

La comunidad para los comunitaristas: A. MacIntyre y C. Taylor

Community for Communitarians:
 A. MacIntyre and C. Taylor

Comunidade pros comunitaristas:
 A. MacIntyre e C. Taylor

Cómo citar este artículo en APA:

Saiz, M. (2015). La comunidad para los comunitaristas: A. MacIntyre y C. Taylor. *Analecta política*, 5(9), 305-330.

Recibido:
 15 de abril de 2015
Aprobado:
 3 de junio de 2015

MAURO JAVIER SAIZ

Licenciado en Ciencias Políticas por la Pontificia Universidad Católica Argentina y candidato a Doctor en Ciencias Políticas por la misma Universidad. Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Se desempeña como docente en la Universidad Católica Argentina y en la Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires-Argentina. Correo electrónico: maurojsaiz@gmail.com / <http://orcid.org/0000-0002-8297-2852>. Dirección postal: Gascón 1682 4º B / Código postal C1414DWB / Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.



Resumen

Por la renovada centralidad de la palabra “comunidad” en el vocabulario político teórico y práctico, el presente artículo realiza una aproximación al uso que de dicho concepto hace la corriente filosófica comunitarista, una de las protagonistas de este renovado interés por la comunidad. Para ello, parte de la carga semántica que le atribúan la tradición romántica del siglo XIX y las ciencias sociales de fines de aquel siglo y principios del XX. Luego, rastrea el sentido del término en la obra de dos exponentes del comunitarismo: MacIntyre y Taylor y se identifican las similitudes y diferencias entre su uso del vocablo y la citada concepción clásica. Este análisis permite reconocer la herencia, muchas veces no explícita, del significado de la comunidad, así como su resignificación en la filosofía política contemporánea.

Palabras clave:

Comunidad, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, comunitarismo, teoría normativa.

Abstract

Given the renewed centrality of the word ‘community’ in the political vocabulary – both theoretical and practical–, this paper aims to articulate an approximation to the use that the communitarian philosophical tradition makes of that concept. To do so, it starts with the semantic conception given by the Romantic tradition of the nineteenth century and, the social sciences of the late nineteenth and early twentieth century. After that, the text follows the meaning of the term in the work of Alasdair MacIntyre and Charles Taylor, identifying similarities and differences between their usage of the word and the classic aforementioned conception. This analysis allows to recognize the –often, not explicit– inheritance of the meaning of the community, as well as its resignification in contemporary political philosophy.

Key words:

Community, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, communitarianism, normative theory.

Resumo

Pela renovada centralidade da palavra “comunidade” no vocabulário político teórico e prático, o presente artigo realiza uma aproximação ao uso que de tal conceito faz a corrente filosófica comunitarista, uma das protagonistas deste renovado interesse pela comunidade. Para isso, parte da carga semântica que foi lhe foi atribuída pela tradição



romântica do século XIX e as ciências sociais do fim daquele século e começos do século XX. Depois, rastreia o sentido do termo na obra dos expoentes do comunitarismo: Alasdair MacIntyre e Charles Taylor e são identificadas semelhanças e diferenças entre seu uso do vocábulo e a citada concepção clássica. Esta análise permite reconhecer a herança, muitas vezes não explícita, do significado da comunidade, assim como sua ressignificação na filosofia política contemporânea.

Palavras-chave:

Comunidade, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, comunitarismo, teoria normativa.

Introducción

La palabra comunidad atraviesa, desde hace al menos tres décadas, una etapa de renovada presencia en el vocabulario político, tanto práctico como académico o teórico. Sin embargo, en este resurgir de la comunidad, ésta se ha visto resignificada desde más de una posición y ya no expresa lo mismo que en otro momento. Quizás pueda decirse, incluso, que ya no se utiliza el vocablo en un único sentido en absoluto. Uno de los campos en el que el retorno de lo comunitario se ha hecho evidente es el de la filosofía política y moral, donde la corriente llamada –precisamente– comunitarista ha logrado un gran impacto en el mundo académico anglosajón a partir de su crítica y subsecuente debate con el liberalismo predominante.

El comunitarismo dista de configurar un *corpus* teórico unificado, tratándose más bien de pensadores independientes con algunos puntos de coincidencia, pero también marcadas diferencias. En este contexto, cabe preguntarse: ¿qué dicen (algunos de) los comunitaristas cuando hablan de comunidad? ¿En qué medida siguen refiriéndose a la misma noción desarrollada a fines del siglo XIX y que tan fuerte impronta dejara en los orígenes de la sociología y otras ciencias sociales? ¿Es posible delinear una definición o caracterización novedosa del concepto? Para responder a este interrogante, en el presente trabajo se abordará la obra de dos pensadores que habitualmente han sido considerados entre los principales exponentes comunitaristas: MacIntyre y Taylor, con el objeto de rastrear en su producción intelectual el uso del término comunidad, así como las notas, no siempre explícitas, que ésta presentaría en el marco general de sus respectivas propuestas teóricas.

Antes de enfrentar la tarea planteada, se hace menester repasar someramente la historia conceptual de la comunidad, prestando especial atención al significado que la misma llega a cobrar para los filósofos románticos y, en parte a través de ellos, para los padres fundadores de la sociología, así como de otras ciencias sociales apoyadas en los mismos presupuestos y sujetos a la misma influencia filosófica y lingüística. Esto permitirá constatar luego, hasta qué punto el uso que los autores analizados hacen del término responde todavía a esa herencia intelectual, o bien se aparta de ella para darle un carácter distintivo.

En un trabajo, Honneth (1999) reconstruye la historia del concepto desde sus orígenes en la *koinonía* griega de Aristóteles, pasando por la *communitas* medieval hasta llegar a las más complejas distinciones modernas. Bien entrado el siglo XIX el uso de “comunidad” era todavía intercambiable con el de “sociedad”, sin

mayores distinciones. Será el movimiento del Romanticismo el que, crítico de la sociedad burguesa, capitalista, utilitaria, juridizada y artificial, llenará al término comunidad de una carga emotiva nostálgica, que remite a un pasado de relaciones interpersonales sentimentalmente intensas, solidarias, naturales y prerracionales. Los teóricos sociales de fines de siglo, aquellos que habrían de ser los fundadores de la naciente ciencia sociológica, se apoyarán fuertemente en el término a la hora de conceptualizar el objeto de estudio de la nueva disciplina.

El caso más emblemático, en lo atinente al tema de la comunidad es, indudablemente, el de Tönnies, quien instalará definitivamente la oposición conceptual entre comunidad y sociedad en su libro homónimo de 1887. Más allá de las discusiones en torno a la interpretación de la teoría de este autor como una filosofía de la historia, o bien como categorías empíricas, el hecho es que a partir de su obra las dos nociones quedaron diferenciadas y en permanente tensión. Concretamente, según surge de la mencionada obra:

Debe denominarse «comunidad» a aquella forma de socialización en la que los sujetos, en razón de su procedencia común, proximidad local o convicciones axiológicas compartidas, han logrado un grado tal de consenso implícito que llegan a sintonizar en los criterios de apreciación; mientras que con «sociedad» se alude a aquellas esferas de socialización en donde los sujetos concuerdan en consideraciones racionales ajustadas a fines, con el objeto de obtener la recíproca maximización del provecho individual. (Honneth, 1999, p. 10)

Tanto en la tradición romántica como en la dicotomía tönnesiana, la comunidad remite a agrupaciones sociales pasadas, que han desaparecido o se han visto profundamente erosionadas con el advenimiento de la Modernidad y las transformaciones sociales, políticas, económicas y culturales que ella conllevó, esto es, en términos weberianos, por el proceso de racionalización. De ahí que otro estudioso llegue a afirmar que: “el discurso moderno de la comunidad se ha visto dominado por el tema de la pérdida” (Delanty, 2010, p. 7), proposición que hace extensiva no sólo a Tönnies, sino también a otros sociólogos centrales, como Weber y, después, Nisbet.

