

EL PODER Y EL VALOR: LA COMUNIDAD

Villoro, Luis, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 1997.

Luis Villoro
Filosofo

Capítulo 16: UN LÍMITE DE LA ASOCIACIÓN

Una democracia radical conduciría al poder de las personas situadas, sujetos de redes sociales concretas, en los lugares donde viven y donde trabajan. Un conjunto de personas situadas, ligadas por vínculos de pertenencia común a una totalidad, pueden formar una comunidad. La democracia radical es una vía hacia la comunidad.

La distinción entre sociedad (Gesellschaft) y comunidad (Gemeinschaft) proviene de F. Tönnies pero, para nuestros propósitos, nos resulta más útil partir de la definición de Max Weber: “Llamamos comunidad de una relación social cuando y en la medida en que... se inspira en el sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los participantes de constituir un todo”².

La comunidad puede considerarse un límite al que tiende toda asociación que se justifica en un vínculo ético. En efecto, si un individuo se considera a sí mismo un elemento de una totalidad, al buscar su propio bien, busca el del todo. Ahora bien, el signo de que un valor es objetivo y no exclusivo de un sujeto, es su manifestación como un bien deseable para todos los miembros de una asociación. Podemos considerar ese bien en dos aspectos: como lo bueno para todos y cada uno de los sujetos de la asociación o para el todo en cuanto tal, considerado como una unidad limitada (cap. 10). En este segundo caso la relación del individuo al todo es el de una comunidad. Una asociación es conforme al valor cuando hace coincidir los intereses particulares de sus miembros con el interés general. Cuando esa coincidencia es cabal y cada quien vela por el bien del todo de la misma manera que por su bien personal, cuando todos los sujetos de una colectividad incluyen en su deseo lo deseable para el todo, entonces no hay distinción entre el bien común y el bien individual: la asociación se ha convertido en una comunidad.

En una asociación, por más que intentemos desprendernos de nuestros intereses excluyentes, siempre subsistirá una distancia, y por lo tanto la posibilidad de un conflicto, entre aquéllos y los intereses del todo: en la comunidad, en cambio, se elimina el conflicto, puesto que todos incluirían en su propio interés el de la totalidad. Al sujeto de la comunidad, la coincidencia entre lo que él desea y lo deseable para la colectividad le está dada; no tiene dificultad en justificarla; por lo contrario, requiere de un esfuerzo racional para oponer al interés colectivo el propio. En la comunidad, nadie se plantea, por lo tanto, la posibilidad de sacar beneficio de un bien común sin haber contribuido a él. En ella no puede haber “polizones”. En las comunidades tradicionales la identificación entre el interés personal y el colectivo suele estar basada en razones incorporadas en la moralidad social colectiva, transmitidas por la tradición y la costumbre; no es difícil hacerlas expresas, la

adhesión a ellas es fundamentalmente emotiva. (Por eso Weber señala que el sentimiento comunitario es “afectivo o tradicional”). El bien común es término espontáneo de las actitudes positivas de los individuos. El individuo no necesita preguntarse si el interés de la comunidad a que pertenece choca o no con el suyo, porque su deseo incluye también el bien del todo. “Yo soy parte del todo, piensa, lo que le perjudique me perjudica, su bien es el mío”. El eros triunfa. Porque lo otro está en lo uno.

La comunidad es, por lo tanto, el horizonte de toda asociación cuyos miembros son capaces de negarse a sí mismos, en lo que tienen de individualidades excluyentes de los otros, e identificarse con una realidad que los abarca; admite pues grados, es más o menos acabada según la medida en que sus integrantes realizan su propio bien en el bien de la comunidad y viceversa. Es también más o menos amplia, según se identifiquen con ella una parte o todos los miembros que la componen. La comunidad está presente como límite posible en toda asociación conforme al valor. Una asociación puede en determinados momentos acercarse de ese límite, alejarse de él en otros, conforme resurja la oposición —siempre posible— entre los intereses particulares y el del todo.

DE LA LIBERTAD A LA FRATERNIDAD

La comunidad, si se realiza cabalmente, supera los valores de la asociación para la libertad. Porque la comunidad no está constituida solamente por una trama de derechos y obligaciones compartidos. Para que una asociación constituya una comunidad es menester algo más: que cada individuo asuma la prestación de un ser —vicio a la colectividad. Es el conjunto de relaciones serviciales, en que cada quien da algo de sí, y no la sola sumisión a la ley común, lo que constituye una comunidad. En una comunidad, cada individuo se considera al servicio de una totalidad que lo rebasa y en ella su vida alcanza una nueva dimensión de sentido.

Pero la comunidad puede justificarse en la repetición de una costumbre, o en la libertad. Un servicio puede ser impuesto, pero también elegido libremente; puede ser unilateral o recíproco; puede consistir en una afinación de una voluntad ajena o en una realización de sí mismo. Cuando es libremente asumido y aceptado en reciprocidad, supera la asociación y forma parte de una relación de comunidad libre. En su concepto no entra entonces la noción de sujeción. Servicio no es entonces servidumbre a una voluntad ajena, sino a la propia. Su rasgo definitorio sería una relación tripartita: un sujeto, un don y un receptor del don. Entre el sujeto que da y el receptor se establece una liga, que integra a ambos en una nueva unidad; la liga de uno y otro es el don libremente asumido. El don puede ser recíproco. La relación que se establece es entonces un servicio compartido. La base de la comunidad libre es la reciprocidad de dones.

El servicio no implica necesariamente pérdida de autonomía. Puede incluso asumirse como una manera de realizarse plenamente a sí mismo; tal, en la servidumbre de amor, en la entrega a una institución, en el sacrificio cotidiano por una causa social, o en el trabajo desinteresado por la colectividad. En esos casos, “autonomía” cobra un sentido específico. No equivale a autarquía individual; el servidor asume su libertad personal en un compromiso estrecho con otras libertades, elige la consecución de un fin común, al que sólo

pueden contribuir varios arbitrios libres. La cooperación entre libertades se presenta como valor común.

