

Comunidad, individuo y libertad

El debate filosófico-político sobre una triada (pos)moderna

*B. Georgina Flores Mercado**

Resumen

Comunidad, individuo y libertad son conceptos que se mantienen activos por los constantes debates que se suscitan en torno a ellos. Las nuevas formas de vida no han hecho desaparecer el concepto de comunidad pese a que algunos autores lo han calificado de anacrónico u obsoleto. No obstante, comunidad es un término que se ha llenado de nuevos sentidos y significados, y por ello es importante rescatarlo y discutirlo nuevamente. En el presente ensayo se analiza el concepto de *comunidad* desde una perspectiva filosófico-política con la finalidad de aportar elementos para la reflexión y el debate teórico en el ámbito de los llamados *estudios comunitarios*. Para ello establezco la triada conceptual comunidad/individuo/libertad, ya que considero que la reflexión sobre la *comunidad* implica tanto al individuo como a la libertad, como se verá cuando se discuta el concepto desde cuatro filosofías políticas: liberalismo, comunitarismo, republicanismo y anarquismo.

Palabras clave: comunidad, individuo, libertad, filosofía, política.

Abstract

Community, individual and freedom are concepts which remain active due to the constant debates maintained around them. Modern and post-modern lifestyles have not made the concept of community disappear despite its being denominated anachronistic or obsolete by some authors. Nevertheless,

* Posdoctorante en antropología, UAM-Iztapalapa; <gfloresmercado@yahoo.com.mx>.

the term *community* has taken on new senses and meanings and therefore is important to rescue it and discuss it once again. This essay analyses the concept of community from a political philosophy framework with the intention of providing elements for reflection and theoretical debate within the area of community studies. To this end I establish a conceptual triad, community/individual/freedom, given that, in some way, each implies the other, as will be seen in the analysis carried out within four political philosophies: liberalism, communitarianism, republicanism and anarchism.

Key words: community, individual, freedom, philosophy, politics.

Introducción

A principios de 2010, buscando al azar libros en una librería de la ciudad de Londres, sorprendentemente me encontré con un libro que parecía fuera de la órbita de los temas de actualidad en las ciencias sociales.¹ El libro lleva por título *Key Concepts in Community Studies*, escrito por Tony Blackshaw (2010) de la Sheffield Hallam University. La sorpresa generada por la aparente pérdida de interés de las ciencias sociales en el concepto de *comunidad* fue mayor al ver que alguien se había atrevido –sobre todo en el mundo anglosajón– a realizar una amplia exploración de dicho concepto y sus múltiples usos y contextos. En *Key Concepts in Community Studies* encontramos un amplio repaso de dónde y cómo se ha abordado el concepto de comunidad. El libro de Blackshaw es un buen mapa para guiarnos en el laberinto de la comprensión de lo que denominamos *comunidad*. Desde un inicio el autor señala que si hay un concepto difícil de definir en las ciencias sociales es el de comunidad; para él, generalmente, el término se ha usado como un faro que orienta el viaje teórico o de investigación, pero pocas veces tiene una precisión de uso, presuponiendo con ello que todos usamos el concepto de la misma manera y con las mismas intenciones.

¹ Michael Taylor (1982) señala que el término *comunidad* has sido extensamente olvidado en la teoría política. También Blackshaw (2010) señala que los *estudios comunitarios* en últimas décadas han sido empujados a la marginalidad en las ciencias sociales.

En general, plantea Blackshaw (2010), el concepto de comunidad apela a pueblos, barrios, vecindarios, ciudades o naciones. Podemos hablar de comunidades religiosas, internacionales, de la Comunidad Económica Europea, de comunidades académicas o científicas, comunidades de negocios o comunidades virtuales. Comunidad puede evocar sentimientos de pertenencia, familiaridad o calidez. Comunidad es una fusión de sentimiento y pensamiento, tradición y compromiso, membresía y voluntad.

Bauman sugiere que *comunidad* es una de esas palabras que no sólo tiene significados, sino sensaciones: “La palabra comunidad [...] produce una buena sensación: sea cual sea el significado de comunidad, ‘está bien tener una comunidad’, ‘estar en comunidad’” (Bauman, 2003:7).

Por su parte, Anthony Cohen en su libro, *The Symbolic Construction of Community* (1985), nos dice que comunidad implica simultáneamente similitud y diferencia, y por lo tanto es una palabra que encierra una idea *relacional*: un grupo de gente que tiene algo en común que los cohesionan y que los distingue de otros grupos. El foco de interés radica entonces en la línea divisoria del *dentro* y del *fuera*, en la frontera y los significados que las personas le otorgan a esa línea divisoria:

[...] by definition, the boundary marks the beginning and end of a community [...] the boundary encapsulates the identity of the community [...] we are talking here about what the boundary means to people, or, more precisely, about the meanings they give to it. This is the symbolic aspect of community boundary and, in so far as we aspire to understand the importance of the community in people’s experience (Cohen, 1985:12-13).²

Michael Taylor (1982) señala que comunidad es un concepto abierto que no se puede definir de *manera correcta*, sino que más bien, deben

² “[...] por definición, la frontera marca el principio y el final de la comunidad [...] la frontera encapsula la identidad de la comunidad [...] de lo que estamos hablando aquí es de lo que significa la frontera para la gente y más precisamente de los significados que les otorga a ellos. Este es el aspecto simbólico de la frontera, importante si nos interesa comprender la relevancia de la comunidad en la experiencia de la gente” (Cohen, 1985:12-13).

establecerse unos criterios necesarios y suficientes para delimitar el concepto. Según este autor, una comunidad tiene tres características que pueden ser consideradas universales: *a)* una comunidad es un grupo de personas que comparten valores, creencias, mitos e ideologías; *b)* la comunicación es útil para definir una comunidad ya que esta delimita las fronteras o los límites del *dentro* y el *fuera*: entender o no un mensaje pone en evidencia si se forma parte o no de una comunidad. Así, la comunidad es una *comunidad interpretativa* donde se comparten códigos y símbolos para convivir y comunicarse. Esto no significa que todos piensen de idéntica forma y que no exista una variabilidad en las interpretaciones, más bien quiere decir que un símbolo puede ser reconocido por los miembros de una comunidad, pero no necesariamente comparten los sentimientos hacia este (Cohen, 1985). Podemos decir que se comparten los significados, pero no los sentidos, lo que permite la movilidad y el cambio simbólico; *c)* la tercera característica que sugiere Michael Taylor (1982) es el tipo o la *cualidad* de relaciones sociales que en una comunidad se establecen. Las relaciones se distinguen por ser directas, cercanas y recíprocas. La reciprocidad expresada en ayuda mutua, en formas de compartir o de cooperar, regula las relaciones sociales: un miembro de una comunidad ayuda o coopera con la expectativa de que él podrá ser ayudado en un futuro posible.

En América Latina, especialmente en poblaciones indígenas, la reciprocidad tiene nombres como *tequio*, *minga* o *fajina*. Los pueblos indígenas, sostienen y mantienen una cultura que podemos calificar de *comunitaria*, ya que la tierra es comunal; el gobierno es comunitario y se expresa en la asamblea; el trabajo es comunitario (*tequio*, *faena*, etcétera), y las fiestas son comunitarias (Rendón, 2003). La reciprocidad no se expresa únicamente intracomunitariamente: de individuo a individuo o de familia a familia sino intercomunitariamente, es decir, entre comunidades. Por medio de esta reciprocidad se fortalecen lazos identitarios que en no pocas ocasiones suelen ser ancestrales.

En ámbitos urbanos, la reciprocidad se entiende como solidaridad; por ejemplo, en situaciones de desastre, en huelgas obreras, etcétera. También la amistad o el amor son importantes formas de relación que proveen de seguridad, afirmación mutua y estabilidad a las y los miembros de una comunidad (Taylor, 1982).

