino que solo tendríamos la posibilidad de descubrirla, pues vemos cómo la búsqueda del telos de la propia existencia no es producto de un auto-reconocerse como perteneciente a una tradición, ni de un descubrimiento de los vínculos constitutivos del ser -tal como afirma el comunitarismo- sino de una decisión y una intención de buscar la espiritualidad y la identidad en una praxis colectiva de la virtud.

Las comunidades post-modernas

El repliegue hacia formas de comunidad cuyo vínculo fundamental es de carácter espiritual es

perfectamente compatible con ciertas formas de la eticidad contemporánea-postmoderna que tal como ha sido denunciado por MacIntyre a través de personajes como el cínico esteta, van dando lugar al fenómeno de la des-politización de la ética.

Las reglas morales, privadas de su anterior carácter teleológico y su todavía más antiguo carácter categórico se ven puestas en nuestros días en la penosa situación de tener que encontrar un nuevo status, dando lugar en buena medida, a la búsqueda de una justificación en opciones como la espiritualidad gnóstica del New Age, la cual es, para Zizek, propia de una ética a-política (postmoderna) que trata de refugiarse en una realidad espiritual más elevada, estructurada a partir de una verdad que es accesible únicamente para algunos pocos iniciados, mientras el común de los mortales solo ve a su alrededor la realidad vulgar.

En este punto podemos observar que así como MacIntyre opone al liberalismo la tradición Aristotélico-Tomista, en la perspectiva de Slavoj Zizek podemos observar la contraposición entre la tradición judeocristiana, expresada en la violencia ética de los diez mandamientos (la cual reivindica) y la ética propia de los derechos humanos, expresión de nuestra pospolítica sociedad liberal-permisiva y su preocupación por la auto-realización, la cual se expresa en el tipo de hombre propio de estos tiempos, el hombre que se encuadra en la sensibilidad moral, que teme a la excesiva intensidad de la vida por considerarla algo que puede perturbar su búsqueda de “felicidad” sin estrés, y que, por este mismo motivo, rechaza las “cruels” normas morales, que son una amenaza para su frágil equilibrio.

Tal como lo presenta Ayora Díaz⁶⁸ las comunidades de tipo New Age tienen un carácter más o menos transitorio y fluido en el que sus miembros encuentran integración gracias a su afinidad expresiva y afectiva, son tanto comunidades emocionales como comunidades morales que involucran formas de acción afectiva y de valor-rationales; estos grupos de sujetos reconocen que comparten una cierta estética de la praxis social que se puede manifestar en sus gustos, consumo, así como cualquier otra forma de expresión estética, en muchas ocasiones dependen de un líder carismático que tiene la habilidad de ordenar y dar sentido a la colectividad. Estos “simulacros de comunidad” proporcionan una identidad colectiva, un estilo de vida y un contexto para la interpretación. Un ejemplo de este tipo de comunidad actualmente se observaría en algunos grupos religiosos y en los grupos de auto-ayuda, tan claramente retratados en el film *El club de la pelea*.

La comunidad postmoderna puede ser observada igualmente, desde un punto de vista como el de Zigmund Barman, quien la entiende como un modelo de colectividad en el cual se presenta una vía de escape para el miedo y la furia acumulada, espacio de agregación de múltiples singularidades, copado por lo privado que no puede ser tomado como nuestro (común), lugar de la evasión cómplice y la catarsis colectiva para esa multiplicidad de individuos encerrados en su propia soledad, comunidad que no constituye un referente de sentido independiente de las voluntades individuales (polisémicas) que

⁶⁸ Ayora Díaz Steffan Igor, *Re/creaciones de la comunidad: Espacios translocales en la globalización* <http://www.bioetica.org/bioetica/ensciones20.htm>, consultado el día nov 18 de 2007.

la conforman y que por lo tanto es inviable: precisamente porque la tarea de hacer frente a la desprotección esta privatizada o más grave aún, esta individualizada (privatización de los miedos)⁶⁹.