La servidumbre, sin embargo, sí implica dominación. Cuando el fin común le es impuesto al sujeto, cuando su servicio, arrancado, es dictado por el otro, cuando ya no es don sino coacción. El compromiso que constituye el servicio puede, por lo tanto, ser o no sujeción. En el primer caso es una relación de dominación, en el segundo, da lugar a la comunidad en la cooperación.

Cuando la relación de servicio es libremente decidida constituye una elección de vida en que la persona se realiza. El don de todos a una totalidad colectiva, el servicio recíproco, crea un ámbito para el comportamiento donde pueden desarrollarse virtudes que no hubieran aparecido sin esa triple relación entre el sujeto, el receptor de su servicio y el servicio mismo. Las virtudes inherentes a esta relación forman una constelación que deriva de una actitud germinal en todas ellas: el don de sí, figura del amor. La constelación la forman virtudes tales como: generosidad, entrega, desprendimiento, abnegación, sacrificio, fidelidad, solidaridad, humildad, fraternidad.

Pero la relación de servicio puede dar lugar también a los antivalores contrarios. Entonces se convierte en servidumbre. Esto puede suceder en varios casos. El más obvio es cuando el servicio no es libre sino impuesto, ya sea por la fuerza o por la necesidad. El sujeto acepta su servidumbre, no por don de sí, sino por miedo o por necesidad de sobrevivencia. Otro caso es cuando la aceptación del servicio obedece a una forma diferente de coacción: la sujeción a las convenciones sociales, la inercia o la ignorancia. En ambos casos el sentido de las relaciones de servicio está determinado por el otro, el don no es tal sino yugo, y la comunidad se transforma en dominación. En lugar de florecer las virtudes del don, aparecen los vicios que las remedan: deyección, humillación, servilismo, resentimiento, envidia. Así, la condición de una auténtica comunidad es la libertad en el don.

La comunidad libre constituye un nivel de relación que supera la asociación. En la comunidad se cumplen tanto los valores de la familia del orden como los de la libertad. En efecto, puesto que cada individuo quiere y actúa en vistas al beneficio del todo, le es ajena la ruptura del orden por los intereses particulares en pugna; por otra parte, puesto que su servicio es don, su acción con vistas al todo responde a su libertad y otorga a su vida individual un nuevo sentido.

Pero la comunidad es inestable y arriesga continuamente caer en dos escollos antagónicos. El primero es el individualismo: el valor de las libertades individuales se pone por encima de cualquier servicio a la colectividad: celoso de sus prerrogativas, el individuo se opone a toda limitación en favor de una mayor igualdad. El modelo "liberal" de asociación resulta así incompatible con la comunidad. El escollo opuesto es la absorción de la libertad individual por las exigencias colectivas. Al convertirse el servicio en coacción y el don en imposición, se destruye el movimiento libre que da lugar a la comunidad; el individuo es aplastado por un todo que debería dar sentido a su vida. Porque la comunidad sólo existe allí donde cada servicio del individuo es a la vez un refuerzo de su identidad y una realización más plena de su vida personal.

La asociación para la libertad pretende regirse por los principios de la justicia. La justicia establece la igualdad de derechos y obligaciones de todos. La comunidad supone dicha igualdad, pero añade algo más a la justicia. A nadie puede obligar el don de sí mismo. El servicio libremente asumido no es asunto de justicia, responde a actitudes y sentimientos que la rebasan: la entrega solidaria, la ayuda desinteresada a los otros son actitudes “supererogatorias”; por dimanar de la graciosa voluntad de cada quien, no pueden exigirse a nadie. La comunidad no es obra de la ley sino de la gracia. Por eso su valor supremo es la fraternidad.

En la comunidad no rige solamente el criterio de justicia de la asociación para la libertad (“De cada quien según sus obligaciones, a cada quien según sus derechos”); la permea también la atención a las necesidades particulares de cada sujeto, que pueden diferir de las de cualquier otro; porque cada persona es objeto de cuidado. La famosa fórmula de justicia, propuesta por Marx para el programa de Gota, no responde, a mi parecer, a un requisito de justicia sino a una relación de comunidad: “De cada quien según sus capacidades, a cada quien según sus necesidades”. El primer enunciado supone la disposición de cada quien de dar lo mejor de sí, sin exigir que su contribución se mida por algún derecho. Es la fórmula del don que no espera retribución. “A cada quien según sus necesidades” no señala más criterio para recibir los beneficios de la comunidad que las carencias. Y éstas pueden variar en los distintos sujetos. Sólo quien se identifica con el otro, sólo quien es impulsado por un sentimiento de fraternidad hacia él, puede cumplirlo.

COMUNIDAD Y PODER

El vínculo comunitario, tal como lo he descrito, puede darse en ciertas relaciones interpersonales, previas a la constitución de un poder político.

La relación de pareja puede ya estar orientada a la realización de una comunidad fundada en el amor recíproco. Puede tender a la construcción de una comunidad afectiva en la que cada individuo se realiza en su unión con el otro; cada quien se ve en los ojos ajenos. El bien del otro o la otra no se distingue del propio, ni el de ambos, del todo. En la auténtica relación amorosa no hay oposición entre el bien común y el bien individual; cada elemento considera que se realiza a sí mismo mejor cuando la pareja se realiza.

La comunidad de la pareja puede ampararse en la familia. La familia constituye otra comunidad limitada, con valores comunes. Sólo cuando hace plenamente suyo el todo familiar, el individuo la vive como una comunidad capaz de integrar sus propios fines. Pero tanto la pareja como la comunidad familiar son frágiles y siempre están en peligro de romperse. Las estructuras de poder autoritarias y las relaciones de dependencia suelen impedir que se realice una auténtica comunidad y replantear la oposición entre intereses particulares y comunes. Por lo general, la pareja y la familia permanecen en tensión constante entre la relación de comunidad, a la que pueden advenir, y la asociación voluntaria de intereses contrapuestos.

