

COMUNITARISMO

José Pérez Adán, Universidad de Valencia

Que estamos en una era postideológica no es ningún secreto para nadie. Esta es la parte de razón que tenía la hipótesis sobre el fin de la historia que Francis Fukuyama propugnó en 1992. Efectivamente, desde la caída del muro de Berlín en 1989 no se ha propuesto ningún nuevo credo social que haya aunado seguimiento multitudinario. Más bien parece que el liberalismo haya triunfado como praxis deficiente de una teoría cuyos apóstoles llevan predicando fructíferamente desde hace ya dos siglos.

Pero el liberalismo va perdiendo fuerza al tiempo que aumenta el riesgo que genera su misma y aparente aquiescencia global. El liberalismo tiene hoy en día tres alternativas que pugnan por hacerse con el derecho de retar en solitario al credo dominante. De esas alternativas, una, el islamismo, es exógena al sistema de pensamiento liberal, mientras que las otras dos, el ecologismo y el comunitarismo, nacen de la misma cosmovisión liberal.

De las tres alternativas es la menos conocida, el comunitarismo, la que tiene un mayor calado como ideología viable de seguimiento mayoritario. El islamismo carece de fuerza argumentativa a pesar de su fuerza explosiva. La mayor parte de su credo social está generado por la negación liberal y no tiene doctrina positiva propia en el sentido de que los planteamientos ideológicos islámicos modernos son reaccionarios frente al predominio global del credo liberal. Si el liberalismo no hubiese triunfado en occidente y los estados liberales no tuviesen el poder militar que tienen, el islamismo no tendría los perfiles ideológicos con los que le conocemos en la actualidad. Por otro lado al ecologismo le falta altura y peso ideológico y tiene dificultades para presentarse, con el necesario carácter totalista, como credo alternativo. Más bien nos encontramos ante una sensibilidad que apunta un problema que puede ser mejor o pero tratado desde las diferentes alternativas ideológicas.

El comunitarismo es, sin embargo, una ideología de hondo calado intelectual que se presenta como una verdadera y plausible alternativa social. El padre del comunitarismo moderno es el sociólogo norteamericano de origen judío, Amitai Etzioni.

Vamos a exponer a continuación las características y fundamentos del comunitarismo tal y como lo vemos nosotros.

Los tres aspectos que marcan lo distintivo del comunitarismo en el debate ideológico contemporáneo son: la jerarquía de los valores, la construcción social del valor, y la certificación a posteriori (en sus resultados históricos) de la distinción entre óptimos y pésimos. Vayamos por partes.

1.- La jerarquía de los valores

La unidad humana implica el reconocimiento del principio de jerarquía. No es posible la unidad sin la jerarquía. Nos referimos naturalmente a la jerarquía de valores no a la jerarquía de personas. La jerarquía la reconocemos por ejemplo cuando afirmamos que la vida es más importante que la propiedad y avisamos del peligro que supone darle a la

propiedad más valor que a la vida pues ello equivale a esclavizar a unos seres humanos al capricho de otros.

El comunitarismo defiende una jerarquía mínima en valores básicos que permita hablar de la unidad de lo humano. Aquí lo importante no es tanto qué jerarquía sino el mismo principio de jerarquía. Esto es: la negación del sincretismo valorativo.

Convendrá establecer acuerdos mínimos sobre qué principios o valores tienen precedencia, pero lo importante es reconocer que habrá unos valores más importantes que otros aunque en la mayoría de los casos, fuera de los reconocimientos tácitos como los que suponen las codificaciones de derechos humanos, esos acuerdos estén por decidirse. El principio aquí es lo que importa. Este principio se resume en uno de los lemas comunitaristas más repetidos: diversidad en la unidad, que quiere decir pluralidad salvando acuerdos básicos sobre qué sea lo más importante.

Para el comunitarismo una de las facetas centrales de la realidad social es la diversidad, que podemos entender como libertad de iniciativa comunitaria, y que también podemos llamar extrañeza. La extrañeza es reconocernos diversos en la unidad de modo que podamos defender tanto máximos de diversidad como máximos de unidad, es decir que podamos predicar la máxima diversidad de puertas adentro y al mismo tiempo la máxima unidad de puertas afuera.