Como vemos, *comunidad* es una palabra que permite comunicarnos y expresarnos sobre ciertas formas de vida particulares, pero también implica múltiples acepciones y amplias discusiones filosóficas, políticas y morales en nuestras sociedades occidentales. Como bien señala Tony Blackshaw (2010), específicamente en las ciencias sociales podemos encontrar el término *comunidad* utilizado de formas distintas como expondremos a continuación.

Una primera forma es que la comunidad es *teoría*. Con este uso se construye un *corpus* teórico para comprender ciertos procesos de la vida social y distinguirlos de otros. Como teoría, la comunidad es un proceso histórico que se transforma de acuerdo con rebeliones, movilizaciones sociales o por cambios socioeconómicos. Por tanto, la comunidad premoderna o feudal no puede ser reducida a las concepciones modernas de comunidad, pues son concepciones del mundo distintas. Con la modernidad, sus ideales y sus promesas –la razón, el individuo, la libertad, el progreso–, los conceptos de *comunidad* y de *vida comunitaria* se transformaron de tal forma que se consideró que la comunidad se había perdido. Por ello, en el mundo moderno, de acuerdo con Blackshaw, la comunidad evoca sentimientos de nostalgia, cercanía, familiaridad y utopía.

Otro de los usos de comunidad, siguiendo a este mismo autor, es el de *método* como orientación en la investigación: la investigación-acción, la investigación participativa o la investigación-acción-participativa son formas distintas de concebir el conocimiento y su producción, cuya fuente primaria es la propia comunidad. Esta es sujeto de la investigación, por lo que su participación en el proceso es fundamental: la comunidad tiene control en la planeación, el desarrollo y la evaluación de la investigación. Los estudios comunitarios –originados a partir del final de la Segunda Guerra Mundial– se han dedicado a analizar los sistemas sociales locales tanto en el ámbito rural como urbano, buscando evidencias de identidad comunitaria, pertenencia, ayuda mutua, etcétera. La etnografía también es un método comunitario, ya que se interesa principalmente por las formas de vida de comunidades locales, de las que trata de dar cuenta de su singularidad, así como de la diversidad cultural en el mundo al mismo tiempo.

Por otra parte, Blackshaw considera que la comunidad también es *lugar*. Una acepción que encuentra sus raíces en la *polis* de los antiguos griegos, entendida como el lugar donde se encuentran los ciudadanos como iguales pero reconociendo su diversidad. En esta forma de uso, son frecuentes los términos de *barrio*, *localidad* y *territorio*, así se resalta la dimensión territorial en la que dominan las relaciones *cara a cara*. En esta misma clasificación, Blackshaw menciona las *comunidades virtuales* –término que se refiere a las redes sociales mediadas por las nuevas tecnologías–, en las cuales se ha modificado la noción de tiempo y espacio, ya que son consideradas extraterritoriales, y no es necesaria la presencia de las personas para interactuar. También en esta concepción de comunidad entra en juego la idea de cosmopolitismo, que ya no invoca necesariamente la simpatía hacia los distintos lugares y pueblos del mundo, sino a la preocupación por la humanidad como una *comunidad global singular*. Otra idea de comunidad es *como identidad o pertenencia*. La identidad no sólo se refiere a la identidad personal, sino a una identidad comunitaria que implica un *nosotros* y un *ellos*. La pertenencia a grupos y comunidades es un problema de las sociedades modernas, urbanas y de consumo debido al desarraigo y la pérdida de referentes comunes que conllevan al aislamiento, a promover la vida privada y por lo tanto al individualismo. A lo anterior hay que agregar el término de *sentimiento de comunidad*, acuñado por Sarason en 1974, con el que abordó la dimensión comunitaria de la identidad en espacios urbanos. Múltiples investigaciones se realizaron en torno a ello sin reflexionar profundamente sobre el concepto de comunidad y aplicando generalmente una visión individualista de ella en el proceso de investigación (Marková, 1997; Flores, 2004).

Regresando al texto de Blackshaw (2010), la comunidad también es *política pública y práctica*. En este rubro entran los programas sociales de desarrollo comunitario, de participación ciudadana y acción colectiva local, sea urbana, rural o rural-urbana. La acción o práctica comunitaria puede ser identificada con cuatro tipos de relaciones de poder con las instituciones: conflicto, cooperación, confrontación y cambio, por lo cual, la acción comunitaria es un proceso político que implica una visión activa de la participación comunitaria. Final-

mente, Blackshaw señala que la comunidad es *ideología*, expresada por medio de la corriente ideológica del comunitarismo, del cual nos ocuparemos más adelante.

Antes de continuar debemos preguntarnos ¿por qué seguimos escribiendo y discutiendo en estos tiempos sobre un concepto *tan moderno* como el de comunidad?, ¿acaso no estamos en un momento distinto en el que las nuevas tecnologías de la información nos llevan a plantear nuevos conceptos y nuevas formas de vinculación social? Si las relaciones sociales se han transformado, entonces, para aproximarnos a ellas, también los conceptos deberían cambiar.

Una de las autoras que sostienen lo anterior es la antropóloga Gabriela Vargas (2004). Ella, a partir de la literatura *ciberpunk* y la lectura de autores postestructuralistas, propone el término de *interfaz* para dar cuenta de las nuevas formas de asociación.³ Para esta investigadora, estas nuevas formas de asociación se caracterizan por ser efímeras y sin un compromiso permanente. Son de membrecía voluntaria, sus objetivos cambian constantemente, su composición es heterogénea y también constantemente cambiante. Tienen una estructura jerárquica débil o inexistente que se basa en la toma voluntaria de posiciones o funciones dentro de cada grupo y frecuentemente están mediadas por la tecnología comunicacional de la que tienen una fuerte dependencia. El concepto de interfaz permite poner énfasis en la comunicación basada no en la comunidad, sino en la diferencia. Se pueden visualizar no sólo las relaciones entre personas, sino también las relaciones entre personas y máquinas, personas y animales, y entre distintas organizaciones que pueden relacionarse unas con otras por medio de la acción de miembros específicos de estas.

Sin embargo, estos conceptos nuevos, como el de *interfaz* o el de *red social*, que acompañan estos cambios sociales e ideológicos, no han podido desplazar al tradicional concepto de comunidad. Su fuerza simbólica es tal que incluso el mercado se ha apropiado del término, el cual creó *comunidades* para conseguir y expandir sus ventas y subir

³ *Interfaz* es un término generalmente usado para describir el punto de comunicación entre las personas y las computadoras (Vargas, 2004).

sus índices de consumo. Actualmente, en las ciencias sociales, los términos como el de red social o el de interfaz conviven –no necesariamente en armonía– con el de comunidad: ¿será que estamos en un momento de transición de las formas de las relaciones sociales, ante cambios de paradigmas epistémicos?, o ¿será que en el fondo no hemos dejado de ser modernos?

Distintos autores (Bauman, 2003; Touraine, 1997; Blackshaw; 2010) coinciden en que la modernidad es fría como el metal, competitiva como una carrera de obstáculos, desoladora como un parque sin niños. El individuo es su unidad de medida, y todo se ha construido a su imagen y semejanza. En la modernidad, el sentimiento es que la comunidad *se ha perdido*, por ello el mercado y el Estado trabajan arduamente para *restaurar* a su manera ese tipo de construcción afectiva y para que le sirva a sus propios fines. Pero ¿quién no quiere resucitar a la comunidad si nos aproxima a la idea de un mundo magnífico? Por ello, en la actual posmodernidad, el término comunidad no está *dado de baja*, y continuamos hablando de comunidades pero con nuevos apellidos y cualidades diferentes.⁴ Según Blackshaw (2010), las comunidades en la posmodernidad se siguen experimentando con verdadero espíritu humano y son significativas para las personas. Sin embargo, las relaciones que se establecen entre hombres y mujeres no son para conocerse y comprometerse unos con otros. Por el contrario, la unidad que se percibe en tales relaciones es sólo superficial, pues si se escarba un poco más a fondo en estas comunidades, encontraremos que la gente siente que tiene poco en común con el otro, ¿por qué?