Podemos señalar, siguiendo el esquema planteado desde Aristóteles para el análisis de la comunidad: *ontología-ética-política*, que la comunidad postmoderna no constituye una totalidad de sentido anterior o superior a las partes que la conforman, ni su telos responde a una idea de *bien común* in-escindible e independiente de los *bienes comunes* de sus integrantes; lugar en el que se reproduce la ética de la levedad para la búsqueda de la felicidad sin estrés; comunidades débiles y excéntricas (Zizek) que no buscan desarrollar una forma-de-vida que haga posible la realización del hombre como posibilidad y potencia.

La comunidad como nuevo espacio de lo político

Con relación a las experiencias arriba mencionadas, es preciso señalar que la comunidad no es entendida como un espacio al margen de la forma Estatal; lo que se presenta a lo sumo, es una interrelación presupositiva entre el Estado y las asociaciones voluntarias, en el cual los patrones de relación, las redes de poder y las comunidades de sentido que constituyen el marco de referencia para la formación de la personalidad, complementan el plano de la desagregación, hiper-individualización y permanente trasgresión propio del liberalismo (Walzer) .

En algunas aproximaciones al concepto de comunidad, como la de Kymlicka, es casi

⁶⁹ Bauman Zigmund, En busca del espacio público.

imposible deslindar la comunidad del Estado, este último parece haber sido naturalizado como única forma de vida política; de hecho, el filósofo canadiense habla de un “Estado comunitarista”⁷⁰. Desde esta perspectiva, los distintos sujetos sociales, las “comunidades parciales”, son tan solo modos del mismo Estado y solo pueden reconocerse a sí mismos o ser reconocidos en la medida en que se vean reconocidos en la comunidad total, el Estado.⁷¹

No obstante, es necesario indagar en otro tipo de visiones que nos permitan rastrear las pistas y articular los elementos que hacen posible el reconocimiento de la comunidad como una forma de vida alterna, en oposición, o en fuga respecto del espacio Estatal. En este sentido, es pertinente la pregunta que se hace Laura Quintana ¿Cómo pensar una vida de posibilidades sobre la cual no tenga control la lógica de la soberanía?⁷².

En la filosofía política de autores como Giorgio Agamben y Slavoj Zizek encontramos algunas de las piezas que en el momento actual nos permiten tanto reconocer, en algunas experiencias de comunidad, elementos que evidencian un carácter alternativo o emancipatorio respecto de la lógica del Estado-capital, como señalar, algunos aspectos de lo que sería *la comunidad que viene* como nueva forma de vida política. Pues como afirma

⁷⁰ KYMLICKA Will, Op Cit, pag 254.

⁷¹ HARDT Y NEGRI, El derecho posmoderno y el marchitamiento de la sociedad civil, en El trabajo de Dionisos, Ediciones Akal, Madrid 2003, pag 80.

⁷² QUINTANA PORRAS Laura, Pensar la política con Agamben desde y mas allá del paradigma del Bio-poder. [http:// iade.org.ar/article](http://iade.org.ar/article).

Agamben “el hecho nuevo de la política que viene es que ya no será una lucha por la conquista o el control del Estado, sino lucha entre el Estado y el no-Estado (la humanidad), la disyunción insuperable de las singularidades cualsea y la organización estatal”⁷³.

En la novela de Mario Vargas Llosa *La guerra del fin del mundo* (1981) sobre una comunidad que en 1897 fue destruida por el gobierno Brasileño (Canudos), Zizek advierte el intento por salir y hacer un corte radical, para seguir la tendencia de los colectivos autogestionados en los márgenes de la ley. En Canudos, el filósofo esloveno identifica el espacio que redefine las coordenadas de lo posible y abre la posibilidad de ser las cosas de otra manera (lo utópico)⁷⁴.