Hay aquí una fe en el diálogo y en los acuerdos: se parte de la premisa de que efectivamente podemos llegar a saber qué es lo más importante. El sincretista es, en este sentido, un descreído. Cree que como jamás llegaremos a saber qué es lo más importante más vale repartir a partes iguales las importancias. El comunitarista, por el contrario, cree que vale la pena asumir el riesgo del error: aún cuando podemos equivocarnos a la hora de discernir las importancias, como quiera que esas importancias existen, vale la pena unirnos en su búsqueda.

Otro matiz de consecuencias importantes es el que nos hace llegar a otra característica importante del comunitarismo cual es su defensa de la transubjetividad. Para el defensor del sincretismo valorativo a ultranza no podemos afirmar seriamente que nada sea mejor que su contrario; la apuesta por la democracia frente al totalitarismo, por ejemplo, sería solamente resultado del proceso de la socialización de la teoría democrática y no de su superioridad moral objetiva.

El comunitarismo defiende la objetividad moral frente al subjetivismo. Se argumenta que la gente tiene ciertas normas y valores, sencillamente porque se dispone de buenas razones para tenerlos. Estas buenas razones por las que se detentan ciertos valores son la sola causa de la normatividad. Así, creemos que x es mejor que y porque tenemos fuertes razones para creerlo así. Las convicciones morales tienen razones, y objetividad en base a ellas, de la misma forma que cualquier otro tipo de convicciones o certezas. La objetividad moral es, en este sentido, como cualquier objetividad cognitiva. Y como le ocurre al conocimiento, la moralidad es provisional (en el sentido de que puede rectificarse) sin dejar por ello de ser objetiva. Entendemos que, como veremos después, la objetividad moral no tiene necesariamente que imponerse ni al pasado ni al futuro en forma de credos perennes que impidan reconocernos moralmente perfectibles. Las prioridades morales como las certezas positivas no son de naturaleza atemporal y el proceso discursivo para llegar a ellas es siempre histórico y continuo.

Que los pronunciamientos morales no pueden ser probados de manera racional es un axioma en el que está de acuerdo casi todo el subjetivismo. Frente al subjetivismo está, sin embargo, gran parte de la tradición sociológica cual es el caso de Weber, que apoya la razón axiológica de los criterios morales. Para Weber, como para Etzioni y la mayoría de los comunitaristas, existen criterios analíticos propios para establecer aproximaciones *ad casum* al óptimo moral.

A estas aproximaciones podemos llegar partiendo de la racionalización de las propias circunstancias relacionales. Así, los sujetos individuales comprenden que la sociedad está hecha de vínculos contractuales tácitos cuya transgresión debe ser rechazada por la misma sociedad (como es el caso del rechazo público del hurto). Aquí juegan un gran papel los sentimientos. Se entiende, por ejemplo, que los mismos sentimientos de justicia y legitimidad que existen y son reales, incluyen una dimensión afectiva, que es racional, mal que pese al pensamiento subjetivista. La fuerza de los sentimientos de injusticia es proporcional a la rotundidad de las razones que los apoyan. Razones que son a su vez, por su naturaleza cognitiva, susceptibles de reconocimiento público. A esto es a lo que podemos llamar, transubjetividad. Los sentimientos están fundados en razones que se consideran válidas, en el sentido que se supone que otros sujetos deben de compartir éstos mismos sentimientos en base a las mismas razones.

La transubjetividad moral es la alternativa acomodable y humana a la rígida objetividad naturalista, con sólo unas diferencias de matiz. El comunitarismo propone una moral racional de sentido social en la que hay que respetar las prioridades porque son razonables: o sea por su naturaleza transubjetiva al alcance de todos.

Todavía un tercer factor nos lleva a glosar la jerarquía de valores del comunitarismo y es la experiencia de la globalización. En el mercado global el consumismo individualista ve al otro como satisfacción del yo: como un bien de consumo. Es en este sentido en el que la cultura individualista, que es heredera de la concepción liberal, entiende la globalización como la expansión del mercado y la consideración de todos como clientes potenciales y actores de intercambio comercial. Pero el debate que esta consideración plantea es el debate de la identidad, pues si todos somos mercaderes en un mismo mercado global, ¿cuál es nuestra identidad? El comunitarismo desarrolla la respuesta a la pregunta contrastando los conceptos de multiculturalidad y transculturalidad.