En todos estos casos, los términos de comunidad y sociedad no son utilizados exclusivamente bajo las premisas de un lenguaje científico aséptico, sino que se encuentran inevitablemente cargadas semánticamente. Tampoco se limita esta herencia filosófica a la connotación valorativa que se atribuye a cada uno de los elementos del par; la propia dicotomía funciona en una lógica metafísica, en la

que el polo comunidad se ve asociado con los caracteres de natural, verdadero, propio, originario y constantemente reaparece esta “estructuración jerárquica y normativa de los opuestos” (Alvaro, 2010, p. 14).

Ahora bien, si esta es la imagen que se despliega a la hora del nacimiento de las ciencias sociales modernas y las marca, ella tampoco deja de afectar intensamente el lenguaje filosófico en el que, como se dijo, se inspira (aunque no lo reconozca) y con el que mantiene todavía una conflictiva interrelación. A pesar de que el uso político que históricamente se hizo del concepto de comunidad, especialmente por parte del régimen nacionalsocialista alemán, llevó a un tácito rechazo y un abandono del concepto en la segunda mitad del siglo XX, su recuperación en distintos ámbitos implicó además, como ya se dijo, una resignificación. Especialmente en el mundo anglosajón, su evolución siguió un derrotero distinto, sin transitar las mismas vicisitudes históricas. Abrevando en la tradición, así demarcada, aparece el comunitarismo.

Entonces, ¿qué sucede hoy en el campo de la filosofía moral? En las siguientes secciones se tratarán, sucesivamente, los trabajos de MacIntyre y de Taylor. Se buscará cubrir el conjunto de la obra de dichos pensadores, con miras a identificar las notas principales que cada uno atribuye a la comunidad. Finalmente, en las conclusiones, se retomará el análisis de las similitudes y diferencias que esas caracterizaciones presenten respecto de la imagen moderna descrita.

La comunidad y la tradición en MacIntyre

La comunidad goza de un protagonismo indiscutible en la obra de MacIntyre. Este pensador escocés es una de las principales figuras tanto de la corriente comunitarista como de la ética de las virtudes que, en los últimos años, ha ganado una posición relevante en el campo de la filosofía moral. Resulta normal ver en sus escritos un uso extensivo del término “comunidad”, el cual no falta en ninguno de sus trabajos más extensos y de mayor repercusión. Sin embargo, con dicho vocablo no se refiere siempre a un único e idéntico objeto. Se vuelve necesario rastrear el significado de la comunidad para MacIntyre a través del lugar que ocupa en su teoría.

Las primeras menciones aparecen ya en algunos escritos tempranos en materia de epistemología en los que defiende la autonomía de las ciencias sociales respecto de la pretensión de universalidad del método propio de las ciencias naturales y

señala que toda acción humana sólo puede interpretarse en la medida en la que se reconozca que las intenciones del agente son siempre lógicamente inseparables de sus creencias (respecto de sí, de su acción y de los demás). Así, una cierta “comunidad de creencias compartidas” es un prerrequisito para que quien actúa, y los demás, entiendan las acciones bajo la misma luz (MacIntyre, 1973, p. 325).

Con todo, este primer sentido de la comunidad –que se podría llamar débil, se ve reforzado y expandido en su trabajo más destacado, *Tras la Virtud*. Allí ataca lo que él percibe como el modo predominante de estudiar filosofía moral hoy¹. En la famosa apertura del primer capítulo describe metafóricamente la situación como aquella que puede darse luego de una catástrofe, tras la cual sólo se cuenta con términos aislados y fragmentos de teoría y desconoce su sentido y lugar originario en un cuerpo sistemático. Del mismo modo, dirá, la discusión moral contemporánea se nutre de conceptos y principios remanentes de tradiciones de pensamiento complejas, que han perdido su sentido primero, por lo que cada uno les atribuye un significado diferente y se estanca el debate.

Esta exposición se apoya en la narración histórica del surgimiento y desarrollo de algunas de las corrientes filosóficas –antiguas, medievales y modernas– que a los ojos de MacIntyre marcaron estos dos momentos: antes y después del quiebre ocasionado por la Modernidad. ¿Y qué papel juega la comunidad en el marco de dicha presentación? Una de las afirmaciones fundamentales del autor es que la moral no existe nunca en abstracto, ahistóricamente, sino que siempre se encarna en prácticas sociales apoyadas sobre significados, creencias y principios compartidos y, a través de esas prácticas concretas, se adquieren y desarrollan las virtudes. En esta línea, cada una de las tradiciones morales que reconstruye se dio en el contexto de una realidad social históricamente situada. Especial relevancia cobra la filosofía aristotélica, tanto porque es una de las primeras en articular la relación inmediata entre virtud y comunidad, cuanto porque es de ella que este autor deriva sus propias posiciones². Cuando se refiere a la citada incrustación de las virtudes en las prácticas comunitarias, dice:

1 Se trata de la enunciación más conocida de una crítica que no es nueva, sino que ya había expresado antes en trabajos menores (MacIntyre, 1979).

2 En efecto, aunque con el rótulo de comunidad, recoge unidades de diverso origen y extensión, aquella de la que él abstrae los rasgos principales para su propia definición es la *polis* griega clásica: “Por lo tanto, el primer hecho que se impone es la diferencia que se produce en la concepción de las virtudes cuando la comunidad moral primaria ya no es el grupo de parentesco, sino la ciudad-estado, y no sólo la ciudad-estado en general, sino la democracia ateniense en particular” (MacIntyre, 2004, p. 177).

Esta interrelación de las virtudes explica por qué no nos suministran un número de criterios definidos con que juzgar la bondad de un individuo en particular, sino más bien una medida compleja. La aplicación de esa medida en una comunidad cuyo fin compartido es la realización del bien humano presupone por descontado un margen amplio de acuerdo en esa comunidad acerca de los bienes y de las virtudes, y este acuerdo hace posible la clase de vínculo entre los ciudadanos que, según Aristóteles, constituye una polis. Ese vínculo es el vínculo de la amistad, y la amistad es ella misma una virtud. El tipo de amistad que contempla Aristóteles es el que conlleva una idea común del bien y su persecución. Este compartir es esencial y primario para la constitución de cualquier forma de comunidad, se trate de una estirpe o de una ciudad. (MacIntyre, 2004, p. 207)

De lo dicho se sigue que la comunidad, en la concepción de MacIntyre, es aquel grupo de personas orientado hacia la persecución de un bien común y cuyas prácticas, consecuentemente, están inspiradas por –y permiten la adquisición de– las virtudes o excelencias necesarias para la obtención de dicho bien. La amistad, en sentido aristotélico, podría, en su traducción contemporánea, ser asimilada a lazos relativamente intensos, no necesariamente de amor, pero sí de reconocimiento mutuo en la pertenencia común y de cierto grado de solidaridad o afinidad entre miembros frente a lo extranjero.