Bauman (2001) señala que si algo caracteriza a la posmodernidad es su liquidez e incertidumbre. Las relaciones dejan de ser permanentes y estables para convertirse en momentáneas, habitadas en el presente, sin pasado ni futuro cercano; pequeños viajes sin retorno. No hay que olvidar que la posmodernidad, como sugiere Ágnes Heller (1989), es parasitaria de la modernidad: ha heredado sus logros,

⁴ Esta afirmación no está libre de cuestionamientos como: ¿el término comunidad se puede extrapolar a todos los contextos?, ¿puede *viajar* libremente a través del tiempo y de las formas sociales? Estas preguntas no podrán ser abordadas en el presente texto, pero sí las planteo para posteriores reflexiones.

sus fracasos y sus dilemas, y uno de estos dilemas es el del individuo frente a la comunidad.

Individuo y comunidad –no ingenuamente– se han constituido social y políticamente como dos opuestos sin conciliación, como el agua y el aceite, como el blanco y el negro. Las luchas sociales de la modernidad han embestido contra la dictadura del uno o del otro; las movilizaciones colectivas han oscilado, como señalan Ágnes Heller y Ferenc Fehér en su libro, *El péndulo de la modernidad* (1994), entre estos dos polos: individualismo o comunitarismo. En nombre de cada uno de estos se han alzado las más sublimes banderas, pero también se han cometido las más terribles injusticias. Las oscilaciones del péndulo no son automáticas o autogeneradas, sino que se mueven por la energía cinética que le proporcionan los agentes. Cada impulso que le dan los agentes hacia un extremo –señalan Heller y Fehér– tradicionalmente ha ido acompañado de la convicción de que por fin se ha encontrado la dirección correcta y por tanto la negación del movimiento hacia atrás. Pero, ¿cuál es este motor que proporciona la energía al péndulo y la convicción de moverlo a los agentes? Heller y Fehér sugieren que es la búsqueda de *la libertad*.

La libertad, valor fundacional de la modernidad, ha moldeado la vida social, sus relaciones, sus imaginarios, y el sujeto moderno no puede ser concebido sin esa cualidad. Sin embargo, la libertad no puede ser pensada en abstracto: la libertad –como el concepto de comunidad y de individuo– responde a un momento histórico y contexto específicos, a visiones de mundo, a ideologías y filosofías.

Como mencioné anteriormente, para Blackshaw (2010), comunidad puede ser ideología. Sin embargo, Blackshaw se limita a la corriente comunitarista sin mencionar que el término comunidad también opera de manera relevante en otras ideologías como el republicanismo, el comunismo o el anarquismo social. Para explorar sus usos ideológicos, en el presente ensayo expondré y discutiré sobre las concepciones del término *comunidad* desde cuatro ideologías o filosofías-políticas: liberalismo, comunitarismo, republicanismo y anarquismo.⁵ Desde

⁵ Agradezco las valiosas sugerencias y los comentarios de Nicholas M. Risdell, antropólogo anarquista de la ENAH, para la elaboración del apartado dedicado al anarquismo,

este caleidoscopio teórico, dicho concepto no puede ser entendido ni problematizado sin otros dos importantes conceptos: *individuo* y *libertad*. De esta forma podemos reconstruir la triada conceptual moderna que sigue en continuo debate en la actualidad.

Las ideologías elegidas nos permiten pensar los problemas cotidianos de la sociedad, pero también nos aportan *bases filosóficas* para la reflexión teórica a quienes trabajamos o investigamos en el ámbito de los denominados *estudios comunitarios*.

Tanto el liberalismo como el comunitarismo pueden ser consideradas los polos del espectro cromático individuo-comunidad, por lo que en cada uno de los polos se abundará más ampliamente sobre estos dos conceptos. El republicanismo y el anarquismo pueden coincidir en algunos conceptos de las anteriores ideologías, por lo que me enfocaré más bien en los matices interpretativos que las distinguen de las otras dos posturas. Para cada postura haré una breve introducción sobre cómo surgen y sobre algunos supuestos básicos que les dan identidad. Por razones de espacio no es posible profundizar a detalle en todas ellas, por lo que el presente ensayo debe entenderse como una primera aproximación a la complejidad conceptual que nos plantea cada una.

La comunidad individualizada: la postura liberal

Antecedentes

En el liberalismo hay una variedad de posturas, algunas más conservadoras, como la de Robert Nozick, y otras más moderadas, como la de John Rawls, que nos exigen considerar al liberalismo no como una ideología unitaria y homogénea, sino diversa y compleja. La gama de posturas dentro del liberalismo oscilará desde quienes defienden concepciones no intervencionistas del Estado en la esfera pública hasta quienes le conceden mayores capacidades de intervención. Sin embargo, podemos seguir un hilo conductor que nos lleva por conceptos comunes y que nos permiten hablar de una postura liberal, así como de algunos supuestos básicos sobre la sociedad, el Estado, las

personas, etcétera. Una de estas ideas vertebrales del modelo liberal es la defensa de la modernidad y las libertades del individuo como centro de autocomprensión moral y política (Thiebaut, 1992).

En la doctrina del individualismo encontramos algunas bases teóricas de la postura liberal. El individualismo moderno surgió de la lucha contra la monarquía y la aristocracia, autoridades opresivas para los ciudadanos. Durante estas luchas sociales la filosofía política clásica y la religión bíblica constituyeron importantes recursos culturales: mientras que el republicanismo clásico evocaba una imagen del ciudadano activo que contribuyen al bien público, la reforma del cristianismo inspiró la idea del gobierno basado en la participación voluntaria de los individuos. Ambas tradiciones situaban la autonomía individual en un ámbito de obligación moral y religiosa (Bellah *et al.*, 1985).

La concepción liberal de individuo

El modelo liberal otorga al sujeto una prioridad absoluta: el sujeto es antes que sus fines y por lo tanto es un sujeto previamente individualizado. El ser humano es un elector autónomo de fines, es decir, tiene una capacidad innata de escoger objetivos. Esta es la condición que merece más respeto de los seres humanos para los liberales y constituye la esencia de su identidad (Mulhall y Swift, 1996).

La condición de que el individuo es un elector autónomo –de acuerdo con Sandel (2000)– implica una noción de un individuo *voluntarista individualista*. Una voluntad que se genera desde el *interior* y se define de manera individual. De esta manera el individuo es un sujeto cuya identidad está dada independientemente de las cosas que tiene, de sus intereses, sus fines y sus relaciones con los demás.

John Rawls considera que la pluralidad y la separabilidad de las personas son un aspecto fundamental del carácter de la subjetividad humana: la pluralidad de las personas es anterior a su unidad. Somos ante todo individuos distintos que sólo después entablamos relaciones con otros y nos comprometemos en actividades de cooperación, por lo que estas relaciones no pueden ser inherentes a la constitución de la subjetividad (Mulhall y Swift, 1996).

La característica principal del liberalismo es que este adscribe determinadas libertades fundamentales a cada individuo; otorga al individuo una libertad de elección muy amplia en términos de cómo dirige su vida. La gente es capaz de elegir una concepción de la vida buena y reconsiderar si es necesario adoptar un nuevo plan de vida mejor si así le conviene. El liberalismo –dados sus orígenes históricos– trata de proteger las libertades de los individuos frente a las comunidades autoritarias o los totalitarismos estatales (Kymlicka, 1996).

La comunidad y su relación con el individuo

Generalmente se considera que el liberalismo no reconoce el valor de la comunidad como fuente de derechos y libertades para el individuo; son conceptos opuestos y excluyentes. Sin embargo, en autores como John Rawls encontramos una posición más moderada al respecto, ya que este autor no entiende a la comunidad ni al individuo con intereses totalmente antagónicos.