La crítica a la globalización mercantil es inherente al comunitarismo. Si globalizamos el mercado de bienes y capitales pero no globalizamos la dignidad, nuestra identidad como humanos queda cuarteada. Es en este sentido en el que el llamado libre comercio del que alardean los liberales no existe. Cuando comercian entre sí el que esclaviza y el que roba con el que ni esclaviza ni roba, lo que efectivamente se compra y se vende son la propiedad robada y la libertad de terceros. De aquí que el debate sobre la globalización tenga que referirse a la identidad: a quiénes somos los que comerciamos.

La identidad tiene que ver con la transmisión cultural. Por eso el comunitarismo presenta el mestizaje como un óptimo social. La identidad colectiva, la que transmite la cultura, es distinta de la individual, y está confirmada por muchas facetas que nos vienen dadas. Así, por ejemplo en España un no cristiano puede decir a otro no cristiano: “nosotros somos culturalmente cristianos” y no estaría diciendo una falsedad.

La identidad cultural cristiana no es lo mismo que la fe individual o la militancia. A esa identidad no solo pertenecen el arte y la historia sino también los ritos de iniciación (ciertas ceremonias), las rutinas sociales (el domingo como día no laborable, o la navidad) e incluso los nombres que llevamos.

La transculturalidad asume que hay culturas mejores y peores y que, por tanto, hay rasgos culturales positivos y negativos, y que las culturas nunca están cerradas o completas y pueden mejorarse o empeorarse. La multiculturalidad, sin embargo, apuesta por la neutralidad de los rasgos y pretende incorporar como valores incluso los contrarios del mismo rango. Esto es, sin embargo, imposible desde el punto de vista de la convivencia social y de las propuestas de la socialización que asume el comunitarismo, razón por la cual los comunitaristas se manifiestan contra el deseo de algunos conservacionistas de mantener reliquias culturales como si de una oferta mercantil se tratase.

La transculturalización supone la apertura y la inclusión de los diversos rasgos positivos de otras culturas, así como la elección excluyente entre contrarios (entre poligamia y monogamia, por ejemplo). La multiculturalidad, por otro lado, renuncia al compromiso valorativo. Es decir, es una opción relativista. Aunque en ambos casos, puede conseguirse un mestizaje que se supone óptimo, para unos, los multiculturales, el fin es el medio: la mezcla para que haya de todo; mientras que para otros, los transculturales, la mezcla es para mejorar con el enriquecimiento mutuo.

Las sociedades transculturales que defiende el comunitarismo, siendo mestizas, no tienen por qué ser idénticas. Una sociedad mestiza incorpora rasgos culturales diversos (que no contrarios) y al hacerlo también los elige desechando unos y aceptando otros. Entendemos sin embargo que la multiculturalidad, como vehículo de la globalización implica también uniformidad lo que a la postre produciría una pérdida de la pluralidad y por tanto de libertad con una disminución de la posibilidad de mudarse de una sociedad a otra. Como vemos, el comunitarismo se distancia claramente del multiculturalismo en la misma medida en que éste se aproxima al relativismo liberal.

2.- La construcción social del valor

El comunitarismo se argumenta sobre sus propias afirmaciones. Ello no obsta que responda también a lo que se percibe como distinto para evitar confusiones de acomodo. Algunas de estas confusiones son interesadas y muchas parten de los deseos que algunas escuelas filosóficas muestran para sumar adeptos en sus viejas disputas con escuelas rivales. Hemos de recordar que el comunitarismo nace de la sociología y no debe verse como una corriente filosófica. No obstante, muchos partidarios del neoaristotelismo tratan de estigmatizar al pensamiento comunitarista como si de un peligro social se tratase acusándole de defender el relativismo normativo.

Creemos que ello se debe a la ignorancia, insuperable para algunos filósofos defensores de la llamada filosofía perenne, de los entresijos de la ciencia sociológica y de los mecanismos de construcción social del valor.