Una definición como la que antecede presenta varias semejanzas con la noción decimonónica de la comunidad descrita anteriormente. En ambos casos es posible hablar de compromisos más fuertes, que exigen un involucramiento más pleno de la persona en el grupo. Coinciden también en reconocer lazos afectivos de algún tipo entre los miembros, antes que meras relaciones utilitarias. Otro rasgo compartido es que la identidad del miembro se construye, en buena medida, en función de la comunidad. En la visión romántica este elemento puede deducirse del carácter auténtico, natural o verdadero de la comunidad frente a la artificialidad de la sociedad. Para este pensador aparece la adopción de una perspectiva narrativa de la vida humana, donde la identidad personal se compone de un número de papeles o personajes superpuestos. Los mismos vendrían dados por los puntos de inserción en diferentes comunidades³, tal como se aprecia en el siguiente pasaje:

Por tanto, en buena parte de los mundos antiguo y medieval, así como en muchas otras sociedades premodernas, el individuo se identifica y constituye en sus pape-

3 Como se expresa más adelante, en la visión de MacIntyre coexisten numerosas comunidades de diverso orden. La política es, en lenguaje aristotélico, “la más perfecta”, pero no la única.

les y, a través de ellos, papeles que ligan al individuo a las comunidades y mediante los cuales, sin que quepa otro camino, deben alcanzarse los bienes específicamente humanos; yo me enfrento al mundo como miembro de esta familia, de esta estirpe, esta clase, esta tribu, esta ciudad, esta nación, este reino. No hay «yo» fuera de todo eso. (MacIntyre, 2004, p. 228)

Y en otro lugar:

He nacido con un pasado, e intentar desgajarme de ese pasado a la manera individualista es deformar mis relaciones presentes. La posesión de una identidad histórica y la posesión de una identidad social coinciden. Tengamos presente que la rebelión contra mi identidad es siempre un modo posible de expresarla. (MacIntyre, 2004, p. 291)

Ahora bien, la imagen moderna de la comunidad se desarrolla en necesaria oposición a la de sociedad y ambas constituyen un binomio conceptual. ¿Cuál es entonces la relación entre la comunidad que el filósofo escocés evoca, por un lado, y la sociedad, por otro? En varios pasajes se hace evidente que, en lo que se refiere al mundo pre-moderno, estos términos pueden llegar a utilizarse en ocasiones de manera intercambiable. Es el advenimiento de la Modernidad el que altera esta sinonimia y distingue las realidades a las que se refieren. Luego del quiebre, la sociedad deja de ser una comunidad en sentido propio⁴. La diferencia radica en que el bien perseguido por las comunidades es integral, abarca a la persona en cuanto ser humano, mientras que la sociedad moderna sólo es capaz de proveer bienes instrumentales, servir a fines particulares. En palabras del autor:

En la visión medieval, como en la antigua, no hay lugar para la distinción liberal moderna entre derecho y moral, y no lo hay por lo que el reino medieval comparte con la polis, tal como Aristóteles la concibió. Ambas son comunidades donde los hombres reunidos buscan el bien humano y no sólo, como el Estado liberal moderno piensa de sí mismo, proporcionar el terreno donde cada individuo busque su propio bien privado. (MacIntyre, 2004, p. 228)

Esto es lo que se ha perdido en la Edad Moderna y, por supuesto, la transformación social se corresponde con una teorización moral en términos individualistas por parte de los autores del siglo XVII y XVIII. Se sigue que las comunidades

4 En la época de Hume, por ejemplo, ya se puede hallar "...una sociedad donde ya no existe un concepto compartido de bien de la comunidad definido como bien para el hombre" (MacIntyre, 2004, p. 304).

subsistentes en la actualidad no serán políticas, o bien, no serán comunidades propiamente dichas:

Esta noción de comunidad política como proyecto común es ajena al moderno mundo liberal e individualista. Así pensamos a veces de las escuelas, hospitales u organizaciones filantrópicas; pero no tenemos ningún concepto de esa forma de comunidad interesada, como dice Aristóteles estar interesada la polis, por la vida como un todo, no por este o aquel bien, sino por el bien del hombre en tanto que tal. No es de maravillar que la amistad haya sido relegada a la vida privada y por ello debilitada en comparación con lo que alguna vez significó. (MacIntyre, 2004, p. 208)

Aquí parece confundirse la noción básica de comunidad con la de comunidad política. Independientemente de que MacIntyre muestre un interés superior por esta última, existen otras comunidades, menores y con otros fines específicos. Entre ellas se cuentan, por ejemplo, “la familia, el vecindario, la ciudad y la tribu” (MacIntyre, 2004, p. 291). Aunque sus objetivos no se extiendan hasta la plenitud humana, como sí lo hacía la polis, se mantienen constantes sus demás características, incluida la persecución de un bien concebido como común (por oposición a una agregación individual de intereses particulares). Este es un punto en el que el realismo moral aristotélico-tomista del autor hace sentir su peso: las virtudes implícitas en las prácticas de la comunidad serán tales en la medida en que permitan alcanzar bienes que susceptibles de ser considerados bienes del hombre, independientemente de las preferencias individuales.

Las comunidades tal como pueden encontrarse hoy en día no son las *poleis* de antaño. Además de las mencionadas más arriba, MacIntyre hace referencia a comunidades religiosas (MacIntyre, 2004, p. 330), de inmigrantes de una misma nacionalidad, lingüísticas (MacIntyre, 1985). Pero si se observan otras de sus obras más relevantes, como son *Whose Justice? Which Rationality?* y *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, salta a la vista un concepto novedoso, que complejiza en buena medida lo dicho hasta el momento: la comunidad de investigación racional.

No se trata de negar el sentido sociológico, concreto, históricamente situado de la comunidad tal como viene siendo expuesta. Continúan siendo recurrentes las referencias a la comunidad en la que se enraízan las corrientes filosóficas estudiadas: la polis griega del aristotelismo, los reinos y los monasterios medievales del agustinismo, la sociedad crecientemente comercial que ya amenaza con disolver los sentidos y valores comunitarios en la Ilustración escocesa (MacIntyre, 1988). Se introduce, ahora, una dimensión nueva o, más exactamente, un énfasis

distinto en aspectos ya presentes anteriormente. Aquello que se busca resaltar es que, dado que toda comunidad se apoya en una concepción compartida del bien y de los valores necesarios para conseguirlo, y que estos significados comunes se articulan en alguna tradición filosófico-moral definida, en cada comunidad se conservan los recursos teóricos que posibilitan dicha comprensión común de sí mismos y de la vida humana en general.

Esto no implica que todos los miembros particulares de la comunidad posean un conocimiento erudito de la tradición filosófica que informa sus prácticas cotidianas. Pero todos cuentan, al menos, con un modo particular de razonamiento práctico que se desprende de dicha tradición y, por eso mismo, son capaces de poner en común las razones de sus acciones. Con una discusión de esta naturaleza es posible desarrollar, profundizar o corregir premisas y conclusiones de la postura filosófica adoptada. De ahí que se pueda hablar de tal cosa como una comunidad de investigación racional, especialmente a partir de que dicha reflexión alcance algún grado de institucionalización. Es en este sentido que el autor dice: “Una comunidad tal es racional sólo si la teoría moral articulada en su dar-razones institucionalizado es la mejor teoría que ha emergido en su historia hasta el momento” (MacIntyre, 1983, p. 591).