Otro tipo de comunidad, previa al poder político, ya no está basada en el afecto mutuo sino en el consenso en los valores superiores que dan un sentido a la vida. En todas las épocas ha habido comunidades morales y religiosas, más o menos cerradas, en las cuales una fe y

una decisión de vida une a todos los miembros. No se trata de una simple asociación, porque cada individuo hace suyo el bien colectivo, lo considera conducente a su salvación personal y está dispuesto a sacrificarse por él.

Pero, para nuestro propósito, me interesa ahora una forma distinta de comunidad: la que tiene relación con el poder político. Se refiere a sociedades más extensas que la familia o las comunidades religiosas; sin embargo, tienen con la primera la analogía de estar basadas en sentimientos de afecto y en lazos de cercanía, y con la segunda, guardan como semejanza la participación en ciertas creencias que dan sentido a la vida en común. Pero de ambas se diferencian en que tienen relación con una estructura política.

La comunidad sería el antídoto del poder particular. Si poder es la capacidad de imponer la propia voluntad sobre los demás, la noción de comunidad implica que ninguna voluntad particular se imponga sobre la del todo, luego, si se realiza cabalmente nadie puede imponer su voluntad sobre los demás.³ A cualquier poder particular se opondría así el “contrapoder” constituido por las voluntades concertadas de todos los miembros de la comunidad. Pero entonces, una comunidad perfecta no admitiría el Estado.

Investigaciones recientes han demostrado que el poder político no es esencial a la sociedad. Puede haber comunidades sin Estado. J. W. Lapierre⁴ estableció un orden en las culturas primitivas, basado en el estudio de las sociedades africanas, hasta llegar a un tipo de culturas que no presentan un poder político. Algunas sociedades humanas, en efecto, pueden subsistir, en ciertas condiciones, como “sociedades clausas”, sin enemigos exteriores. Esto les permite mantenerse sin un poder político interno. Pero es sobre todo Pierre Clastres quien describe la “sociedad sin Estado”, que seda la comunidad en su pureza. Desde el siglo XVI, los primeros descubridores europeos del Brasil describían a los indios Tupinamba como “gentes sin fe, sin ley, sin rey”; cuyos jefes carecían de todo poder⁵. En esos y otros pueblos semejantes, la función del jefe, en tiempos de paz, es del todo contraria a la del dirigente en tiempos de guerra. A menudo se trata de dos individuos distintos.

En una expedición guerrera, el jefe designado para dirigir a los contendientes goza de un poder casi absoluto; lo pierde totalmente al regresar la paz. Entonces queda sometido al control del consejo de ancianos, el cual puede designar a otro jefe para tiempos normales. Éste tiene una función distinta: mantener la paz y la armonía del grupo. Debe apaciguar los conflictos arreglar las diferencias, sin utilizar una fuerza que no posee: sino su prestigio y su palabra. Es un árbitro más que un juez.

El jefe está al servicio de la comunidad. Debe dar lo más que tiene; su prestigio está justamente en relación con su capacidad de dar. La persona designada para gobernar tiene que desprenderse de todo, en beneficio de los demás; nada guarda para sí, se convierte en el más desvalido de los miembros de la tribu. Su poder se mantiene mientras dure su actividad al servicio de la comunidad, sin obtener ningún otro beneficio. Clastres descubre así un rasgo característico de la jefatura indígena: “la generosidad, que parece ser más que un deber una servidumbre”⁶.

El jefe no basa su éxito en el poder sino en el prestigio. En vez de la coacción, utiliza el convencimiento y el don. El talento oratorio y la generosidad son las virtudes más apreciadas por el pueblo, ellas mantienen el prestigio del jefe que le permite cumplir su función. Pero el prestigio pende de la voluntad del grupo. Quien tiene un cargo no tiene poder de imponerse, no está nunca seguro de que sus recomendaciones serán seguidas; de allí su interés en mantener la paz y la concordia del grupo, pues su autoridad depende de la buena voluntad de todos. Los jefes son elegidos por su capacidad para realizar una tarea concreta: en tiempo de caza, el mejor cazador, en tiempo de guerra, el más valiente, en la paz, quien posee los dones de elocuencia y generosidad, quien sabe organizar las fiestas y mantener la concordia. Así, concluye Clastres “el jefe está al servicio de la sociedad — lugar verdadero del poder— la que ejerce, como tal, su autoridad sobre el jefe”⁷.

Clastres se enfrenta a dos nociones de “poder”: coactivo o no coactivo. Pero no acierta a concebir esta última forma, basada en el prestigio y no en la coacción. “El poder, en su esencia, es coacción” escribe ⁸. De allí que, cuando hay poder sin coacción, sólo puede expresarle por una paradoja: se tratarla de un poder sin autoridad”⁹ o de un “poder impotente”¹⁰. La solución está en la distinción que avancé en el capítulo 3 entre un “poder impositivo”, que utiliza la coacción, y un “poder expositivo” que se ejerce como un servicio hacia la comunidad.

Al poder impositivo de una persona o un grupo sobre el todo, se opone el contrapoder del todo sobre cualquier poder particular.

Queda, naturalmente, por explicar el origen del poder particular, el paso de la comunidad sin Estado al Estado. ¿Por qué se origina un poder coactivo sobre la comunidad? Las hipótesis varían. Puede originarse en la prolongación de una situación de guerra o en un proceso de conquista; o bien en catástrofes naturales, sequía, penuria radical. En uno u otro caso se requiere la concentración del poder, ya sea en el guerrero o en el sacerdote, para hacer frente a la situación. El jefe designado conserva entonces su poder, aun cuando la emergencia desaparezca. El origen del poder particular puede estar también en conflictos internos: el jefe tradicional fracasa en alcanzar acuerdos, amenaza entonces la lucha entre todos; tiene que imponerse, por la fuerza, una autoridad. A esas causas pueden añadirse otras: la expansión demográfica, que vuelve imposible el control de los jefes por la comunidad; la necesidad de planificar una producción económica creciente que rebasa las necesidades de subsistencia, etc. Cualquiera que sea el origen del Estado (y puede ser múltiple) el poder particular nace del conflicto, de la lucha abierta que rompe el consenso de la comunidad: Marx ya lo había visto, y Hobbes antes que él.