Rawls distingue dos sentidos para el *bien de la comunidad*. El primero retoma los supuestos individualistas convencionales que dan por sentadas motivaciones egoístas de los agentes. De esta manera, concibe a la comunidad en términos completamente instrumentales y evoca la imagen de una sociedad privada, en la que los individuos consideran los acuerdos sociales como una carga necesaria y sólo cooperan en aras de conseguir sus fines privados. Por otra parte, Rawls considera que los participantes tienen ciertos *fines últimos compartidos* y que la cooperación es un bien en sí mismo. Sus intereses no son uniformemente antagónicos, sino que en algunos casos resultan complementarios o se superponen (Rawls, citado por Sandel, 2000).

Según Sandel (2000), ambas concepciones de Rawls sobre la comunidad son individualistas, pero difieren en cada caso. En el primero, la explicación instrumental es individualista en el sentido de que los sujetos de la cooperación se suponen gobernados por motivaciones egoístas, y el bien de la comunidad consiste en las ventajas que los individuos pueden obtener, es decir, se participa por conveniencia

y no por convicción. La otra concepción es individualista en el sentido de que supone la individualización como antecedente de los sujetos de la cooperación. El bien de la comunidad para Rawls consiste no sólo en los beneficios directos de la cooperación social, sino también en la calidad de las motivaciones y los vínculos sentimentales que esta cooperación puede lograr: una vez que el individuo eligió participar para el bien de la comunidad, se producen vínculos afectivos con ella pero no antes. En la primera concepción, la comunidad es totalmente externa a los objetivos e intereses de los individuos que la componen, pero en la segunda, la comunidad es parcialmente interna a los sujetos en cuanto que alcanza los sentimientos y emociones de los involucrados después de su cooperación. De acuerdo con Sandel (2000), la primera sería una *concepción instrumental de la comunidad* y la segunda sería una *concepción sentimental de la comunidad*.

La relación explícita que establece el liberalismo entre el individuo y la comunidad es por medio del contrato social. El contractualismo ha sido la manera de sustituir las explicaciones religiosas sobre las cuestiones morales; es decir, sobre la autoridad. De ahí que estas reglas o contratos puedan ser cuestionados o modificados por los propios individuos. El contrato social implica una elección por las partes contratantes y por tanto un ejercicio de la libertad individual. En este sentido debemos hablar más de “relaciones societarias” –la *Gesellschaft* de Ferdinand Tönnies–: relaciones menos estrechas y a corto plazo y sobre todo elegidas por los individuos, de relaciones comunitarias –la *Gemeinschaft*–, cuyas relaciones son más duraderas y previamente establecidas al individuo (Gargarella, 1999).

La libertad para los liberales

La libertad que los liberales reclaman para los individuos es la libertad de desenvolverse por sus elecciones dentro de su propia cultura; cuestionar y poder distanciarse de funciones culturales con los que no se está de acuerdo; elegir cuáles son las características de la cultura que vale la pena mantener y cuáles carecen de valor. En el liberalismo estrictamente *todo* se podría someter a revisión, pues los fines actuales

no merecen una fidelidad ciega, y es posible exponerse a los modos de vida establecidos (Kymlicka, 1996).

En la sociedad liberal las personas son libres cuando se cumplen tres condiciones: *a)* si se considera la conexión entre la persecución de una concepción del bien y la identidad personal, entonces las personas son libres de cambiar de identidad; *b)* son percibidas como fuentes originarias y auténticas de reivindicaciones válidas; *c)* son consideradas como responsables, como capaces de alterar, si la situación de razonabilidad lo requiere, sus finalidades y aspiraciones (Zapata, 2001).

Críticas al liberalismo

Las críticas hacia el liberalismo por parte de comunitaristas y feministas coinciden en apuntar hacia su individualismo. Comunitaristas como Sandel (2000) consideran que la perspectiva de Rawls sobre la comunidad es posible y forma parte de las posibilidades de elección, pero el problema está en que no se considera a esta como constitutiva de la identidad individual. En la sociedad liberal, con su multiplicidad de opciones de vida, la comunidad debe encontrar su virtud como un competidor más entre otros.

Otra crítica es que el liberalismo trata de *blindar* a toda costa la esfera privada, lo que por un lado lleva al individuo a retraerse al ámbito de su vida personal y familiar y a desentenderse de los procesos públicos y colectivos (Villoro, 2003); por otro lado, como han señalado las feministas, se deja abierta la puerta a abusos sobre la mujer –ubicada generalmente en el ámbito privado– tolerados por el Estado (Pateman, 1990).

El liberalismo se ha constituido como una forma de pensamiento político dominante al reivindicar las libertades individuales en detrimento de las instancias públicas que aseguran la pertenencia de todos a una misma colectividad; pero, como señala Luis Villoro (2003), ¿tiene que ser así?, ¿puede existir una sociedad en la que son compatibles la libertad individual y la comunidad?

El sentido fuerte de comunidad: la postura comunitarista

Antecedentes

El comunitarismo puede ser caracterizado como una corriente de pensamiento que apareció en la década de 1980 y que ha crecido en permanente polémica con el liberalismo. Durante esta década un grupo de autores, inspirados por las ideas de Aristóteles, Hegel o Gramsci, discordaron en nombre de los derechos de las comunidades contra el individuo considerado como ser abstracto, desencarnado y sin raíces. Según Gargarella (1999), esta disputa puede ser vista como un nuevo capítulo de un enfrentamiento filosófico de las posiciones kantianas y hegelianas. Básicamente, la diferencia reside en que mientras que Kant valoraba el ideal de un sujeto *autónomo*, Hegel sostenía que la plena realización del ser humano derivaba de la más completa integración de los individuos en su comunidad.

El comunitarismo ha sido definido como “un movimiento social que tiene como objetivo dar apoyo al entorno moral, social y político. Por un lado, un cambio en el corazón y, por el otro, una renovación de lazos sociales y una reforma en la vida pública” (Etzioni, 1995:87).

Dentro del núcleo de autores más típicamente asociados con el movimiento comunitarista nos encontramos los críticos del liberalismo, pero que defienden criterios bastante cercanos a los de este, como Charles Taylor; hay otros que están más por la defensa de posiciones socialistas republicanas, como Michael Sandel, y otros con posturas más conservadoras, como el caso de Alasdair McIntyre (Gargarella, 1999).

Los comunitaristas, por lo general, se ocupan de la adhesión a los subgrupos nacionales –iglesias, vecindarios, familias, etcétera– y no tanto de la adhesión al conjunto de la sociedad que comprende estos subgrupos. Los comunitaristas no exaltan al grupo *per se*, como tampoco afirman que cualquier conjunto de valores es *ipso facto* bueno tan sólo porque se han originado en una comunidad. Principalmente están interesados en grupos que se definan por compartir una misma concepción del bien y se esfuerzan en promover una política del *bien*

común, aun cuando ello limite la capacidad de sus miembros individuales para revisar sus fines (Etzioni, 1995; Kymlicka, 1996).

A diferencia de los liberales, para los comunitaristas el valor de la justicia no es un aspecto central. En cambio, los valores de fraternidad o la solidaridad son los que prevalecen en su discurso, y consideran que en una sociedad en la que no existen fuertes lazos de solidaridad entre sus miembros, aplicar ciertas reglas de justicia no sólo es una tarea inútil, sino contraproducente a causa de la desigualdad existente. La idea de comunidad reemplaza a la idea de justicia (Gargarella, 1999).

La comunidad y su relación con el individuo

Los comunitaristas consideran esencial la historia para definir una comunidad; la historia es su sello de autenticidad: una comunidad *auténtica* puede denominarse *comunidad de memoria*; es decir, aquella que no olvida su pasado, que está constantemente contándose su historia, que tiene su propia narrativa constitutiva en la que los protagonistas forman parte de una tradición fundamental para esta comunidad. La gente que crece en estas *comunidades de memoria* participa en rituales, estéticas y éticas que definen a la comunidad como una manera de vivir; prácticas que podrían denominarse *prácticas de compromiso*, puesto que definen los modelos de lealtad y obligación que mantienen viva a la comunidad (Bellah *et al.*, 1985).