No es preciso adentrarse en el problema, caro a MacIntyre, acerca de cómo pueden debatir fructíferamente comunidades cuyas tradiciones morales son incommensurables e incompatibles entre sí. Baste decir que, contra la visión de que toda interacción implica una relación de poder y dominación, su propuesta apunta a la posibilidad de un conflicto traducido en una discusión racional de las debilidades y fortalezas del bagaje filosófico de cada comunidad (MacIntyre, 1985; 1988; 1990). Tal investigación y debate encontraría su ámbito propio en las universidades, a las que este pensador dedica especial atención. Ellas constituyen comunidades en sí mismas, en tanto unión de profesores y estudiantes dedicados a la búsqueda de una verdad común y la profundización de la tradición intelectual en que se basa. No obstante, la universidad no deja por ello de insertarse, a su vez, en una comunidad política concreta. Al contrario, la universidad es una institución relevante dentro de esta comunidad mayor, ya que debe proporcionar, a través de la investigación y la enseñanza, mayor claridad a quienes no participan directamente de ella respecto de las verdades y principios implícitos en las prácticas compartidas por todos los miembros de dicha comunidad (MacIntyre, 2009). Es su responsabilidad contribuir a una mejor comprensión de la verdad (tal como se desprende de la tradición a que adhieren *qua* comunidad) por parte de todos,

y no sólo los miembros de la universidad⁵. Incluso, puede afirmarse que es en este medio donde mejor se expresa y se lleva adelante el conflicto y la discusión entre comunidades y tradiciones morales rivales⁶ (MacIntyre, 1990).

Queda claro, entonces, que la universidad es una comunidad de orden menor, y aun si tiene una función destacada y realiza una contribución fundamental a la racionalidad del grupo, no es completamente independiente ni puede abstraerse de la comunidad política mayor en la que se inserta, puesto que en ella encuentra su fin y justificación, y de ella, en su materialidad práctica, se encarnan las virtudes y verdades de la tradición, a partir de las cuales se llevará a cabo la investigación filosófica. La comunidad política conserva su preeminencia teórica, aunque esta dimensión suya, en cuanto comunidad de investigación racional, resulta insoslayable y constituye un elemento distintivo respecto de la visión moderna de la comunidad que quedara delineada antes. En cierta medida, a partir de su herencia romántica –como señala también Taylor, según se verá en la siguiente sección– la comunidad, desde aquel punto de vista, está más vinculada a lo sentimental y lo instintivo antes que a lo racional, como sucede con el planteamiento de MacIntyre.

Establecidas así las características y tipos fundamentales de las comunidades en la visión del autor, debe encararse el aspecto prescriptivo de su teoría. Si las comunidades son condición necesaria de una vida moral rica y de una investigación filosófica fructífera, ¿cómo pueden los hombres reconstruir una situación semejante en la actualidad, luego de que la ruptura moderna privara de lenguajes morales compartidos a una sociedad que, al mismo tiempo, ya no podía pensarse en términos de un bien común? La primera respuesta del pensador escocés es negativa. En la medida en que una práctica política real y constructiva solo es posible en el seno de una comunidad que posibilite un debate verdadero, las comunidades de este tipo que aún sobrevivan hallarán en la participación política del Estado liberal moderno más peligros que oportunidades de realización plena:

5 En este sentido, dice el autor, cuando analiza la encíclica *Fides et Ratio*: “Entonces los filósofos le deben a los otros miembros de su comunidad el hablar y escribir de tal forma que, en la medida de lo posible, lo que ellos digan sea accesible a aquellos que no son filósofos académicos. El filósofo comparte con la persona llana no-filosófica o pre-filosófica la necesidad y la búsqueda de *verdad*: de verdades de la vida cotidiana, de verdades a ser descubiertas mediante la investigación científica, de verdad acerca de los bienes humanos y acerca del bien humano final” (MacIntyre, 2009, p. 167, destacado en el original).

6 El caso que el autor prefiere para ilustrar este proceso es el trabajo de síntesis que Tomás de Aquino realiza entre la tradición agustiniana y el aristotelismo recientemente redescubierto en la universidad del siglo XIII.

Sin embargo, incluso en tales comunidades, la necesidad de intervenir en el debate público refuerza la participación en la *mélange* cultural en busca de una reserva común de conceptos y normas que todos podamos emplear y a los que todos podamos apelar. (MacIntyre, 2004, p. 330)

En otras palabras, la actividad política tal como tiene lugar hoy no alcanza a mantener los lazos de un vínculo comunitario ni una pertenencia fuerte común:

En cualquier sociedad en que el gobierno no expresa o representa a la comunidad moral de los ciudadanos, sino un conjunto de convenios institucionales para imponer la unidad burocrática a una sociedad que carece de consenso moral auténtico, la naturaleza de la obligación política deviene sistemáticamente confusa. (MacIntyre, 2004, pp. 332-333)

La primera opción, parece, es el retraimiento y la abstención de una actividad política capaz corromper los significados compartidos antes que ponerlos en juego. Recién en una obra más tardía, *Animales racionales y dependientes*, el autor desarrolla una postura propositiva. En la segunda parte de dicho trabajo, MacIntyre presenta un modelo de comunidad política fundado en la tradición tomista que él mismo adopta. Ésta se apoyará en lo que llama “redes de reciprocidad”, las cuales implican cierto grado de solidaridad entre los miembros, fundada en el reconocimiento de la mutua dependencia.⁷ Este concepto, además de actuar como piedra basal para la estructura de la comunidad, también puede utilizarse para caracterizar las relaciones que se establecen entre quienes son parte de ella. Y esto conduce a la divergencia más explícita entre la postura de este pensador y la visión oposicional de comunidad-sociedad:

Y es posible que las inconsistencias que se han hecho evidentes deriven de que su explicación dicotómica de las relaciones sociales es inadecuada: todas las relaciones sociales han de ser *bien* relaciones regidas por la negociación para la obtención de beneficio mutuo (el modelo son las relaciones de mercado) o *bien* relaciones afectivas y de simpatía. Queda preguntarse por qué es incompleta esa caracterización.

Hay algo que se omite en la dicotomía: en las formas de vida social que no sean efímeras, ambos tipos de relación estarán incrustados en un conjunto de relaciones

7 Dependencia que puede darse tanto en un sentido directo e inmediato, como la de los niños, ancianos o enfermos, pero también surge del reconocimiento de que para obtener algunos de los bienes más elevados de la vida humana es imprescindible el razonamiento práctico con otros.

de reciprocidad como las que se han descrito, y sólo podrán caracterizarse adecuadamente de ese modo. (MacIntyre, 2001, pp. 136-137, destacado en el original)

La idea que MacIntyre adelanta de comunidad busca ser explícitamente superadora de la dicotomía antes expresada. Frente al problema de hecho que la situación sociológica de la modernidad –de grandes sociedades urbanas y de predominio del Estado liberal como forma de organización política– supone, aclara que para su proyecto no piensa en una reforma del Estado tal como existe hoy, sino más bien en comunidades locales, relativamente reducidas⁸, fundadas en un bien común, al tiempo que posibilitan una actividad política en términos de razonamiento práctico común y relaciones descritas entre los participantes.

Para concluir, cabe mencionar que la comunidad que este filósofo propone solo será una solución a los males de la Modernidad en la medida en que cumpla con los requisitos que ha venido describiendo. La comunidad no es una noción unitaria e invariable, sino que puede revestir diferentes formas. No es *a priori* y en todos los casos la panacea para las tensiones de la sociedad moderna. Solo cierta comunidad es valiosa, como surge de la siguiente advertencia:

Por lo tanto es un error, el error comunitarista, buscar infundir a la política del Estado los valores y mecanismos de participación propios de las pequeñas comunidades. Un error aun mayor es suponer que exista algo bueno en las comunidades como tales. El tamaño relativamente pequeño de las comunidades, así como los encuentros y las conversaciones que en ellas se producen cara a cara, son elementos necesarios para el logro compartido de los bienes comunes de quienes participan en la deliberación racional necesaria para mantener las redes de reciprocidad; pero cuando faltan las virtudes de la justa generosidad y la deliberación común, las comunidades son siempre propensas a corromperse por la estrechez de miras, la complacencia, el prejuicio contra los extraños y por una diversidad de otras deformaciones, incluyendo las que se derivan del culto a la comunidad. (MacIntyre, 2001, p. 167).