COMUNIDADES INDIAS

En muchos casos, en África, Asia y América Latina, los Estados nacionales conservan en su seno estructuras locales donde aún rige la comunidad. Esto es patente en la América india. En toda América los antiguos pueblos indígenas han mantenido, pese a los cambios que introdujo la colonia, el sentido tradicional de la comunidad, en coexistencia con las asociaciones políticas derivadas del pensamiento occidental. La estructura comunitaria forma parte de la matriz civilizatoria americana; se mantuvo, en su base, aun en la formación de los grandes Estados teocráticos de la América precolombina. Los imperios

precolombinos ejercían en efecto, un dominio puramente tributario y no reemplazaron a las comunidades locales. Fue la conquista europea la que constituyó una amenaza de su desintegración. Pero aun bajo las nuevas leyes, lucharon por permanecer y ahora, cinco siglos más tarde, reivindican de nuevo sus derechos.

Las civilizaciones que se remontan a la época precolombina estaban basadas en una idea de la comunidad, del todo diferente a la asociación por contrato entre individuos que prevaleció en la modernidad occidental. Con mayor o menor pureza, esa idea permanece como un ideal por alcanzar. A menudo se encuentra adulterada por nociones derivadas de la colonización. La comunidad originaria se corrompe a veces por las ambiciones de poder ligadas a las estructuras propias del Estado nacional: otras, coexisten sin mezclarse las autoridades representativas del orden comunitario tradicional y las del nuevo poder dimanado del Estado moderno. Pero la comunidad permanece como un ideal de convivencia que orienta y da sentido a los usos y costumbres de los pueblos.

En ellos, persiste la prominencia de la totalidad sobre los intereses individuales. El individuo adquiere sentido por su pertenencia a un todo: la comunidad humana en que vive, la totalidad de la naturaleza misma también. La relación con los otros entes no está basada en el dominio sino en la reciprocidad de servicios. Nadie tiene un poder particular, la autoridad siempre es delegada; la asamblea o el consejo de ancianos expresan el poder decisorio último. Las decisiones se toman por consenso del pueblo reunido. Por otra parte, las autoridades ocupan un cargo por tiempos definidos y no perciben remuneración alguna por su función. En todos los pueblos, se mantiene, en efecto, un “sistema de cargos” por el que la autoridad está ligada a un servicio prestado. Como gustan decir los indígenas: toda autoridad debe seguir el principio de “mandar obedeciendo”. Una frase de Jaime Martínez Luna¹¹ podría resumir la idea de comunidad: “La comunidad, como denominamos nuestro comportamiento, descansa en el trabajo, nunca en el discurso. El trabajo para la decisión (la asamblea), el trabajo para la coordinación (el cargo), el trabajo para la construcción (el tequio) y el trabajo para el goce (la fiesta)”.

La comunidad indígena tiene una base económica. Marcel Mauss había señalado cómo el don constituye, en muchos pueblos, una alternativa al intercambio basado en la adquisición de bienes.

Quien da sin pedir nada a cambio, pone en deuda al otro; el otro debe, a su vez, dar en reciprocidad. Pueden considerarse las ideas de Dominique Temple como un desarrollo de esa idea seminal, aplicada a las comunidades indígenas americanas.

El vínculo de la comunidad sería una economía de la “reciprocidad”. “Las economías del Tercer Mundo —escribe R. Vachon comentando las ideas de Temple¹²— si bien no ignoran el intercambio, están casi todas organizadas por el sistema de valor de la reciprocidad y no del intercambio... La reciprocidad se define como la reproducción del don, y el don ya no puede ser considerado como una forma primitiva del intercambio, sino como su contrario”. La reciprocidad de bienes o servicios no tiene por fin, como el intercambio, satisfacer el deseo de cada una de las partes de poseer y acumular; “la economía de reciprocidad, al contrario, está motivada por la necesidad del otro, por el bien común, entendido no como la suma de los bienes individuales (la colectividad) sino como el ser comunitario, ese tercero

incluido e indivisible que no es reducible a la suma de las partes y que no puede ser propiedad de nadie”¹³. Citando a Marx, sentencia D. Temple¹⁴: “El intercambio empieza cuando la comunidad se termina”; nosotros decimos “la comunidad empieza donde el intercambio se termina”.

En una economía de la reciprocidad, tiene más prestigio quien sirve más. El poder no corresponde a quien más posee. Cuando la economía de intercambio reemplaza a la de reciprocidad, se instaura a la vez la propiedad privada y el poder impositivo. Ésa es la historia de la colonización. El choque de civilizaciones se basa en un enorme equívoco: mientras los indios daban, en espera de reciprocidad, los conquistadores utilizaban, para adquirir bienes y poderes, el intercambio.

Los testimonios de las características de la vida comunitaria indígena, en otros campos de las relaciones económicas, son numerosos. No puedo hacer su reseña. Me detendré sólo en un ejemplo. La descripción que hace C. Lenkersdorf¹⁵ de la vida y el pensamiento de los tojolabales, un pueblo maya de Chiapas, en México, puede servirnos para comprender los rasgos esenciales de una comunidad.

La comunidad tojolabal parte de la idea de igualdad entre todos sus miembros. “Todos son parejos”. No los nivela la homogeneidad entre todos, pues cada quien cumple una función y tiene características distintas; son iguales en sus diferencias¹⁶. Sus relaciones son semejantes a las de los miembros de una familia extensa: si bien todos están vinculados con todos, desde su nacimiento, cada quien lo está en una relación diferente.