Según Luis Villoro (2003), la comunidad *gemeinschaft* se distingue de la sociedad *gesellschaft* porque en esta última las decisiones de pertenencia son una elección dirigida por intereses particulares. La comunidad en cambio se dirige por el *todo*, pues cada individuo se considera como un elemento perteneciente a una totalidad, de manera que lo que afecta a esta le afecta a él: al buscar su propio bien, busca el bien del todo. La comunidad tiene por fundamento el servicio, no el cálculo del propio beneficio, como en los liberales. Cada quien tiene la obligación de prestar una contribución al bien común, y ese servicio es el signo de la pertenencia a la comunidad. El servicio, nos dice Villoro, puede ser impuesto o elegido. Cuando se

trata de lo primero, la comunidad es opresión; cuando es lo segundo, permite la realización del sí mismo.

Sandel (2000) propone una teoría de la comunidad, en la cual, la comunidad tiene un sentido *fuerte*; es decir, es parte constitutiva de la identidad del yo. Esta teoría de la comunidad, cuyo ámbito incluye tanto al sujeto como al objeto de las motivaciones, es individualista de manera distinta a la convencional y a la postura liberal de Rawls, ya que el sentido de comunidad se manifiesta en los objetivos y valores de los participantes –en la forma de sentimientos fraternales–, pero sería diferente en cuanto a que la comunidad describe no sólo un *sentimiento*, como para los liberales, sino también una manera de auto-comprensión parcialmente constitutiva de la identidad del individuo.

Dentro de esta perspectiva *fuerte* de la comunidad, afirmar que los miembros de una sociedad están limitados por un sentido de comunidad no es que cada uno experimente sentimientos comunitarios, sino que esos miembros conciben su identidad –el sujeto y no sólo el objeto de sus sentimientos y aspiraciones– como definida en cierta medida por la comunidad de la cual forman parte. Como afirma Sandel:

[...] para ellos la comunidad describe no sólo lo que tienen como conciudadanos, sino también lo que son; no una relación que eligen (como en la asociación voluntaria) sino un lazo que descubren; no meramente un atributo sino un componente de su identidad. Por oposición a las concepciones instrumental y sentimental de la comunidad, podemos describir esta perspectiva fuerte como la concepción constitutiva (2000:189).

Sandel define un vocabulario moral de la comunidad que permite establecer diferencias con el vocabulario liberal e individualista de la comunidad: “[...] así, una ‘comunidad’ no siempre puede traducirse, sin una pérdida de significado, como una ‘asociación’, ni un ‘vínculo’ como una ‘relación’; ni ‘compañeros’ como ‘recíprocos’, ni ‘participación’ como ‘cooperación’, ni lo que es ‘común’ como lo que es ‘colectivo’” (2000:190).

Común difiere de *colectivo* –según Sandel– porque este último término implica bienes que antes estuvieron de forma separada y fueron

cedidos a la sociedad como un todo. Y aunque *reciprocidad* implica un principio de intercambio y por lo tanto una pluralidad de agentes, la noción de *compartir* puede sugerir una solidaridad tal, que no necesite involucrar ningún intercambio. Y la característica de la *asociación* y la *cooperación* es que presuponen una pluralidad anterior a aquellos que se reúnen para asociarse o cooperar; la *comunidad* y la *participación* pueden describir una forma de vida en la cual los miembros, para empezar, se encuentren situados conjuntamente y en la que esta calidad de estar juntos consiste no tanto en la relación que han establecido, como en los vínculos que han encontrado (Sandel, 2000).

La postura más firme de los comunitaristas es que el *yo* no es un *yo* vacío ni antecede a sus fines, sino que es un *yo* cuya subjetividad está estrechamente formada y vinculada con su comunidad, con sus grupos de pertenencia; es un *yo* intersubjetivo.

La pregunta *¿quién eres?*, dice Charles Taylor, la respondemos dando nuestro nombre, hablando de nuestras relaciones con otros, nuestro papel social, nuestros compromisos. La persona a quien se le puede hacer esta pregunta es alguien que tiene su propio punto de vista o su papel entre otros que tienen, a su vez, sus puntos de vista y sus papeles: es alguien que puede hablar de sí mismo. Pero para poder responder a esta pregunta, hay que saber dónde se está; saber lo que hay que contestar equivale en parte a saber cuál es nuestra orientación moral (Taylor, 1998).

La libertad para los comunitaristas

La preocupación liberal de que el individuo cuando pertenece a una comunidad pierde su libertad es totalmente opuesta a la libertad de los comunitaristas. Para estos, la búsqueda *interior del sí mismo* y de la identidad personal no es una tarea individual, pues nunca llegamos solos al fondo de nosotros mismos, sino que descubrimos quiénes somos y qué queremos en la vida, cara a cara y junto a otros, pues toda nuestra actividad transcurre en relaciones, grupos, asociaciones y comunidades, ordenadas de acuerdo con estructuras institucionales. La comunidad no renuncia a la identidad personal ni a la libertad

personal, sino que además propone otra vía de autoconocimiento distinta al individualismo liberal: el autoconocimiento por medio de los otros (Bellah *et al.*, 1985; Villoro, 2003).

Para los comunitaristas, la concepción del *yo* del liberalismo es una concepción muy pobre del ser humano. El comunitarismo reconoce la importancia que tiene para cada individuo el conocimiento de los valores propios de su comunidad, valores que las personas no eligen, sino que *descubren*, reconocen mirando hacia las prácticas propias de los grupos a los que pertenecen. La idea liberal de que el *yo antecede a sus fines* lleva implícito que por más intensa que sea mi identificación con un determinado fin, este nunca será visto como algo constitutivo de la persona, y se excluye la posibilidad de que existan ciertos propósitos compartidos con la comunidad que puedan ser vistos como una parte integral del propio ser (Gargarella, 1999).

Críticas al comunitarismo

La principal crítica que se ha realizado al comunitarismo, en términos generales, es que tiene una noción homogénea y no compleja de la identidad y la comunidad. De acuerdo con Thiebaut (1992), a medida que se modernizan las sociedades, se incrementa la complejidad en las estructuras de la identidad cultural. Esto conduce a la complejidad de las maneras en las que una sociedad se interpreta a sí misma hasta el punto de que esta ya no posee un solo lenguaje para su autocomprensión. Esto es lo que subyace al proyecto liberal a diferencia del comunitarista: el reconocimiento de la pluralidad de las creencias y las nociones de *bien* que fuerza a un proceso de abstracción de conceptos para no excluir a nadie.

Al igual que sucede con las colectividades complejas –sociedades y no comunidades– sucede también con los sujetos. Una creciente complejidad en las formas de identidad social supone fuertes demandas al individuo en los procesos de socialización y en las formas de construcción de la identidad personal. Las sociedades internamente complejas han de articularse de forma postradicional, y ello exige formas de identidad moral postconvencionales (Thiebaut, 1992).

Otro segundo problema del comunitarismo que apunta Thiebaut (1992) es el etnocentrismo. El énfasis radicalmente puesto en la particularidad comunitaria provoca muchas veces la prevalencia de los nacionalismos y la construcción de comunidades herméticas y xenofóbicas. Estos dos problemas que plantea Thiebaut se enfrentan a una realidad social que se reconoce más multicultural, y al ser las comunidades más multiculturales a la vez se vuelven más porosas y por tanto más complejas.

La comunidad inacabada: la postura republicana

Antecedentes

La república es una forma de gobierno que, a diferencia de la monarquía, se basa en la igualdad ante la ley y se fundamenta en el poder del pueblo. Roma hereda a las sociedades actuales este modelo de poder: la *res publica*, la cosa pública, la república y junto a esta la *civitas*, que es a la vez derecho de ciudad y de ciudadanía. La *res publica* es el núcleo de los asuntos colectivos y un área de espacio público donde los ciudadanos tienen derecho y obligación de participar (Delgado, 2005).