8 En una explicación breve pero concisa de las dimensiones de la comunidad: “Ni el Estado ni la familia son asociaciones cuyo bien común pueda conseguirse y sostenerse en el tiempo por las virtudes del reconocimiento de la dependencia. Ese lugar lo debe ocupar una comunidad más o menos pequeña, en cuyo seno haya espacio para las actividades de las familias y del trabajo, escuelas, consultorios médicos, congregaciones religiosas, clubes de discusión y clubes de juegos y deportes” (MacIntyre, 2001, p. 159). Los ejemplos históricos y sociológicos que él mismo dará incluyen “comunidades de pescadores en Nueva Inglaterra, [...] comunidades mineras de Gales, [...] cooperativas agrícolas en Donegal, los pueblos mayas de México y Guatemala, y ciertas ciudades-Estado de un pasado más remoto” (MacIntyre, 2001, pp. 167-8).

El individuo y la cultura en Taylor

El pensamiento de Taylor presenta rasgos distintivos que lo alejan, en parte, de la postura puramente nostálgica de la comunidad perdida. A pesar de ser también él un oponente temprano del atomismo y el subjetivismo, así como del individualismo metodológico que de ellos se sigue (Taylor, 1990), no puede afirmarse que adopte una perspectiva plenamente holística. En sus principales obras se muestra preocupado por los orígenes y presupuestos de la identidad moderna, los cuales rastrea en la influencia compleja de una evolución histórica y filosófica de siglos. En este sentido, aunque tenga por objeto de estudio las corrientes intelectuales o culturales y sus procesos de transformación, y que una de sus afirmaciones centrales sea que la construcción de toda identidad es siempre necesariamente social, dichas realidades inhiere en el individuo y es a partir de su experiencia cotidiana personal que es posible reconocer muchos de sus rasgos principales.

En consonancia con esta postura y a diferencia de MacIntyre, quien rechazaba a la Modernidad como el resultado de una inflexión donde se quiebra la unidad fundamental de las tradiciones filosóficas, Taylor encuentra bastante de rescatable en esta época moderna-contemporánea. Del mismo modo, su relación con el liberalismo es a menudo conflictiva pero no necesariamente antagónica.

De lo dicho podría concluirse que el elemento comunitario se encuentra aquí parcialmente más soslayado. Desde luego no se trata de eliminar la dimensión inescapablemente social de toda realidad humana, como se aprecia en sus estudios sobre los “bienes irreductiblemente sociales” (Taylor, 1990) y, en general, en el papel central que asigna al lenguaje en su teoría (Taylor, 1985a; 1995). Los límites de la construcción propiamente moderna del yo son parcialmente convalidados porque mantienen simultáneamente la tensión con el polo supraindividual de la ecuación. Pero cabe preguntarse ¿qué es lo que define a lo comunitario para este pensador, cuáles son sus notas características, dónde y cómo actúa el mundo contemporáneo?

En *Fuentes del yo*, quizás su obra de mayor repercusión, Taylor parte de la premisa de que la identidad personal se configura a partir de las ideas de bien que cada persona tenga. Así, uno puede ubicarse en su propia “topografía moral” en función de la distinción entre bienes y, especialmente, aquellos a los que el autor denomina “hiperbienes”, cualitativamente superiores al resto de los bienes cotidianos y con base en los cuales se evalúan los demás. La preeminencia de la ontología sobre la epistemología queda reflejada en el realismo moral que la teoría adopta. Con todo, se trata de un realismo no exento de problemas, ya que “...lo

bueno y lo justo no son propiedades del universo consideradas sin relación alguna con los seres humanos y sus vidas [...], cabe decir que lo bueno y lo justo no son parte del mundo, tal como lo estudian las ciencias naturales” (Taylor, 1996a, p. 72). Es allí que lo relacional entra en escena, ya que “...nuestro lenguaje de lo bueno y lo justo sólo adquiere sentido en el trasfondo de la comprensión de las formas del intercambio social en una sociedad dada y sus percepciones del bien” (Taylor, 1996a, p. 72). O, lo que es lo mismo, la sociedad es un dato de la realidad necesariamente previo –cronológica y lógicamente– a la configuración del individuo.

En el extenso texto al que se alude, las menciones de la comunidad son relativamente escasas. Nunca se la define y su uso es relativamente marginal. En diferentes pasajes el vocablo será alternativamente usado como sinónimo de sociedad, aplicado a la comunidad religiosa, a la comunidad familiar y sólo en la sección dedicada al Romanticismo y sus repercusiones contemporáneas se lo empleará por oposición a la sociedad⁹, con la carga decimonónica de atribuir a esta última los rasgos de artificialidad, autointerés e instrumentalización de las relaciones.

Tal vez el punto en que mejor se aprecie la retórica comunitarista sea aquel dedicado al lenguaje como elemento insoslayable y condicionante en la construcción de la identidad. A este respecto, dice Taylor:

Un lenguaje sólo existe y se mantiene en una comunidad lingüística. Y esto indica otra característica clave del yo. Uno es un yo sólo entre otros yos. El yo jamás se describe sin referencia a los que se rodean. [...]

Así, yo sólo puedo aprender lo que es el enfado, el amor, la ansiedad, la aspiración a la totalidad, etc., a través de mis experiencias y de las experiencias que otros tengan de esos que para *nosotros* son objetos en un espacio común. [...]

9 “Y así, entre las grandes aspiraciones que nos llegan de la era romántica están las que tienden hacia la reunificación: devolvernos al contacto con la naturaleza cicatrizando las divisiones entre la razón y la sensibilidad, superando las divisiones entre la gente y creando una comunidad” (Taylor, 1996a, p. 404). Y más adelante: “Por otro lado, al individuo se le ha sacado de una rica vida de comunidad y ahora en cambio ha entrado en una serie de asociaciones móviles, cambiantes, revocables, a menudo meramente destinadas para fines sumamente específicos” (Taylor, 1996a, p. 523). Nótese que este lenguaje, en el que se identifica claramente la carga semántica de la comunidad, no es el propio del autor, sino que es aquel con el que busca expresar las experiencias vivenciales del siglo XIX y la primera mitad del XX. Lo retomará parcialmente en otros de sus trabajos.

La completa definición de la identidad de alguien incluye, por tanto, no sólo su posición en las cuestiones morales y espirituales, sino también una referencia a una comunidad definidora. (Taylor, 1996a, pp. 51-52, destacado en el original)

La presencia de la comunidad refleja una característica esencial de la psicología humana antes que un tipo concreto de vinculación. Aún es más una forma de intersubjetividad que de pertenencia fuerte al grupo. En otras palabras, de la cita transcrita se sigue que todo ser humano constituye su identidad en el seno de una comunidad lingüística y a partir de su interacción con ella, pero ésta sería algo dado y no aparece conceptualizada en términos de un actor colectivo homogéneo.

Apartándose por un momento de la literalidad de la palabra, tal vez sería posible hallar indicios de los elementos que delimitan y distinguen a una comunidad o sociedad en las siguientes líneas:

Las sociedades humanas difieren grandemente en sus culturas y valores. Podría decirse que representan diferentes maneras de ser humano. Pero al final, quizá no exista una manera de arbitrar entre ellas cuando chocan entre sí. Quizá sean simplemente inconmensurables y al igual que, en general, reconocemos que ciertos bienes sólo son tales una vez que se admite la existencia de los humanos en el seno de una cierta configuración cultural. (Taylor, 1996a, p. 77, destacado por fuera del texto original)

Independientemente de que el autor finalmente rechace la intraducibilidad como una propiedad esencial y necesaria de las culturas, estas “maneras de ser humano” parecen ser el rasgo propio de una comunidad ya que el término es utilizado intercambiamente con sociedad en otros puntos de la obra, amén de que sus otros usos se estructuraran siempre en torno a diferentes dimensiones culturales (la religión, el amor, el lenguaje). Pero si ambas son utilizables sinónimicamente y se caracterizan por sus *modus vivendi*, no es posible deducir una contradicción esencial ni una inherente referencialidad recíproca y dicotómica tal como fue expuesto más arriba.