La vida política se basa en las decisiones tomadas en común. En la asamblea todos toman la palabra y discuten; al final de la discusión un anciano interpreta y resume la decisión a que se ha llegado. Anuncia: “nosotros pensamos y decidimos...”. “Es decir —escribe Lenkersdorf¹⁷— ‘nosotros somos iguales y el anciano, gracias al hecho de tener corazón ya, intuye nuestro pensar comunitario y lo anuncia’. Se ha logrado un consenso expresado por la palabra ‘nosotros’. Esta clase de asambleas nos demuestran la intersubjetividad en acto. Es la comunidad que vive gracias a la participación de todos y cada uno”. El dirigente auténtico no impone su voluntad, sabe captar y verbalizar el consenso. “Los dirigentes verdaderos reciben todo el respeto porque saben articular el pensamiento de la comunidad y, en ese sentido, obedecen a la comunidad. Como algunos dicen, “mandan obedeciendo y no mandan mandando”¹⁸. Hay que distinguir esa autoridad, de la que imponen los caciques o los funcionarios de gobierno y que corresponde a una estructura de poder ajena a la comunidad. La vida en la comunidad no es concebida como sujeción a ningún poder particular ajeno a ella; por eso se percibe como libertad. “La condición de posibilidad de la libertad... es la existencia de la comunidad libre en la cual estamos integrados”¹⁹.

PÉRDIDA Y RECUPERACIÓN DE LA COMUNIDAD

La comunidad tradicional correspondía a un tipo de sociedad basada en la necesidad del trabajo colectivo; primero, en la recolección, la pesca o la caza, luego, en el cultivo de la tierra o en la ganadería. Las formas de vida comunitaria que han llegado hasta nosotros pertenecen a sociedades fundamentalmente agrarias. El trabajo colectivo exige en ellas

igualdad y cooperación. Para ello se requiere que todos tengan contacto personal con todos, en un ámbito común. La comunidad tradicional está ligada a un espacio local, a un suelo.

Esas condiciones se rompen al pasar a una forma de vida “moderna”. Podemos intentar sintetizar en algunos rasgos la oposición del pensamiento y la forma de vida modernos, a las condiciones que hacen posible la comunidad tradicional.

En primer lugar, la transformación del territorio. Ya no es concebido como el ámbito común de relación al que pertenecen todos los individuos y que establece un vínculo entre ellos. No es ya la liga con el presente común, el lugar donde están enterrados los antepasados y que frecuentan los espíritus de la tribu, la parte del mundo que nos ha sido asignada para nuestro cuidado o en la que todos, plantas, animales, hombres, nos integramos. El “territorio” sagrado se convierte en “tierra”. La tierra es susceptible de ser poseída, vendida al mejor postor, expoliada, dominada para disfrute personal. La compra y venta de los territorios para convertirlos en tierras de propiedad privada es la primera amenaza contra la subsistencia de la comunidad. Cuando la “madre tierra” se convierte en objeto, la liga más profunda entre todos los entes que estaban a su cuidado se rompe.

La destrucción de la comunidad tradicional se completa con la desaparición del arraigo estrecho del individuo a un espacio local. La comunidad agraria está indisolublemente enraizada en un suelo, restringida a un territorio limitado. La transformación de la sociedad antigua en la moderna empieza con el traslado de los hombres de las localidades agrarias a los burgos. Los habitantes de las ciudades ya no tienen un contacto directo y permanente con los otros miembros de su ciudad: carecen ya de la pertenencia a un ámbito local en el que los individuos reunidos puedan llegar a consensos. La vida comunitaria se vuelve imposible.

Con la desaparición del ámbito comunitario aparece también el individuo aislado, sin un lugar fijo en la sociedad distinto al que él mismo se trace. El hombre nuevo, que inicia la modernidad, no tiene un lugar fijo donde radicar. Hoy puede vivir en una localidad, mañana en otra; para él poca es una tierra.

En la comunidad antigua, el individuo se atiene a las reglas heredadas, a los “usos y costumbres” de siempre; sólo en ellos se descubre a sí mismo. Sin embargo, no accede a la vida ética quien siga ciegamente, por simple miedo o inercia, las creencias convencionales. Debe justificarlas en razones; discutir su pertinencia para mantener la armonía colectiva; fundar su validez en valoraciones personales. En las comunidades tradicionales las decisiones se toman generalmente después de una discusión y argumentación entre todos, en la asamblea pública. Por otra parte, cada quien puede justificar por sí mismo, en la práctica, el valor de la cooperación en el trabajo y de las actitudes comunitarias. Mientras la adhesión a los usos tradicionales sea impuesta, mientras no pase la prueba de esa justificación racional, no ha surgido aún la ética. Cuando, en cambio, el individuo se percata de su valor objetivo y asume su adhesión a ellos, fundado en razones personales, alcanza un primer nivel de ética: una ética del orden. Concibe entonces su libertad como servicio dentro de la vida comunitaria.

En el mundo moderno, en cambio, el individualismo reemplaza a la noción de integración en la sociedad. El individuo ya no adquiere sentido por su pertenencia a una totalidad, es él mismo la fuente de sentido y valor de esa totalidad. Tiene, por lo tanto, que descubrir su propia identidad en un proceso de crítica y oposición a las ideas heredadas²⁰. El individuo se pone a sí mismo como instancia de decisión sobre su plan de vida y pone en cuestión las formas de decisión comunitarias. Su libertad implica negarse a servir por decisión ajena.

La aparición del Estado moderno, concebido como una asociación voluntaria de individuos libres e iguales, marca la oposición a la idea comunitaria tradicional. En el Estado homogéneo, todos los individuos son semejantes: no puede admitir, por lo tanto, en su seno comunidades distintas. Las comunidades deben ceder su poder a la burocracia estatal, impersonal, desgajada de sus ámbitos locales.

Pero en el ocaso del pensamiento moderno, revive la nostalgia por la comunidad perdida. El debilitamiento del Estado moderno tiene otra cara: el resurgimiento de pueblos, etnias, nacionalidades, guardianas aún de un sentimiento de comunidad. La falta de sentido en que desemboca el individualismo moderno nos hace volver la cara a la comunidad antigua como una forma de recuperar el sentido. Sin embargo, no hay regreso posible. Después de haberse transformado por la modernidad, la sociedad no puede volver, sin más, a formas de vida anteriores. ¿Podríamos renunciar a los valores de la igualdad y la libertad personales, en aras de la adhesión a la colectividad? ¿Seríamos capaces de prescindir del pensamiento crítico frente a la tradición, para volver a seguirla? No. Sólo podemos recuperar los valores de la comunidad, levantándolos al nivel del pensamiento moderno.