Ese episodio tiene sus ecos, hoy por hoy, en las favelas de las megalópolis latinoamericanas, en donde Zizek identifica un modelo de comunidades alternativas que en los términos de Benjamín buscan sus fines naturales por medios distintos al ordenamiento jurídico y en esa medida niegan completamente el espacio estatal existente. La comunidad que viene estaría ya presente de alguna forma en experiencias en las cuales se actualiza, explota y se mantiene como posibilidad siempre latente que no se agota en el acontecimiento.

Desde esta perspectiva, el espacio que abre este tipo de experiencias es el espacio de las expectativas utópicas, lugar de las comunidades en fuga de la dialéctica del capital y su democracia espectacular; estas formas distan mucho de ser aquellas comunidades débiles y

excéntricas de la posmodernidad. Tendrían más bien, su referente arquetípico en las prácticas del socialismo autogestionario democrático y deben expresarse como una comunidad revolucionaria extremadamente disciplinada.

Un referente histórico de estas nuevas comunidades podría encontrarse en las expresiones de los concejos locales, *los soviets*, como forma de auto-organización y democracia directa, los cuales –lamentablemente– terminaron sucumbiendo frente al socialismo burocrático “realmente existente”. Así mismo, en las formas autogestionarias que se presentaron en la antigua Yugoslavia, en donde la dinámica del microsialismo propició un mayor nivel de autodeterminación económica de las unidades de producción dando lugar a procesos de autogestión que fortalecieron la identidad colectiva y la autonomía política de las comunidades locales.

En Colombia, el caso de la comunidad de paz de San José de Apartadó nos puede ofrecer un plano más cercano para observar la relación problemática entre la comunidad y el Estado. En esta población, la dinámica del conflicto armado, manifiesta en las reiteradas incursiones de los diferentes actores violentos, llevó a la comunidad a establecer y declarar públicamente (en un escenario internacional) *una política de la neutralidad* respecto de la violencia de los actores estatales, para-estatales y contra-estatales. Esta acción política constituye claramente la manifestación de una voluntad de dar un paso al lado y emprender el camino de la autoconciencia y la auto-comprensión de una vida política al margen de la lógica de la soberanía.

Este proceso se autodefine como “una comunidad que quiere romper con

⁷³ AGAMBEN Giorgio, Op Cit, Pag 54.

⁷⁴ ZIZEK Slavoj, Violencia en acto, conferencias en Buenos Aires, Paidós, Buenos Aires 2004, pag 166.

dependencias inhumanas de opresión y explotación; que busca gobernarse a sí misma en la transparencia de decisiones consensuadas en una democracia que se afirma desde su base; que construye economía solidaria; que pone al descubierto la podredumbre de lo que se ha llamado “justicia” y se niega a seguirla legitimando con sus falsos ropajes; que es capaz de privarse de las comodidades más elementales y abandonar sus construcciones comunitarias más costosas por negarse a convivir con sus victimarios impunes; que no entrega al olvido a sus víctimas sino que las vivifica constantemente en la memoria y en la búsqueda de una auténtica justicia⁷⁵”

La comunidad, en este caso, no persigue ni el reconocimiento, ni la participación, ni mucho menos la conquista o el control del Estado. Este proceso se enmarcaría, más bien, en la dinámica de la lucha entre el Estado y el no-Estado (la humanidad) ya que se procura reivindicar una forma de vida que se sustrae de la dialéctica entre la violencia que busca fundar un estado de las cosas y la violencia que conserva el derecho existente, para efectos de buscar sus propios fines por medios distintos al espacio estatal.

Esta apreciación nos permite adentrarnos en la búsqueda de los elementos de estas nuevas formas de lo político, en donde, a pesar de su carácter aforístico, *La comunidad que viene* (1990), nos presenta una composición de conceptos que desde el plano ontológico y con una referencia clara al pensamiento de Aristóteles buscan dar orientaciones al pensamiento de la comunidad como una posibilidad actual de las formas-de-vida y

como potencia de una política por venir: una política no biopolítica.