El republicanismo actual adopta los ideales de la Revolución Francesa: libertad, igualdad y fraternidad. Montesquieu definió la república como una sociedad política autorregulada, cuyo móvil fundamental es la identificación del *bien propio* con el *bien común*, y llamó a esa identificación “virtud cívica”. El ciudadano virtuoso es el que comprende que el bienestar personal depende del bienestar general (Bellah *et al.*, 1989).

De acuerdo con Gargarella (1999), en el núcleo común de las posturas republicanas está la reivindicación de la libertad –la ausencia de dominio, la vida en un Estado libre–. Este es el que va a permitir la grandeza y el crecimiento de la comunidad y sobre todo el que va a posibilitar que los ciudadanos puedan seguir libremente sus propios fines.

Según Zapata (2001), el republicanismo se puede considerar una posición intermedia entre el liberalismo y el comunitarismo. Su

discurso se ubica dentro del liberalismo, pero adopta una posición diferente a este, pues parte de algunos de sus conceptos, aunque vistos desde una óptica comunitarista, como analizaremos más adelante.

La relación comunidad e individuo

El republicanismo enfatiza la pertenencia a la comunidad. La persona está inevitablemente ligada a la colectividad, y esta conexión se expresa por medio de la noción de ciudadanía. Ser ciudadano es cumplir con los deberes propios de la ciudadanía, que es una práctica y no meramente un estatus como en el liberalismo. El cumplimiento de los deberes cívicos implica una adecuada preparación y motivación pues no es una cuestión natural: hay que estar motivados, formados y gozar de oportunidades para ello. La ciudadanía —el vínculo con los miembros de la comunidad política— se ejerce principalmente en el espacio público, el cual, es un espacio donde el individuo tiene la oportunidad de expresarse como agente cívico y ejecutar acciones colectivas mediante el diálogo, la deliberación y la facultad de juicio político. La ciudadanía es un proceso activo pues se puede hablar de una ciudadanía plena cuando se participa de la construcción del interés común (Bárcena, 1997).

Como vemos, republicanos y comunitaristas coinciden en la importancia de la comunidad para la realización personal. Ahora bien, de acuerdo con Gargarella (1999), un primer punto de desencuentro entre estas dos posturas se relaciona con el modo en que tales concepciones se vinculan con la historia y las tradiciones propias de la comunidad: ¿cómo valorar tales tradiciones? ¿hasta qué punto respetarlas? Para el comunitarismo, la mejor guía para la toma de decisiones futuras se encuentra en el pasado: debemos volver nuestra mirada hacia atrás y tratar de encontrar las respuestas que buscamos en las mejores o más asentadas tradiciones de nuestra comunidad. Así, las preguntas pertinentes para un comunitarista son: ¿de dónde vengo?, ¿cuál es la comunidad a la que pertenezco? Sin embargo, el republicanismo no parece comprometido con el pasado pues, si se mira al pasado, es para buscar ejemplos valiosos si es que los hay y

cuestionar los que no lo son de acuerdo con la visión del presente. De esta forma, la pregunta para la comunidad está abierta al futuro: ¿qué tipo de comunidad queremos constituir?, ¿qué es lo que anhelamos, colectivamente, llegar a ser? La respuesta no debe estar atada al pasado si se quiere ejercer la libertad. Por lo tanto podemos decir que republicanismo acepta la idea de que la identidad de las personas está forjada a partir de la comunidad donde se vive, pero esta no debe tener un carácter determinista ni autoritario pues ni las mejores tradiciones, ni siquiera los documentos constitucionales escritos por las generaciones anteriores, deberían preservarse como una autoridad indiscutible después de un tiempo prudente, ya que esto pondría en juego el proceso democrático.

La libertad republicana

Según Zapata (2001), la lógica republicana se basa en dos pilares: *a*) la autonomía colectiva, que parte de la idea de que el ciudadano no puede ser autónomo sin un contexto colectivo también autónomo; *b*) la igualdad como ausencia de relación de dominación, como igualdad de posición y estatus. Estos dos pilares se conectan directamente con su noción de libertad, que a continuación analizaremos.

El liberalismo destaca, al igual que los republicanos, la libertad como valor primordial. Sin embargo, los puntos de partida son distintos según Gargarella (1999), ya que mientras el liberal se pregunta: ¿cómo debe tratar el gobierno a sus ciudadanos?, el republicano se pregunta: ¿de qué modo los ciudadanos pueden alcanzar el autogobierno? La libertad se concibe como consecuencia del autogobierno de la comunidad; esto es, se considera que las personas son libres en la medida en que son miembros de una comunidad que controla su propio destino y participa en las decisiones que gobiernan sus asuntos. Desde la postura republicana, la libertad individual no está en peligro frente a los designios y reglas comunitarias; la libertad individual y la comunidad no son dos procesos que se oponen, sino que la primera necesariamente viene de la segunda: sólo una comunidad libre puede *producir* sujetos libres.

Según Pettit (1999), en la ciencia política han prevalecido dos formas de entender la libertad: la libertad positiva y la libertad negativa. La primera es entendida como autodominio, y la segunda, como ausencia de interferencia por parte de otros. Sin embargo, desde la tradición republicana hay una tercera concepción de la libertad: libertad como no-dominación, y para entenderla hay que definir qué es la dominación.

De acuerdo con Pettit (1999), una relación de dominación es cuando alguien tiene poder sobre otro en la medida en que tiene capacidad para interferir de modo arbitrario en determinadas elecciones que el otro pueda realizar. Interferir de *manera arbitraria* en la vida de los otros implica que no se toman en cuenta los intereses y opiniones de los afectados. Un acto es arbitrario en virtud del control —o la falta de este— que caracteriza a su ejecución, no en virtud de las particulares consecuencias que traiga consigo.

Interferencia y *dominación* han de ser entendidas de manera diferente ya que no son equivalentes. La diferencia radica en que se puede tener dominación sin interferencia y, al revés, interferencia sin dominación. La no-interferencia y la no-dominación son dos ideales diferentes: los que están atraídos por la no-interferencia estiman el hecho de tener opciones para elegir, estén o no dominadas esas opciones, mientras que los que están atraídos por la no-dominación estiman el hecho de tener opciones no dominadas, pero no necesariamente el hecho como tal de tener opciones; así, es mejor tener menos opciones o no tener opción de elección si no existe la dominación. La no-dominación es una forma de poder y representa el control de que disfruta una persona respecto de su propio destino. La no-dominación implica una especie de seguridad o inmunidad frente a interferencias arbitrarias y no la mera ausencia de interferencias, como sostienen los liberales (Pettit, 1999).

La postura republicana puede chocar con la visión comunitarista que se tiene de la comunidad como algo indisociable y como un espacio donde debe prevalecer la *unidad*, pues bajo esta unidad se pueden ocultar relaciones de dominación. De ahí que el ideal republicano sea entender la comunidad como un espacio necesario pero plural y en constante construcción.

Para cerrar este apartado podemos destacar que la postura republicana concibe al individuo como parte de su comunidad política, moral, de memoria y de sentido, pero también lleva a plantearnos el reto de construir *lo común* sin anular las diferencias y favorecer el disenso como el ejercicio de la libertad.

La comunidad horizontal: la postura anarquista

Antecedentes

Anarquismo —y *anarquía*— es una palabra a la que se le asocian significados generalmente negativos como el desorden o el terror, dado su origen etimológico que deriva del griego y que significa “sin gobierno” (Cuevas, 2003).

De acuerdo con Paniagua, “anarquismo es tan sólo un término genérico en el que cabe incluir una serie de interpretaciones de la realidad que tienen como base común aspirar a una organización de la sociedad donde el Estado como forma de organización política no exista” (1982:13).