Frente a la destrucción de ese pensamiento, cabe su renovación. Renovar la modernidad quiere decir superarla en una traza nueva: recuperar el momento de verdad del pensamiento y la vida premodernos, sin renunciar a los valores fundamentales de una asociación para la libertad.

Podemos imaginar un nuevo modelo de comunidad. Mientras la comunidad tradicional se justificaba en la obediencia a los usos y costumbres heredados, la comunidad nueva tendría por condición la posibilidad de rechazarlos libremente. La colectividad no podría exigir, como requisito de pertenencia, la práctica del servicio ni la vivencia de la Maternidad; sólo podría promover la libre adhesión a esos valores. La comunidad no sería algo dado, con lo que se encuentra al nacer el individuo, sino un fin libremente asumido para dar un sentido superior a su vida: la comunidad sería la construcción de un mundo otro, por la voluntad concertada de todos.

Esa forma de comunidad implica una nueva manera de concebir el sentido. El sentido de algo ya no está dado por su pertenencia a una totalidad (como en las comunidades tradicionales), tampoco por la decisión individual de la propia libertad (como en las sociedades modernas), sino por la integración de cada individuo en una totalidad, tal que en esa integración se realiza plenamente como persona. La fuente del sentido no es el todo, ni el elemento individual, sino la integración de cada elemento en un todo en el que descubre su propia realidad. Esto es válido en cualquiera de las manifestaciones del eros. En la relación amorosa interpersonal, en la que cada persona se realiza plenamente en la pareja; en la comunidad, en la que cada quien se descubre a sí mismo al vincularse con los otros;

en la unión con el todo cósmico, en la que el yo puede descubrir su verdadero ser en lo Otro.

La rebelión de las comunidades indígenas de Chiapas, en México, puede interpretarse, en mi opinión, como un llamado a la recuperación de los valores de la comunidad en el seno de la sociedad moderna.

No es una guerrilla revolucionaria de viejo cuño. Hunde sus raíces en el viejo universo indígena y, a la vez, asume los valores de libertad e igualdad individuales de la sociedad moderna. Por eso llama a la sociedad civil para la realización de una democracia participativa. No quiere el poder para sí sino para todos. “Todo para todos, nada para nosotros” es su lema. Propone adelantar hacia una sociedad nueva, donde los valores de la comunidad sean asumidos libremente. Sería una asociación donde la cooperación fraterna, basada en el servicio recíproco, sería el fin común; una asociación donde el poder estaría controlado por la comunidad; donde toda autoridad “mandar obedeciendo”.

DEMOCRACIA Y COMUNIDAD

La realización de los valores comunitarios en la sociedad moderna supone un movimiento inverso al que condujo al Estadonación actual.

El Estadonación tiene la tendencia a disminuir los poderes locales en favor de un poder central, la diversidad en beneficio de la homogeneidad; se trataría ahora, en cambio, de difundir los poderes hacia las organizaciones de base, de respetar las heterogeneidades. En el Estado, el poder desciende desde arriba; en la unión de comunidades, fluye desde abajo. El reencuentro con las comunidades va en el mismo sentido que la “democracia radical”. En palabras de Gustavo Esteva²¹: “El proyecto popular parte del reconocimiento de la diferencia y reivindica el poder del pueblo. Somos diferentes y queremos seguirlo siendo: para coexistir en armonía exigimos respeto a todos los pueblos y culturas que somos, que han de asumir como premisa en su trato su diversidad y la no superioridad de ninguna de ellas sobre las demás. Al mismo tiempo queremos goberarnos a nosotros mismos: que el pueblo puede ejercer en todo momento su poder, para resolver los predicamentos colectivos. En vez de transferir al Estado ese poder, para que gobierne al través de representantes que inevitablemente se corrompen, queremos reconstituirmos desde la base social, en cuerpos políticos en que el pueblo pueda ejercer su poder”.

En los Estados multiculturales, constituidos por una diversidad de nacionalidades y etnias (la mayoría), ese movimiento supone el reconocimiento de la diversidad de culturas y de la capacidad de autogobierno de cada una de ellas. Muy a menudo, las nacionalidades que componen un Estado fueron anteriores a la constitución de la nueva nación; es el caso de los Estados nacionales que surgen de la descolonización. Sus derechos son previos al Estado nacional y no derivan de sus constituciones. Por el contrario, la constitución del Estado no puede reflejar un convenio libremente asumido, si no respeta la decisión autónoma de los pueblos que lo componen. En todos los países independientes que sufrieron la colonización europea, las constituciones nacionales fueron obra de un grupo dominante; se aprobaron sin consultar con los pueblos que habitaban el territorio recién independizado. La ley suprema del Estadonación debe pasar de ser una norma impuesta por

un grupo a ser el resultado del convenio libre entre pueblos. Para ello debe reconocer el derecho a autodeterminarse de dichos pueblos, en estatutos de autonomía que determinen sus competencias de autogobierno y consagren su adhesión autónoma al Estado nacional.

El reconocimiento de las autonomías de los pueblos diversos que componen un Estado no es más que una manifestación de un movimiento más general que favorece la creación de espacios sociales en que todos los grupos y comunidades puedan elegir sus formas de vida, en el interior del espacio unitario de la naciónEstado. Esto lo ha visto el movimiento zapatista de México al proclamar que su reivindicación de autonomía para los indígenas “puede igualmente aplicarse a los pueblos, a los sindicatos, a los grupos sociales, a los grupos campesinos, a los gobiernos de los estados, que son nominalmente libres y soberanos dentro de la Federación”. La lucha por la autonomía es una forma de la lucha por una democracia participativa en todos los ámbitos sociales.