Es comprensible que alguien pueda pensar que ante los inconvenientes que se derivarían del abrazo del relativismo, el naturalismo aparezca como una solución para darnos un juicio de excelencia basado en el redescubrimiento de la naturaleza humana, de manera

que en base ello pudiésemos llegar a operar con algunos criterios objetivos de mejoramiento. Ahora bien, el redescubrimiento de Aristóteles por el que aboga esta inquietud, soluciona unos problemas, pero trae también otros. El comunitarismo está decididamente de acuerdo con el naturalismo en que la salud o la excelencia social, es susceptible de comparación en ámbitos sociales concretos y diversos y, por tanto, apoya la idea, como ya hemos afirmado, de la objetividad moral. Sin embargo, el modo concreto a través del cual los naturalistas llegan a los absolutos morales, sustrae el proceso discursivo de la relación social. Así, una vez que encontramos eso que los neoaristotélicos llaman naturaleza humana, no hay nada más que hablar.

Algunos modernos atisbaron este problema y por eso se fueron con Kant. Pero ahí, estamos en las mismas; como argüía Pareto, el argumento deontológico kantiano traduce el "no debes robar" por el "haz lo que opina el señor Kant, y como a él no le gusta que robes, no robes". Aquí como allí nos encontramos con una cierta inseguridad conceptual e indefensión. Tanto el imperativo categórico kantiano como la naturaleza aristotélica, me dejan inerte y pasivo. Soy llevado por avatares intelectuales ajenos que han descubierto por mí y para mí lo que es mejor. La pregunta es: ¿no hay una forma de escapar de este dirigismo sin abandonar el criterio objetivo de moralidad y por tanto sin caer en el relativismo?

Para el pensamiento comunitarista la respuesta es que por supuesto que la hay. Frente al relativismo el comunitarismo afirma el contextualismo. Los valores se construyen socialmente a través de las relaciones sociales habidas en el tiempo. Los contextos sociotemporales nos proporcionan las seguridades y el amparo precisos para escapar del relativismo.

Aquí se hace daño a una aseveración capital del liberalismo cual es la del reduccionismo individualista. La historia no la hacen solo los individuos, también la hacen los colectivos y grupos humanos. El entendimiento de la sociedad como sujeto histórico activo forma parte de los fundamentos del credo comunitarista. En este sentido se puede decir que lo opuesto al comunitarismo es el individualismo.

Llegados a este punto podemos preguntarnos ¿qué es lo que nos hace humanos? ¿qué me da a mí mi identidad humana? La respuesta que da el comunitarismo se aleja como el ecuador de los polos de las concepciones biologistas que buscan la identidad humana en la genética. El genoma humano no está compuesto por secuencias de adn, más bien está formado por herencias familiares. Lo que a nosotros los humanos nos hace humanos es nuestra condición familiar: que somos familiares al modo humano.

Estamos aquí dilucidando sobre el sujeto y tratando de posicionarnos frente al pensamiento dominante que entiende mayormente al sujeto desde el exclusivismo individualista. La afirmación comunitarista básica es que los sujetos humanos son al mismo tiempo individual y grupalmente diversos y que la distinción humana es fruto tanto de la incomunicabilidad espacial de los individuos como de su comunicabilidad familiar.

La defensa de la comunidad que hace el comunitarismo debe entenderse en plural. La familia es solo una de las muchas comunidades a las que pertenecemos cada uno. Esta misma pluralidad comunitaria hace imposible la afirmación espacial de ninguna comunidad. De ahí que la crítica liberal que mete en el mismo carro a comunitaristas y

nacionalistas no tenga sentido. El nacionalismo es la negación de la comunidad en la medida en que supone borrar del mapa todas las comunidades (entre ellas las más importantes) menos una (que nunca es la más importante).

Todavía hay otra crítica que el conservadurismo neoaristotélico suele hacer desacertadamente al comunitarismo y que precisamos traer a colación ahora: la de que es imposible defender lo que de comunitario tenga lo humano sin un reconocimiento a perpetuidad de ciertos valores tradicionales. Es decir, sin reconocer ciertas inmutabilidades.