Esta afirmación también puede ser común a otros grupos, como los liberales radicales, sólo que el matiz en el anarquismo es que la desaparición del Estado no es algo remoto, sino inmediato al hecho revolucionario. Por ello, más allá de esto, nos dice Paniagua (1982), es difícil aportar más elementos identificatorios dada la diversidad de posturas dentro del anarquismo, y lo más apropiado sería hablar de *anarquismos*.

Schmidt y van der Welt (2009) aportan cuatro elementos comunes al anarquismo: *a)* la oposición a las jerarquías en la sociedad; *b)* la oposición al capitalismo; *c)* la oposición al Estado, y *d)* el rechazo al socialismo de Estado. Cuevas (2003), además de estar de acuerdo con lo anterior, agrega la idea de la libertad como eje organizador del pensamiento anarquista. De ahí que también se le conozca como pensamiento *libertario*.

Mediante de una revisión de distintos textos y autores (Woodcock, 1963; Horowitz, 1964; Maximoff, 1978; Schmidt y van der

Welt, 2009), podemos identificar dos formas de interpretar la tradición anarquista:

- 1) La primera la entiende como una fuerza innata en las sociedades humanas, y por lo cual aparece en distintos momentos y lugares de la historia. Esta interpretación reclama para el panteón anarquista muy diversas figuras y movimientos de la historia desde la antigüedad. Tiene el merito de subrayar las tendencias libertarias en diferentes momentos históricos y fuera de occidente. Kropotkin tenía esta visión y también se encuentra en Woodcock (1963).
- 2) Una segunda interpretación más estrecha pero precisa es la de entender el anarquismo como un movimiento revolucionario de occidente —aunque se expande a otras partes del mundo—, surgido a mediados del siglo XIX. El anarquismo se entiende como producto de la modernidad y como una corriente del socialismo en oposición al capitalismo. Se distingue entonces entre el anarquismo y otros movimientos revolucionarios. Esta visión es sostenida muy rigurosamente por los sudafricanos Schmidt y van der Welt (2009).

De acuerdo con lo anterior, los autores y personajes que se pueden considerar *anarquistas* dependerán de a cuál de las dos interpretaciones nos adhiramos. Los seguidores de la primera interpretación consideran como parte de la tradición anarquista a Godwin, Stirner, Proudhon, Tucker y Tolstoi, además de Bakunin y Kropotkin. Para los seguidores de la segunda interpretación, sólo los dos últimos serían anarquistas en tanto que Proudhon sería un precursor.

En este apartado nos centraremos principalmente en la corriente *anarquista social*: la que entiende el socialismo de una manera libertaria.

La comunidad anarquista

Para Michael Taylor (1982) es la comunidad, pequeña y estable, el modelo de vida en el cual se puede establecer la libertad individual y la igualdad en las condiciones de vida. Sin embargo, los detractores del anarquismo señalan que aunque esto fuera posible, estas comu-

nidades desaparecerían por la falta del Estado: el organismo que gestiona la ley y el orden. Ante estos señalamientos, los anarquistas han buscado ejemplos en la historia de la humanidad para argumentar que por milenios han existido comunidades sin Estado y con relaciones igualitarias, y que, muy al contrario de lo que suponen sus críticos, el final o declive de estas comunidades anarquistas y sus formas de vida ha sido cuando se ha instaurado el Estado para regirlas.

La defensa de la comunidad, pequeña y estable, no se sostiene desde una idea romántica de la vida en la que no existe el conflicto y reina la armonía, sino que se sostiene porque se considera que la comunidad es necesaria si se quiere vivir sin el Estado. Si partimos de la definición de Max Weber, el Estado es un grupo de personas que reclama el monopolio legítimo del uso de la fuerza en un territorio. Sin embargo, Michael Taylor (1982) critica a Weber, ya que considera que esta desición no es suficiente, pues se necesita, además, que el grupo cuente con los medios para el ejercicio de la fuerza, y el grupo no sólo debe concentrar la fuerza, sino decidir quién más puede tenerla y en qué momentos utilizarla. En una comunidad anarquista, la fuerza no está concentrada en un grupo de personas, sino distribuida entre todos los miembros de la comunidad, o bien, como puede suceder en algunas comunidades, la fuerza puede estar concentrada en un grupo, pero este no tiene los medios para influir en las decisiones colectivas. De acuerdo con estas observaciones, Taylor señala que si bien en todas las comunidades existen formas de mantener el orden social, no sucede lo mismo en las sociedades con Estado que en las que mantienen el orden por otros medios.⁶ No debemos olvidar que una comunidad anarquista, al no tener o creer en el Estado, busca y ejerce la autonomía y la autogestión.

Otra condición importante según este mismo autor para definir una comunidad anarquista es que no exista la división del trabajo político o la especialización política. Por *especialización política* entendemos la progresiva exclusión de gran parte de la población

⁶ Para ejemplificarlo, el autor hace una comparación del uso del coche o la bicicleta. Los dos tienen la misma función, pero la bicicleta es termodinámicamente más eficiente que el coche y menos peligrosa para la gente y la naturaleza.

del ámbito de la política. Para que una comunidad sea anarquista, se requiere de una participación igualitaria en todas las actividades que se desarrollan en dicha comunidad y que no se jerarquicen estas actividades, ya que todas son importantes para la supervivencia de la comunidad. Para Michael Taylor, tanto la ausencia de la concentración de la fuerza como la ausencia de la especialización política son dos condiciones necesarias para una *comunidad anarquista ideal*.

Finalmente, debemos señalar que, en una comunidad anarquista, la solidaridad o el apoyo mutuo son las formas de relación social que prevalecen frente al individualismo y la competencia. El ruso Piotr Kropotkin, en su libro, *El apoyo mutuo* (2009), plantea que la solidaridad y el esfuerzo colectivo son el auténtico motor de la historia y la vida, y la clave para que una sociedad sobreviva, y no la lucha individual por la subsistencia como plantearía el darwinismo (Kropotkin, citado por Cuevas, 2003).

La libertad anarquista

Sin duda, uno de los ejes fundamentales del anarquismo es el principio de libertad. De esta forma, el anarquismo coincide con el republicanismo en que la libertad es central. Sin embargo, el anarquista cuestionará al republicano su firme creencia en el Estado como una institución que permite la libertad de sus ciudadanos. Al mismo tiempo, coincide con el liberalismo en defender la libertad individual, pero niega que exista una contradicción entre libertad individual y comunidad.

La originalidad de la idea de libertad del anarquismo radica en que esta es el bien máximo que no puede estar condicionado a ninguna situación restrictiva. La libertad es la condición esencial del ser humano y, por tanto, la finalidad del anarquismo es la liberación humana (Cuevas, 2003).

La libertad individual sólo puede existir y ser ejercida dentro de la colectividad o comunidad; es la desigualdad y la jerarquización de la sociedad lo que impide la libertad, mas no la comunidad en sí misma:

[...] genuine individual freedom and individuality could only exist in a free society. The anarchists did not therefore identify freedom with the right of everybody to do exactly what one pleased but with a social order in which collective effort and responsibilities – that is to say, obligations– would provide the material basis and social nexus in which individual freedom could exist [...] the aim of anarchism: not misanthropic bourgeois individualism but a deep love of freedom, understood as a social product, a deep respect for human rights, a profound celebration of humankind and its potential, and a commitment to a form of society where a “true individuality” was irrevocably linked to “the highest communist sociability” (Schmidt y van der Welt, 2009:48).⁷

Así la libertad es entendida en un marco de igualdad y la liberación de las clases oprimidas no debe pasar por la opresión y explotación de otros grupos. Según Cuevas, el principio de libertad en correlación con la igualdad y la solidaridad se resume en la famosa frase de Bakunin: “no seré verdaderamente libre hasta que todos los hombres y mujeres que me rodean sean también libres. La libertad del otro, lejos de suponer una limitación para mi libertad, es una condición para su realización” (Cuevas, 2003:23).