El recurso a escritos posteriores del mismo filósofo proporciona mayor claridad, aunque dista de resolver el problema. En *The Politics of Recognition*, se encuentra nuevamente un uso relativamente impreciso de los términos, con superposiciones semánticas, si bien simultáneamente puede inferirse relación entre ellos. Así, la palabra sociedad viene utilizada en el sentido –coloquial– de unidad de hombres interrelacionados en varios niveles y con cierta organización institucional. La dimensión predominante de dicha unión parece ser la política, lo que

queda evidenciado en las numerosas referencias al carácter “liberal”, “democrático”, “libre”, “jerárquico” o “patriarcal” de la(s) sociedad(es). Incluso, si se adscribe cierto predominio a esta nota política en la definición del vocablo “sociedad”, el mismo no deja de designar también relaciones económicas¹⁰, jurídicas, geográficas (incluso, en algún caso, raciales¹¹ o étnicas).

Por su parte, la comunidad es tratada como una unidad cultural. En esta obra el foco está puesto en el factor lingüístico y se toma por caso al Quebec francófono, en Canadá. El argumento central del libro es, precisamente, la necesidad que una comunidad tal presenta de ser reconocida para garantizar su supervivencia y reproducción. En esa línea, queda patente que la misma exige una autoidentificación de sus miembros, así como el reconocimiento externo de quienes no son parte de ella. Si esto es así, la comunidad adquiere una dimensión subjetiva insoslayable, que presupone un vínculo emotivo fuerte, como el autor expresa en el siguiente fragmento:

Los daños más obvios en este contexto son, como mínimo, que los miembros de culturas no reconocidas se sentirán desarraigados y vacíos, careciendo de las fuentes para *un sentimiento de comunidad y una base de autoestima*, y, en el peor de los casos, que se verán amenazados con el riesgo de aniquilación cultural. Los remedios más obvios involucran publicitar, admirar, y explícitamente preservar las tradiciones culturales y logros de estos grupos, entendidos como tradiciones y logros específicamente pertenecientes a los descendientes de las culturas relevantes. (Taylor, 1994b, pp. 75-76, destacado por fuera del texto original)

Las comunidades pueden surgir, mantenerse o (más previsiblemente) desaparecer sin que esto suponga la concomitante desaparición de la sociedad, más allá del efecto disolutivo que implica la ausencia de un sentimiento comunitario. Ello se debe a que ésta se apoya sobre acuerdos mínimos –como refleja la concepción liberal–, en tanto que aquélla conlleva vínculos intensos e identificaciones (racionales y emotivas) fuertes. La sociedad es una unidad más tenue, pero por eso mismo mayor en cuanto a su extensión. De ahí que se hable de sociedades multiculturales o, lo que sería lo mismo, sociedades multicomunitarias. Con este punto de vista,

10 Para dar cuenta de la complejidad y superposición de las dimensiones, Taylor también concibe en algunos casos el factor socioeconómico o laboral como potencial fundamento de una comunidad, por ejemplo “comunidades de clase trabajadora o campesinas” (Taylor, 2003, p. 81).

11 Por ejemplo, al hablar de “sociedad blanca” (Taylor, 1994b, p. 26). En este caso puede apreciarse que lo que se designa es precisamente la traducción político-institucional de la posición del colectivo blanco frente al negro, cualidades que de otro modo se verían más apropiadamente reflejadas en un vínculo comunitario.

la primera contiene a las segundas; la sociedad es siempre general y relativamente impersonal, mientras que la comunidad es local. Recientemente, esta visión se ve reafirmada en un trabajo referido al mismo tema del multiculturalismo, en el que se alude a “comunidades de migrantes”, “comunidades culturales cerradas” y “comunidades autocontenidas” dentro de una misma sociedad (Taylor, 2012).

Las numerosas menciones de comunidades religiosas todavía parecen caer en la misma concepción localista en la mayoría de los casos; así, por ejemplo, cuando el autor piensa en las parroquias cristianas británicas o norteamericanas de los siglos XIX y XX (Taylor, 2003) e incluso en comunidades musulmanas de inmigrantes en las sociedades occidentales contemporáneas (Taylor, 2010). Ello no obstante, la noción de una Iglesia como comunidad ilustra un problema adicional: definir a la comunidad por un elemento cultural compartido abre la posibilidad a comunidades que excedan los marcos de una sociedad determinada. Es decir, tanto puede la comunidad local estar comprendida y contenida en la sociedad mayor, como una comunidad cultural (religiosa, lingüística, etc.) superar el marco de una o varias sociedades política y geográficamente determinadas. En este sentido, se lee en *A Catholic Modernity*:

Y [la tradición filosófica monológica] sí pierde algo importante. Podemos abordarlo diciendo que es la vida en cierto tipo de comunidad, ejemplificado por las familias (donde realmente están funcionando como tales) y por amistades, pero también extendiéndose a sociedades de mayor escala, de las cuales las iglesias son un ejemplo prominente. El rasgo crucial de estas comunidades es que viven según bienes que son descubiertos o hechos más plenamente evidentes o palpables dentro de la relación comunitaria. (Taylor, 1999a, p. 112)

Al dirigirse a las iglesias, en un sentido amplio del término, se magnifica esta pertenencia identitaria predominante. Si hasta ahora podía llegar a delinearse una imagen donde las identidades fuertes, culturalmente definidas, se transmitían y conservaban en las comunidades locales, dentro de la sociedad marco, ella se ve radicalmente alterada cuando se extiende la dimensión cultural constitutiva. Debe señalarse que, después de todo, en el discurso anteriormente citado, el pensador canadiense se dirige al conjunto del catolicismo y en alguna medida lo opone a un “humanismo exclusivo” que sería característico de la Modernidad (Taylor, 1999a). Ambas corrientes filosóficas, éticas y religiosas, exceden con mucho a cualquier comunidad local singularizada.

Similar es la situación en *Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights*, donde Taylor trata la posibilidad de un acercamiento y una búsqueda de

coincidencias entre el lenguaje jurídico occidental de los derechos humanos y ciertas corrientes filosófico-religiosas orientales. Las únicas menciones de la comunidad en este texto vuelven sobre la idea de que el lenguaje de derechos subjetivos occidental y moderno es potencialmente “disolvente de la comunidad” (Taylor, 1999b), sin perjuicio de lo cual trata a ciertas corrientes, posiciones o teorías filosóficas como compartidas por grandes sectores de la humanidad. Se trata de una generalización consciente, matizada por el reconocimiento de una constelación de familias e interpretaciones dentro de cada cuerpo mayor. Pero dicha conciencia de la diversidad no niega el dato fundamental a los efectos de este análisis: la definición identitaria cultural –al menos en una de sus dimensiones– se encuentra ahora atribuida a colectivos mayores que una comunidad local y que engloba sociedades y Estados distintos dentro de sí.

La confusión y ambigüedad parecen hacerse absolutas cuando, en otro lugar, el autor escribe: “La nación moderna es una comunidad concebida como idealmente tomando su destino en sus propias manos mediante la acción común” (Taylor, 1992, p. 245, la traducción es mía). Y también: “...el camino [espiritual] de uno puede ubicarse entre aquellas que requieren que alguna comunidad sobreviva, *incluso comunidades nacionales o pretendidas iglesias estatales...*” (Taylor, 2003, pp. 101-102, destacado por fuera del texto original).