En este sentido, la comunidad que viene es la comunidad de las singularidades universales, de un ser tal que sea *cualsea* importa, punto en el que Agamben toma distancia de la política del reconocimiento de la diferencia propia del comunitarismo, en la cual se presenta una fuerte reivindicación de la identidad y en algunos casos de la tradición entendida como esencia.

Para Agamben *la comunidad que viene* no se constituye a partir de una esencia compartida de las singularidades, este sustrato identitario no permite fundar la comunidad, el tener lugar de la singularidad no la une con otras en la esencia o en una condición de pertenencia (ser blanco, comunista, indígena etc.), por el contrario, las dispersa en la existencia de lo múltiple. Lo común se construye sobre la base de la íntima exterioridad del ser dicho, sobre lo que expresamos en la producción de la inteligencia colectiva. Pues como afirma el filósofo italiano “entre seres que fueran ya siempre en acto, que fueran ya siempre esta o aquella cosa, esta o aquella identidad y en ellas hubieran agotado enteramente su potencia, no podría haber comunidad, sino solo coincidencias y divisiones factuales”

El ethos de la comunidad se da en la indiferencia de lo común y lo propio (comunidad inescencial), en la vida de una socialidad y una co-pertenencia que son tan solo la expresión de una medialidad sin fin, pues no se reivindica un sentido de identidad o pertenencia, sino que se trata, más bien, de construir una forma de vida que en la propia práctica de la virtud articula y autorregula una idea de bien común.

⁷⁵ Pagina web de la comunidad de paz de San José de Apartado.

Al respecto, para Laura Quintana “Se presenta otra forma de pensar el ser en común, “la comunidad”. Pues, en vez de definirla como el lugar en el que el hombre puede realizar su propia esencia, y como lugar en que las diferencias pueden fundirse en una identidad, Agamben la concibe como la forma-de-vida, como el modo en el que pueden comprenderse una pluralidad de vidas, una pluralidad de yoes, que nunca coinciden consigo mismos, sino, que viven como “rostros”, como seres expuestos, para los cuales lo impropio es constitutivo de lo propio”⁷⁶

Como otro elemento importante, podemos señalar, que esta comunidad defiende un espacio de neutralidad (de impasibilidad límbica) respecto de la política de la salvación Estatal que se encarna en la dialéctica de la lucha entre el poder constituyente y el poder constituido; la vida que se desarrolla en este espacio es propiamente insalvable, una vida en la cual, al no verse nada que salvar, no es susceptible de ser incluida por la poderosa máquina biopolítica, es, en cierta forma, el paso que trata de afirmar la comunidad de paz de San José de Apartadó.

La nueva comunidad debe tener como condición para su propia posibilidad, la recuperación del lenguaje, la re-apropiación de lo más común que -paradójicamente- nos ha sido expropiado por el espectáculo, el cual, como afirma Guy Deboard, es el capital, en tal grado de acumulación, que se convierte en imagen, fenómeno que, en nuestros días, ha dado lugar al extrañamiento del hombre

⁷⁶ QUINTANA PORRAS Laura, Op Cit, Pág. 15.

respecto de su misma naturaleza lingüístico-comunicativa⁷⁷.

Se hace necesario retirar el velo publicitario de la mercancía-espectáculo que impide la comunicabilidad de las singularidades universales. La recuperación del lenguaje debe buscarse en la posibilidad libre de expresarse de las singularidades que se exponen en su ser dicho (en su así) motivadas por los beneficios de la vida en común y no en el aislamiento y el repliegue hacia formas de vida autárquicas, en el ejercicio de la pura comunicabilidad como expresión de la naturaleza humana, la cual no se funda en alguna propiedad, identidad o esencia sino en la propia exposición de la singularidad tal cual es.