Para el anarquismo, la libertad no es sólo la finalidad futura de la lucha, sino también la principal característica de la estrategia: la libertad no puede postergarse bajo ningún pretexto, pues a la libertad sólo se llega practicando la libertad. Esta forma de entender la libertad –como práctica que no debe posponerse– le hará oponerse férreamente a la ideología marxista que admite la transitoriedad de medidas para alcanzar la libertad (Cuevas, 2003).

⁷ “[...] la genuina libertad individual y la individualidad sólo pueden existir en una sociedad libre. Los anarquistas no identifican la libertad con el derecho a que cada quien haga lo que le plazca, sino con un orden social colectivo en el que el esfuerzo colectivo y las responsabilidades –las obligaciones– deben proveer las bases materiales y los nexos sociales en los que la libertad puede existir [...] el objetivo del anarquismo no es el individualismo misantrópico y burgués, sino un profundo amor a la libertad, entendida como un producto social, un profundo respeto por los derechos humanos, una celebración profunda de la humanidad y su potencialidad y el compromiso con una forma de sociedad en la que una ‘verdadera individualidad’ sea irrevocablemente vinculada con la ‘más alta sociabilidad comunista’” (Schmidt y van der Welt, 2009:48).

A manera de cierre

Generalmente se considera que la filosofía —y la filosofía política— es parte del *mundo teórico* sin relación alguna con el *mundo práctico*. Nada más equivocado. Los conceptos aquí expuestos y sus marcos ideológicos son una aportación para la reflexión, pero sobre todo para la *acción*. Cada una de estas ideologías o filosofías políticas nos aporta herramientas no sólo para pensar los grandes problemas teóricos, políticos y éticos de nuestras sociedades actuales, sino sobre todo para pensar los problemas cotidianos que nos encontramos diariamente a la vuelta de la esquina y con el vecino de enfrente.

Deconstruir la triada *comunidad/individuo/libertad* desde estas cuatro posturas es un ejercicio para descifrar el pensamiento (pos) moderno en el que estamos inmersas las personas y que vivimos en distintas geografías. Ágnes Heller y Ferenc Fehér (1994) señalan que la gran narrativa individualismo-comunitarismo ha estado durante mucho tiempo entre nosotros; tanto, que nos hemos acostumbrado a ella y nos es difícil romper con su psicología binaria de oposición. Estos dos discípulos de Lukács nos advierten que detener el péndulo en alguno de los extremos sería equivalente a la paralización de la modernidad, lo que para ellos es vivir bajo los totalitarismos sean de corte colectivista o individualista. No obstante, mientras el vaivén del péndulo se mantenga en movimiento entre los extremos hipotéticos, *Gesellschaft* y *Gemeinschaft*, la modernidad continuará con sus aportes y sus contradicciones. Para ellos esta gran narrativa *individuo-comunidad* no tiene soluciones finales, sino sólo el vaivén del péndulo.

Finalmente, reconozco que esta triada comunidad/individuo/libertad pudo haber sido analizada además desde otras corrientes ideológicas, como el comunismo, el marxismo, la cosmovisión de los pueblos indígenas o el zapatismo en Chiapas, pero por razones de espacio no fue posible. Reconozco también haber sido injusta con autores y posturas al resumirlas y acotarlas en muchos de sus aspectos complejos, que bien darían para otro artículo o un libro. Como señalé al inicio de este ensayo, el texto es una introducción para aquellas personas que gusten de hacer una reflexión constante de su práctica social o ejercicio profesional por el placer de hacerlo, pero también

para buscar salidas a las problemáticas que nos oprimen y aquejan constantemente.

Bibliografía

- Bárcena, Fernando (1997), *El oficio de la ciudadanía. Introducción a la educación política*, Paidós, Barcelona.
- Bauman, Zygmunt (2001), *La sociedad individualizada*, Cátedra, Madrid.
- ____ (2003), *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI, Madrid.
- Bellah, Robert *et al.* (1985), *Hábitos del corazón*, Alianza Universidad, Madrid.
- Blackshaw, Tony (2010), *Key Concepts in Community Studies*, SAGE, Londres.
- Cohen, Anthony (1985), *The Symbolic Construction of Community*, Routledge, Londres.
- Cuevas, José (2003), *Anarquismo y educación. La propuesta sociopolítica de la pedagogía libertaria*, Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo, Madrid.
- Delgado, Cora (2005), *Educación y ciudadanía. Nuevos retos del museo*, Universidad Simón Bolívar, Caracas.
- Etzioni, Amitai (1995), “Nosaltres els Comunitaristes”, en Abdulhasib Castiñeira (ed.), *Comunitat i Nació*, Temes Contemporanis, Barcelona.
- Flores, Georgina (2004), “Entre el sentimiento de comunidad y el yo comunitario”, en Alipio Sánchez, Alba Zambrano y María Palacín (eds.), *Psicología comunitaria europea: comunidad, poder, ética y valores*, Universidad de Barcelona, Barcelona, pp. 209-217.
- Gargarella, Roberto (1999), *Las teorías de la justicia después de Rawls: un breve manual de filosofía política*, Paidós, Barcelona.
- Heller, Ágnes (1989), *Políticas de la posmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, Península, Barcelona.
- ____ y Ferenc Fehér (1994), *El péndulo de la modernidad. Una lectura moderna después de la caída del comunismo*, Península, Barcelona.

- Horowitz, Irving (1964), *Los anarquistas. 1. La teoría*, Alianza, Madrid.
- Kropotkin, Peter (2009), *Mutual Aid. A Factor of Evolution*, Freedom Press, Londres [1902].
- Kymlicka, Will (1996), *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona.
- Marková, Ivana (1997), "The Individual and the Community: A Post-Community Perspective", *Journal of Community and Applied Social Psychology*, vol. 7, pp. 3-17.
- Maximoff, G. (comp.) (1978), *Mijail Bakunin. Escritos de filosofía política*, Alianza, Madrid.
- Mulhall, Stephen y Adam Swift (1996), *El individuo frente a la comunidad*, Temas de Hoy, Madrid.
- Paniagua, Xavier (1982), *La sociedad libertaria. Agrarismo e industrialización en el anarquismo español, 1930-1939*, Crítica, Barcelona.
- Pateman, Carole (1990), "Feminismo y democracia", *Debate Feminista*, vol. 1, marzo, México.
- Pettit, Philip (1999), *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Paidós, Barcelona.
- Rendón, José (2003), *La comunalidad. Modo de vida de los pueblos indios*, Conaculta, México.
- Sandel, Michael (2000), *El liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa, Barcelona.
- Sanguinetti, Yolanda (1980), *La investigación participativa en procesos de desarrollo en América Latina*, tesis de maestría, UNAM, México.
- Schmidt, Michael y Lucien van der Walt (2009), *Black Flame. The Revolutionary Class Politics of Anarchism and Syndicalism*, AK Press, Reino Unido.
- Taylor, Charles (1998), *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona.
- Taylor, Michael (1982), *Community, Anarchy and Liberty*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Thiebaut, Carlos (1992), *Los límites de la comunidad*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Touraine, Alain (1997), *¿Podremos vivir juntos?*, Fondo de Cultura Económica, México.

- Vargas, Gabriela (2004), “La asociación efímera. Repensando el concepto de comunidad desde la literatura *cyberpunk*”, *Cuadernos de Bioética 11*, Sección Doctrina, <<http://www.bioetica.org/>>.
- Villoro, Luis (2003), *De la libertad a la comunidad*, Fondo de Cultura Económica, ITESM, México.
- Woodcock, George (1963), *Anarchism*, Penguin, Harmondsworth.
- Zapata, Ricard (2001), *Ciudadanía, democracia y pluralismo cultural: hacia un nuevo contrato social*, Anthropos, Barcelona.