En el lenguaje de Taylor, más allá de su indefinición en el uso, lo comunitario no se iguala sin más con un grupo reducido y localizado de personas vinculadas entre sí por debajo de la sociedad ni tampoco posee un reclamo exclusivo sobre la dimensión cultural, en cuanto ésta puede exceder los límites de la comunidad local.

¿Qué hay de constante en los usos del término por parte del autor a través de su extensa obra? Lo que persiste es el sentimiento de pertenencia, el vínculo afectivo y la identificación personal del miembro de la comunidad para con ella como todo y con cada uno de sus compañeros. El carácter comunitario será predicable de un colectivo más reducido o más amplio, en la medida en que los valores, objetivos y principios que lo inspiran impacten sobre quienes pertenecen a él con suficiente fuerza como para constituir (aunque sea en parte) la imagen que ellos tienen de sí mismos y condicionar sus acciones recíprocas, así como las que se dan hacia afuera del grupo. De este modo, una comunidad tendrá un grado mayor

de cohesión, idealmente reflejado en conductas solidarias entre los miembros,¹² y podrá pensarse en términos de un destino compartido¹³.

El pasaje a la Modernidad cortó o debilitó muchos de los lazos del tipo descrito y condujo a la desintegración de varios de los ámbitos en los que tenían lugar. Esta es una lectura semejante a la tradicional cronología de la pérdida de la comunidad y el surgimiento de la sociedad capitalista moderna. Para Taylor, de ello no se sigue que todos los espacios comunitarios tradicionales estén irremediablemente perdidos. Pero sucede todavía otra cosa: se abren nuevas posibilidades de relación, que no están impedidas *a priori* de adoptar un cariz comunitario.

El desafío no consiste únicamente en preservar las comunidades existentes, sino que también resulta imprescindible recuperar el sentimiento comunitario en el marco de los cuerpos mayores. Aquí, como en muchos de los pasajes citados, se perciben aún los ecos de la dicotomía decimonónica; es necesario convertir a la sociedad impersonal, utilitaria, artificial, nuevamente en un terreno de relaciones cercanas, intensas y generosas. Así y todo, en Taylor no parece tratarse tanto de dos formas distintas de organización incompatibles o de dos órdenes inconmensurables, cuanto de distintas formas de sentir y pensar el vínculo social que pueden estar referidas a situaciones similares. Esto se vislumbra en la conclusión de *La ética de la autenticidad*. Allí, después de haber usado durante todo el libro el término “comunidad” asociado con las comunidades locales, grupos menores (religiosos o de otra índole) y la disolución del sentimiento que les es propio, plantea el problema en los siguientes términos: “Una sociedad fragmentada es aquella cuyos miembros encuentran cada vez más difícil identificarse con su sociedad política como comunidad” (Taylor, 1994a, p. 142). Y propone, como un posible camino para enfrentar la fragmentación, una efectiva acción política común, de la mano de cierta descentralización. De ese modo, a través de la participación –facilitada o incentivada por las comunidades menores preexistentes– el carácter comunitario puede hacerse extensivo a la comunidad política, es decir, a la sociedad toda.

12 “La solidaridad es el motor de la acción social curativa. La solidaridad es indispensable si queremos regresar al espíritu del vínculo social. Es indispensable para que una comunidad vuelva a vivir y a actualizarse a sí misma” (Taylor, 2010, p. 72).

13 Por ejemplo: “El imaginario de clase del movimiento laborista británico, o el de los sindicatos franceses o alemanes, iba más allá de la idea de que ciertos tipos de individuos independientes compartían un interés; se parecía más a la noción de una identidad común, compartida por una comunidad local (por ejemplo, los pueblos mineros del Reino Unido), o la *volonté générale* de aquellos que comparten cierta comunidad de destino, como los trabajadores explotados, por ejemplo” (Taylor, 2004, p. 153).

Resta decir que la comunidad así conceptualizada tampoco implica, para este filósofo, una negación de la libertad individual de elaborar una personalidad diferente y, al menos en parte, autónoma respecto de un grupo particular. En efecto, la postura de Taylor halla en la Modernidad ciertas ganancias, como es el caso de algún grado de libertad y el reconocimiento del valor de la persona¹⁴. Aceptar la construcción social o comunitaria de la identidad del individuo no impide admitir que existe un componente de elección y autenticidad personal, el cual no debe ser restringido, pero tampoco absolutizado¹⁵.

El juego de superposiciones y las múltiples posibilidades y campos de manifestación de lo comunitario exige una advertencia adicional: no existe siempre y para todos una única comunidad de pertenencia. Las adhesiones de cada individuo conjugan, especialmente tras la erosión o ruptura de las comunidades tradicionales pre-modernas, elementos de distinto orden. En palabras del autor:

Si la identidad constituye un horizonte moral que me permite situarme en el registro de lo importante, es de prever que las personas vayan a definirse en parte por lealtades morales y universales (soy católico, comunista, liberal, y así sucesivamente). Pero es también normal que se alineen a menudo en tomo a su pertenencia histórica. Una comunidad histórica presenta, en efecto, un horizonte propio de su cultura o de su modo de vida dentro del cual ciertas cosas tienen importancia y otras la tienen menos. Los contemporáneos tienen identidades complejas, constituidas en parte por estas lealtades universales y en parte por formas de pertenencia históricas. (Taylor, 1996b, p. 15)

Conclusión

En el presente trabajo se ha mostrado el particular uso que dos autores de la corriente llamada comunitarista hacen del término comunidad. Para esto se partió de un sentido “moderno” de la palabra, tal como se la puede encontrar en autores clásicos del siglo XIX y principios del XX, entre los cuales se cuentan los represen-

14 A este punto dedica, justamente, el grueso de *La ética de la autenticidad* (1994a), ya mencionado.

15 Desde ya, el balance entre ambos extremos no es tarea fácil. El dilema puede ser planteado de la siguiente forma: “[...] ¿qué significa asentimiento individual? ¿Es el asentimiento del individuo en una identidad bastante independiente de la comunidad? ¿O del individuo que ha llegado a vivir según los bienes comunitarios? En el primer caso, pocas comunidades serían iniciadas jamás; en el segundo, la opción de veto-salida no puede ser igualmente apropiada en todos lados” (Taylor 1999a, 112).

tantes del Romanticismo, así como fundadores de la sociología del peso de Tönnies y Weber. En sus obras la comunidad adquiere una carga emotiva nostálgica y un funcionamiento conceptual binario según el cual no puede definírsela sino por oposición a la sociedad, que simboliza lo utilitario e impersonal, lo racional, lo artificial y derivado, la primera adquiere la carga de natural y originaria, verdadera, desinteresada, apoyada en vínculos sentimentales fuertes.

La teoría de MacIntyre hace un uso intensivo de la comunidad como concepto y como realidad sociológica histórica. En una línea cercana a la imagen romántica, evoca las comunidades antiguas y medievales como aquellas que permitían un desarrollo humano pleno, con lazos interpersonales intensos y una identificación de la persona con su comunidad. También coinciden en la apreciación de que es la irrupción de la Modernidad la que ha quebrado la comunidad y la ha reemplazado por una sociedad fragmentada, impersonal, plural pero por ello mismo incapaz de sustentar una acción común ni una visión compartida del bien.