De la misma manera, tal comunidad precisa de un nuevo mecanismo de regulación social, el cual podemos empezar a aproximar desde el concepto de *derecho puro* planteado por Walter Benjamín⁷⁸. Un derecho en el cual no sea posible la separación de la vida respecto de su forma, que no opere como un mecanismo de inscripción en el orden de la soberanía mediante la culpa y en esa medida no pueda aislar algo como una nuda vida. “Una vida que no puede separarse de su forma es una vida que, en su modo de vivir, se juega el vivir mismo y a la que, en su vivir, le va sobre todo, su modo de vivir”⁷⁹. En esta vida –la vida humana- el vivir no es simplemente un hecho, sino, sobre todo, posibilidad y potencia.

⁷⁷ DEBOARD Guy, citado por Giorgio Agamben, La comunidad que viene, Op Cit, Pág. 50.

⁷⁸ BENJAMÍN Walter, Para una crítica de la violencia, edición electrónica de www. Philosophia. Cl,

⁷⁹ AGAMBEN Giorgio, Medios sin fin, notas sobre la política, Pág. 13

Un derecho que se sustrae de la dialéctica entre el poder constituyente y el poder constituido sería, tal vez, el derecho de una comunidad que no lucha por la conquista o el control del Estado, sino que lucha contra el Estado. El derecho de la comunidad que desarrolla su existencia sin reivindicar una identidad y una condición representable de pertenencia, el derecho de una comunidad que supera la relación de abandono que en la constitución del orden civil disuelve el vínculo social y emprende el camino de la co-pertenencia y la sociabilidad pura. En últimas, es el derecho de una comunidad que ha recuperado la política.

Tal derecho podría empezar a pensarse como una relación social no mediada por un tercero superior que establezca qué es derecho, sino que es precisamente la forma de auto-organización de esa co-pertenencia; se trataría de un conjunto de reglas primarias que son reconocidas en la práctica social de una comunidad concreta sin que exista un presupuesto trascendente para su validez, una norma que no se ha separado de lo que revela, que no ha adquirido consistencia autónoma por sobre la forma-de-vida de la comunidad.

En términos políticos, esta comunidad sería un espacio sin representantes ni representación posible por cuanto allí opera una forma de sustitución a través de la cual el tomar el lugar del otro es solo el tener lugar de lo común. Todos podemos ser sustituidos y sustituir en tanto somos parte de lo común que no puede ser representado ni representar, en este sentido, no *se* tiene un lugar propio sino que el propio *tener lugar* de cada cual forma parte de la vida de la comunidad.

Se recupera de la tradición Aristotélica, el entendimiento del ser no simplemente como hecho, sino también y sobre todo como posibilidad y potencia. Una vida política es, en estos términos, una vida orientada según la idea de felicidad, una vida que solo es pensable a partir de la emancipación del orden de la soberanía y que se desarrolla como una potencia común. “Comunidad y potencia se identifican sin fisuras, porque el que a cada potencia le sea inherente un principio comunitario es función del carácter necesariamente potencial de toda comunidad⁸⁰ ;

Tal comunidad sería la reunión de esas singularidades-universales que, sin reivindicar una condición de pertenencia expresan en su ser lingüístico, en su naturaleza comunicativa y creativa, una forma-de-vida que no es susceptible de ser aprehendida en los términos del Estado. El locus de esta comunidad no se encuentra, como sería el caso del comunitarismo anti-moderno de MacIntyre, en la tradición, sino en el propio *hecho* de su existencia presente y su existir como posibilidad y potencia.

Conclusión

Con fundamento en el recorrido emprendido a través de este ensayo, es posible afirmar la vigencia y pertinencia del concepto de comunidad para el pensamiento de la política actual y por venir; la transformación de la forma política desde la polis hasta el Estado moderno nos permite entrever el carácter transitorio de los modos que el hombre ha desarrollado para organizar su coexistencia y buscar sus fines, por lo que se hace necesario tanto poner en