En el llamado Tercer Mundo, se conservan aún muchas formas de comunidades tradicionales. La política de la “modernización” las ha visto como una rémora y ha tratado de reemplazarlas por las estructuras de un Estado uniforme, burocrático, copiado de los países occidentales. Pero apenas ahora empezamos a percatarnos de la cara oscura de la modernidad.

¿Estamos dispuestos a repetir los errores a que condujo en otros países? No. Cabe apostar por otra alternativa: la modernización de nuestros países evitando sus resultados nefastos. Para ello contamos con el caudal de las comunidades que contrarresten el individualismo y el desamparo a que conduce la modernización de la sociedad. Nuestra política podría ser la de recuperar los valores de la comunidad; en lugar de combatirlos, fomentarlos, aprender de ellos en los pueblos en que aún existen. Pero a la vez, procurar la transformación de las comunidades tradicionales para que incorporen libremente a sus antiguos valores, los de la asociación para la libertad: respeto a los derechos individuales, igualdad y libertad para todos en el marco de la fraternidad antigua. Los pactos de autonomía serían la garantía de incorporar a los usos y costumbres de las comunidades existentes, la plena realización de la igualdad y la libertad de los individuos.

Pero en los países en vías de desarrollo, la vida comunitaria ya se ha perdido en la mayoría de su territorio. La política democrática se dirigía entonces a reproducir espacios locales de encuentro, donde una comunidad pudiera surgir de nuevo comités de barrio, secciones sindicales, gremios profesionales’ asociaciones múltiples, consejos obreros en los lugares de trabajo.

El fin último, alcanzable en el largo plazo, sería la reducción del Estadonación a un lugar de comunicación y de coordinación de los espacios de poder locales. Las fórmulas concretas, las instituciones que lo integrarían, habría que inventarlas. Pero sus funciones se reducirían a la promulgación del sistema normativo que permitiera la convivencia de los poderes locales, a la coordinación armónica de sus actividades y a la relación con los Estadosnación exteriores que aún subsistieran.

El movimiento de difusión del poder hacia la base de la sociedad puede aprovechar las estructuras de las instituciones democráticas de los Estados existentes. En muchas naciones,

el federalismo va en un sentido semejante. La descentralización de recursos y poderes, la disminución del control de la burocracia federal, acerca las decisiones colectivas a los lugares donde puede ejercerse una participación real del pueblo. Pero sobre todo son los municipios la estructura política encargada de convertirse en la correa de transmisión del poder del Estado a las comunidades. Una política democrática tendría que propugnar por el acrecentamiento de los recursos del ámbito municipal. En los países de lengua castellana, tanto en América como en la Península, los cabildos tienen una importante tradición histórica como sede de un poder popular. Fueron vistos siempre como el centro de las libertades ciudadanas; el absolutismo nace, en España, de la derrota del movimiento comunero; en América, los movimientos de independencia tienen su sede en los cabildos de las ciudades coloniales; y en todas partes la tradición del municipio libre siempre se opuso a un Estado autoritario. El municipio podría ser la estructura política del Estado existente, para la transferencia del poder a las comunidades locales. “El municipio sería simultáneamente escribe Esteva²², un espacio de coordinación y concertación entre todas las comunidades que lo integrasen, incluyendo la o las de las cabeceras, y el gozne en que se pondrían en relación dos estilos radicalmente diferentes de gobierno: el local y el estatal o nacional; el de la democracia radical (como gobierno por la gente) y el de la democracia de representación (como gobierno para la gente)”.

El fin sería el tránsito del Estado homogéneo a una nueva forma de Estado múltiple, respetuoso de su diversidad interna. El nuevo Estado no nacería de la destrucción repentina del Estadonación, actual, sino de un lento proceso de reforma de las correspondientes instituciones. La democracia radical no es una utopía; no es una sociedad nueva que brotara de la destrucción de la actual; es una idea general, destinada a servir de norte para la acción paulatina de redistribución del poder. Por eso, el tránsito a la nueva concepción del Estado variará en cada sociedad según sus circunstancias específicas y sólo se consolidará cuando se convierta en práctica social corriente. En todo el período de transición, el Estadonación, destinado a disolverse, tendrá que guardar su fuerza, si está regido por la voluntad política de cambio. Deberá fincar su poder en las fuerzas sociales que tengan por fin la democracia participativa. Su lucha por una mayor igualdad en la libertad y una aceptación mayor de las diferencias, conducirá paulatinamente a la recuperación de una comunidad en la libertad.

LOS TRES ESTADIOS DE LA VIDA ÉTICA

Llegamos al final del recorrido. Hemos hallado tres géneros diferentes de asociación política, según la familia de valores que consideran superiores: el orden, la libertad, la fraternidad. Corresponden a estadios distintos de la vida ética, tanto en el individuo como en la sociedad. No se refieren sólo a las formas que puede revestir el orden político; cada persona, cualquiera que sea el tipo de sociedad a la que pertenezca, puede recorrer los tres estadios. De hecho, la vida moral o religiosa de muchos individuos ha alcanzado el estadio más elevado, aun en el seno de sociedades represivas que no rebasaban el primero. Ni el Buda, ni Francisco de Asís tuvieron que esperar el advenimiento de una sociedad fraterna para practicar ellos mismos la fraternidad hacia todo ser viviente.