También existen importantes diferencias. La teoría del autor escocés se nutre antes de la concepción clásica aristotélico-tomista que del Romanticismo moderno. Esto se aprecia, por ejemplo, en que las comunidades descritas son comunidades de sentido o de comprensiones morales y del mundo; esta tradición filosófica compartida se encarna históricamente en las prácticas sociales, pero no pierde su carácter de teoría sistemática comprensiva, susceptible de análisis y discusión intelectual. Este elemento, expresado en la noción de “comunidad de investigación racional”, y en el papel que asigna a las universidades como instituciones prioritariamente encargadas de la profundización de la tradición filosófica a la que adscriben, así como de su contraposición a tradiciones rivales, contrasta con la visión decimonónica, que atribuía a la comunidad un carácter primordialmente sentimental y prerracional.

En segundo lugar, puede señalarse que a pesar de que ambas concepciones comparten un sentimiento de pérdida frente al advenimiento de la modernidad y la sociedad liberal, en MacIntyre la oposición no se predica tanto respecto del concepto de sociedad cuanto de su dimensión liberal. Asimismo, para él la erosión de la comunidad no es irremediable. Su espíritu subsiste parcialmente en ciertas agrupaciones menores, como familias, parroquias, uniones gremiales, clubes, etc. Aún más: es posible recrear comunidades que garanticen las condiciones para desarrollar vínculos solidarios apoyados en comprensiones compartidas del bien humano que posibilitan una acción política fructífera (algo a lo que la comunidad siempre aspira en su propuesta teórica). Las piensa como unidades geográfica y demográficamente acotadas, con determinados rasgos institucionales y –funda-

mentalmente— morales. En este sentido, las distingue del Estado moderno, antes que con la sociedad —aunque también se diferencia de ésta—.

La obra de Taylor, por su parte, encara el concepto de comunidad desde un punto de vista diverso. Allí se puede dar cuenta de alguna ambigüedad e indefinición en la multiplicidad de usos que hace del término. La misma se equipara a sociedad en algunos pasajes pero se constituye en grupo en función de una dimensión cultural (lingüística, religiosa, etc.) en otros. La cultura, por su parte, no se ve necesariamente acotada a un marco geográfico local o reducido. Incluso llega a hablar de la nación como comunidad.

En ese contexto, lo comunitario alude al sentimiento de pertenencia y al modo en que la comunidad resulta decisiva en la construcción identitaria de cada persona —tema de enorme peso en este pensador—. Este sentido evoca solo parcialmente la definición decimonónica, con la cual coincide en rastrear una erosión del sentimiento comunitario a partir de los procesos de transformación que significó el advenimiento de la Modernidad.

El diagnóstico del autor difiere tanto del romántico como del de MacIntyre. Taylor ve en los desarrollos filosóficos y culturales modernos una ganancia al mismo tiempo que un peligro. Valora positivamente el aporte de un cierto grado de autonomía individual, de libertad, pero sin olvidar la dimensión esencial e insoslayablemente social del ser humano y la necesidad que tiene de insertarse en una o varias comunidades en la configuración de su identidad, tanto como para explicitar su autocomprensión.

De allí que su propuesta apunte a la revitalización de los lazos comunitarios en el cuerpo político social moderno e intenta recuperar el sentimiento de pertenencia a una unidad y un proyecto político común por medio de la participación mediada por las comunidades locales o menores que, por su parte, deben ser reconocidas y protegidas. En otras palabras, para Taylor sociedad y comunidad pueden ser formas distintas pero complementarias, antes que constituir una oposición dicotómica insuperable.

Los autores comunitaristas se ven influidos por la herencia que el término comunidad recibe de las corrientes románticas y la primera sociología científica decimonónica. Y, sin embargo, el uso que hacen de la palabra acusa distinciones y alteraciones en esta concepción de modo de convertir a la comunidad en algo —en ocasiones— sustancialmente distinto, o bien de derivar conclusiones diferentes a partir de premisas similares.

Esta tarea de análisis y delimitación conceptual aparece como imprescindible para una fiel interpretación de las teorías que conforman uno de los proyectos filosófico-políticos más significativos de las últimas décadas, explicitando y tomando conciencia de la carga semántica que el uso de la palabra comunidad, tanto por parte de los autores como de los propios lectores, mantiene y adquiere en el curso de la historia intelectual y práctica.

Referencias

- Alvaro, D. (2010). Los conceptos de 'comunidad' y 'sociedad' de Ferdinand Tönnies. *Papeles del CEIC*, 52, 1-24. Recuperado de <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/52.pdf>
- Delanty, G. (2010). *Community*. 2ª ed. Nueva York: Routledge.
- Honneth, A. (1999). Comunidad. Esbozo de una historia conceptual. Traducción de R. R. Araayo y J. C. Velasco. *Isegoría*, 20, 5-15.
- MacIntyre, A. (1973). Ideology, Social Science, and Revolution. *Comparative Politics*, 5 (3), 321-42.
- MacIntyre, A. (1979). Why Is the Search for the Foundation of Ethics So Frustrating? *The Hastings Center Report*, 9(4), 16-22.
- MacIntyre, A. (1983). Moral Arguments and Social Contexts. *The Journal of Philosophy*, 80 (10.1), 590-1.
- MacIntyre, A. (1985). Relativism, Power and Philosophy. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 59(1), 5-22.
- MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, A. (1990). *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, A. (1998). *The MacIntyre Reader*. Editado por K. Knight. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, A. (2001). *Animales racionales y dependientes*. Traducción de Beatriz Martínez de Murguía. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- MacIntyre, A. (2004). *Tras la virtud*, 2ª ed. Barcelona: Editorial Crítica.
- MacIntyre, A. (2006a). *The Tasks of Philosophy: Selected Essays, Vol. 1*. Nueva York: Cambridge University Press.
- MacIntyre, A. (2006b). *Ethics and Politics: Selected Essays, Vol. 2*. Nueva York: Cambridge University Press.
- MacIntyre, A. (2009). *God, Philosophy, University*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.
- Taylor, Ch. (1985a). *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*. Londres: Cambridge University Press.
- Taylor, Ch. (1985b). *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*. Londres: Cambridge University Press.
- Taylor, Ch. (1990). Irreducibly Social Goods. En G. Brennan y C. Walsh. (Ed.) *Rationality, Individualism and Public Policy*. (127-145). Canberra: Australian National University.

- Taylor, Ch. (1992). Modernity and the Rise of the Public Sphere. *The Tanner Lectures on Human Values*, 14, 205-60.
- Taylor, Ch. (1994a). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica. Traducción de Pablo Carbajosa Pérez.
- Taylor, Ch. (1994b). The Politics of Recognition. En A. Gutmann (Ed.). *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. (25-74). Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, Ch. (1996a). *Fuentes del yo*. Barcelona: Editorial Paidós Ibérica. Traducción de Ana Lizón.
- Taylor, Ch. (1996b). Identidad y reconocimiento. *Revista Internacional de Filosofía Política* 7, 10-9. Traducción de Pablo Carbajosa.
- Taylor, Ch. (1999a). *A Catholic Modernity*. Editado por James L. Heft. Nueva York: Oxford University Press.
- Taylor, Ch. (1999b). Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights. En J. R. Bauer y D. Bell. *The East Asian Challenge*. (124-144). Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Taylor, Ch. (2000). Several Reflections on the Theme of Solidarity. *Znak*, 543, 24-34. Traducido al inglés por Artur Rosman.
- Taylor, Ch. (2003). *Varieties of Religion Today*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Taylor, Ch. (2004). *Modern Social Imaginaries*. Durham, NC: Duke University Press.
- Taylor, Ch. (2010). The Meaning of Secularism. *The Hedgehog Review*, 12 (3), 23-34.
- Taylor, Ch. (2012). Interculturalism or multiculturalism? *Philosophy and Social Criticism*, 38 (4-5), 413-23.