80 Ibid., Pág. 18.

cuestión el proceso de “naturalización” del Estado, como pensar *lo político* que subyace al agotamiento necesario o hipotético de esta forma. La crítica de MacIntyre nos permite ver cómo el liberalismo reduce la complejidad del sistema (la forma-estado) al traducir la multiplicidad de la vida que se expresa en las diferentes tradiciones en los términos propios de la racionalidad moderna, reconduciendo el conflicto hacia el marco aparentemente consensual del procedimiento democrático. Esta racionalidad universalista, no obstante, acaba con las posibilidades morales de la razón al presentarse únicamente como potencia de ser, puro instrumento de cálculo desvinculado de la dimensión teleológica de la naturaleza humana. No obstante, la alternativa propuesta, al reivindicar la tradición y el contexto específico como fundamento constitutivo del *ser en el mundo*, ha conducido, como vimos, al desarrollo de algunas prácticas comunitarias antimodernas que expresan espacios de escape espiritual apolítico.

En contraposición, en el pensamiento de Agamben vemos cómo la comunidad peligra en tanto condiciona su existencia a la identidad, a la homogeneidad y el consenso como expresiones de una supuesta armonía e igualdad de sus integrantes. En un escenario global, en el cual se presentan formas translocales de sociedad, cultura y política, el proceso de yuxtaposición de identidades parece irreversible y la tolerancia del multiculturalismo parece inapropiada para garantizar el reconocimiento del valor de todas las culturas en sus distintos aportes para la configuración de lo humano. La idea de una comunidad inesencial: la comunidad de las singularidades cualsea, aparece entonces como la característica de una nueva comunidad intercultural, abierta e incluyente que hace posible la potencia común de lo múltiple. En esta comunidad no es que no exista la identidad y la pertenencia, es que esa identidad y esa pertenencia no importan para formar parte de la comunidad.

Bibliografía

AGAMBEN Giorgio, *Homo Sacer I*, El poder soberano y la nuda vida, pre-textos, Valencia 1997.

- ----- La comunidad que viene, , Pre-Textos, Valencia, 1996.

----- Medios sin fin, notas sobre la política, Pre-textos, Valencia, 1995

AYORA DÍAZ Steffan Igor, *Re/creaciones de la comunidad: Espacios translocales en la globalización*.

<http://www.bioetica.org/bioetica/ensciones20.htm>

BAUMAN Zigmund, *En busca del espacio público*.

BENJAMÍN Walter, *Para una crítica de la violencia*, edición electrónica de [www. Philosophia. Cl](http://www.philosophia.cl), Escuela de filosofía Universidad ARCIS

CÁRDENAS Jaime Arturo, MENESES Diana y SILVA Rubiela, *proyecto de Investigación: La forma-de-vida de la comunidad Tao en relación con su entorno Jurídico-Estatal*. Grupo

de Investigación en teoría política y constitucional, Facultad de Derecho y Ciencias Políticas Universidad Libre seccional Socorro, año 2007.

GIUSTI Miguel, Paradojas recurrentes de la argumentación comunitarista, en F. Cortes y A. Monsalve (eds), Liberalismo y Comunitarismo, Valencia: Ediciones Alfons El Magnanim, 1996.

HARDT Y NEGRI, El trabajo de Dionisos, Ediciones Akal, Madrid 2003.

KYMLICKA Will, Filosofía política contemporánea, una introducción. Editorial Ariel, Barcelona, 1995.

KUKATHAS Chandran, PETTIT Philip, La teoría de la justicia de Jhon Rawls y sus críticos, Editorial Tecnos, Madrid 2004.

MACINTYRE Alasdair, Tras la Virtud, Editorial critica, Barcelona, 2001.

QUINTANA PORRAS Laura, Pensar la política con Agamben desde y mas allá del paradigma del Bio-poder. [http// iade.org.ar/article](http://iade.org.ar/article).

SARTORI Giovanni, www.pais-global.com.ar

VÉLEZ SÁENZ Jaime. El contenido del bien común según Aristóteles y Santo Tomas, en Cuadernos de Filosofía Latinoamericana (No 36-37) Bogota: 1988

ZIZEK Slavoj, Violencia en acto, conferencias en Buenos Aires, Paidos, Buenos Aires 2004.

----- La suspensión política de la ética, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005.