No obstante, podemos preguntarnos por los valores que pretenden justificar éticamente, ya no el curso de una vida personal, sino un orden político. Entonces, volvemos a encontrar los tres estadios al nivel de la asociación. Tal parece que la historia repitiera a escala colectiva

las etapas morales que puede recorrer una vida individual. El primer estadio corresponderla a las sociedades antiguas, después del nacimiento y consolidación del Estado; el segundo, a la modernidad, tal como empieza a aflorar en el Renacimiento europeo y se realiza en las sociedades resultantes de las revoluciones democráticas; el tercer estadio estaría apenas anunciado en la actual crisis de esa modernidad. Sin embargo, la progresión no es lineal ni irreversible. Tampoco se lleva al cabo en todos los sectores de una sociedad. Varios estadios pueden coexistir en una etapa y lugar. Podemos encontrar comunidades fraternas enclavadas en sociedades impositivas y, a la inversa, sectores autoritarios y dogmáticos en sociedades donde, en general, predomina la libertad y la tolerancia. Se trata sólo de tres posibilidades de la asociación, que conocen muchas variantes intermedias. Lo que caracteriza a una sociedad, en ese respecto, es sólo el tipo de valores superiores que rigen a la vida en común de la mayoría de sus miembros y que da la tónica a la sociedad entera.

Los tres estadios pueden verse como intentos progresivos de dar sentido a la vida individual y colectiva, impulsada por el deseo y justificada por la razón.

El primero, parte de la percepción del sinsentido de la existencia aislada. Ése es el mal radical. Allí está el puro existir de algo, irreferente, imponiendo su presencia, sin relación con ninguna otra cosa. No sabemos por qué está allí, cuál es su función ni su destino; sólo sabemos que existe, aislado, encerrado en sí. Así percibe el individuo la reiteración de su existencia centrada en sí mismo, sin formar parte de nada que lo rebase. Aislamiento, deyección, abandono; o bien, terror ante la agresión del otro, defensa ante un mundo ajeno al que no pertenece. Nuestras acciones se disuelven entonces en la arena, no tienen asidero, se pierden al reiterarse en gestos que nadie mira; o bien, se aferran a su existencia, al rechazar la agresión ciega que irrumpe desde fuera; sólo saben decir “no” a cualquier otra existencia. El aislamiento y la agresión son las dos caras de una existencia sin sentido.

Pero el deseo objetual impulsa a romper el aislamiento y a parar la agresión al otro. Una primera forma de razón consiste en referir, vincular la propia existencia a su relación a un todo. Dar a cada ente su lugar y su función. Ninguna cosa está aislada, ninguna niega a la otra; toda cosa existe en referencia; todo está en relación con todo en una estructura. La razón vence al caos estableciendo la forma. El aislamiento se abre al orden de un todo; la acción individual forma parte de una narración; toda existencia cobra sentido al ser un elemento en una totalidad que la comprende. La vida individual es vista ahora en su pertenencia a una realidad más amplia. Adquiere identidad y peso por su situación en ella. La vida colectiva es comprendida ahora como un todo ordenado; ofrece una morada y un destino a quienes se creían abandonados, paz y armonía a quienes luchaban por su existencia. Los valores superiores que vencen el sinsentido son variaciones de la pertenencia: paz, armonía, seguridad, orden.

Pero la pertenencia a un orden puede engendrar una segunda forma de mal. Puede ser que el lugar que ocupamos en el todo no corresponda a nuestros deseos y frustré nuestras necesidades. Puede suceder que la pertenencia deje fuera lo que consideramos auténtico en nosotros y en lugar de acoger nuestra existencia, la oprima. Entonces, el sujeto se percata de que su situación en un orden no es más que una máscara. El mal segundo es la falsía, la separación entre el hombre real y el papel que juega en la farsa. Es también la opresión que el todo ejerce sobre el individuo, el aplastamiento del individuo real por el orden al cual se

supone pertenecer. El deseo de autenticidad es el impulso por liberarse de la opresión y de la farsa.

La razón que responde a ese deseo tiene otra función: descubrir los verdaderos valores, los que corresponden al hombre real, detrás de los valores proclamados por la sociedad. Lleva así al descubrimiento de la inagotable riqueza de la individualidad, reprimida y oculta por la pertenencia a un orden. Los valores que toman primacía son los que integran la dignidad irremplazable de la persona: libertad, autenticidad, responsabilidad, igualdad. El sentido de la vida ya no está dado por la pertenencia a un todo, sino por la decisión autónoma. El individuo es fuente de todo sentido.

Pero si todo adquiere sentido por el hombre ¿cuál es el sentido de ese donador de sentido? La pertenencia a un orden había vencido la deyección de la existencia, pero ahora el individualismo puede dar lugar a una nueva versión del mal radical: el sin sentido de una suma de existencias aisladas, o en perpetua pugna con el mundo ajeno. La búsqueda del yo puede conducir de nuevo al encierro en sí mismo, la autonomía personal a la desintegración del todo.

Pero la fuerza del eros persiste. Impulsa ahora a la reintegración en el todo. Pero ya no puede ser una reintegración que ignore el momento en que la libertad individual se descubrió a sí misma. El tercer estadio tiene que integrar, en una síntesis, los dos anteriores: el orden y la armonía, como resultado de una libertad plena. Los valores supremos por realizar son ahora los derivados del don libre de sí mismo. Pero no de un don que destruya al donante sino de aquel en que cada quien se realiza plenamente al ponerse libremente al servicio de lo otro. El individuo adquiere valor y sentido al formar parte de una totalidad, que no está dada previamente, sino que se construye al negarse cada quien por mor del todo.

El modelo que llamé “igualitario” intenta ya acceder a una asociación, basada en la igualdad y la cooperación, afinando la diversidad de todos; es el tránsito necesario al tercer estadio, porque sus valores sólo podrán cumplirse cabalmente en una nueva comunidad. En la comunidad cada sujeto adquiere su sentido al realizarse en el seno de una totalidad. Sólo entonces descubre su ser verdadero. Porque el ser real de cada persona está en la liberación del apego a sí mismo y en su unión liberada con lo otro, como en la relación afectiva interpersonal, cuando cada quien llega a ser realmente al hacer suyo el destino del otro, como en la armonía del universo, donde cada ente adquiere su verdadero sentido en su vínculo con el todo, como en la vida espiritual, en fin, donde cada quien descubre su verdadero yo en la negación del apego a sí mismo.

Atravesar los tres estadios es, tanto para el individuo como para la colectividad, cumplir con el designio del amor: realizarse a sí mismo por la afinación de lo otro.