Aquí de nuevo notamos una deficiente comprensión, de lo que supone el cambio social que estudia la sociología y que ha tenido manifestaciones de radical novedad en los avatares científicos y sociales de los últimos años.

Para el comunitarismo los absolutos morales, a los que ya nos hemos referido, no son inamovibles a través del tiempo sin perder, con ello, su condición de absolutos dentro del tiempo. Ya dijimos que no hacemos un discurso distinto para las verdades morales del que se hace para las certezas positivas, que también tienen su razón histórica propia. Ya no hablamos de naturalezas inmutables, sino simplemente de objetividad moral, de "absolutos" o prioridades morales que en el discurso comunitarista no son inmutables, sino provisionales y por tanto perfectibles.

El comunitarismo es pues una ideología que apuesta por el cambio y la mudanza frente al esencialismo. Un acertado entendimiento de la construcción social del valor supone entender a los humanos como agentes históricos productores de tiempo en el sentido de que renunciamos a considerar el carácter inmutable (atemporal) de las esencias. Es decir: de alguna manera nosotros nos autocreamos colectivamente de continuo pues la construcción social del valor se extiende también a los valores sociales. Esto, que puede parecer una ventaja que descubre un poder inconsciente, es, de hecho, un riesgo pues este poder puede también destruir. Ello está de acuerdo con la conciencia creciente acerca de la capacidad humana para acabar con la historia, no en el sentido en el que hablaba Fukuyama, sino en el sentido de que somos conscientes de que nuestra capacidad autodestructora no tiene paliativos y puede efectivamente implementarse.

Naturalmente esto no lo puede entender el lenguaje esencialista que siempre ha entendido el tiempo como un continuo sin fin. Para el comunitarismo, por el contrario, la mudanza es más histórica que la permanencia y entre los sujetos de cambio figuran preminentemente las comunidades humanas aún cuando ellas mismas, las comunidades, estén sujetas al cambio y puedan por tanto desaparecer eventualmente.

Creemos que este discurso es ciertamente novedoso, sobre todo si lo contemplamos desde la óptica de la creación de valor. Las comunidades crean valor en el sentido que su cantidad (de comunidades) tiene relación con su calidad (de valores). De ahí que se entienda que el progreso humano pasa por el reconocimiento apoyo y fomento de cuantas comunidades forme la libertad humana, cuantas más mejor, y los valores con que esas comunidades nos regalen.

3.- La certificación a posteriori

Como ya hemos apuntado el comunitarismo nace de la sociología y quizá por mor de esta coyuntura dé importancia primordial a la certificación de los estados de excelencia mediante su contrastación empírica *post hoc* o *a posteriori*.

Parte de ese esfuerzo por situarse de lleno en el marco de verificación de la ciencia contable supone entender la felicidad colectiva como un estado medible sujeto a contraste. Nos alejamos pues de los intentos de elucubración especulativa sobre los estados de salud colectiva que tan desgraciada herencia han dejado en la historia de las luchas sociales del siglo XX.

A día de hoy la ciencia social dispone de indicadores complejos y varios para comparar y medir las excelencias de esos sujetos colectivos que llamamos comunidades y que según hemos visto son protagonistas de historia. Al dar prioridad al rendimiento de felicidad el comunitarismo asume que:

- a) la historia reciente depara mas que suficientes ejemplos para aseverar que el espíritu comunitario, la cooperación y la ayuda mutua son elementos dinamizadores del progreso y la felicidad colectivas, y
- b) los indicadores de felicidad, como los indicadores de salud, se miden indirectamente por defecto, en el bien entendido que asumimos que hay más salud o felicidad allí donde se encuentra menos enfermedad o disfunción que es lo que en definitiva examinaremos.

A diferencia de otros credos sociales de historia convulsiva, el comunitarismo no propone ninguna utopía positiva. Se trata de un credo purgado de especulación utópica. Lo que le da, como ha ocurrido también con el liberalismo, unas dosis de realismo que lo acercan a lo plausible. Nos alejamos por tanto de cualquier afán moldealista, entendido como el deseo de diseñar la sociedad porvenir, para centrarnos en apuestas vehiculares que propicien convenios, consensos, y uniones diversas, sin agostar la imaginación y el espíritu emprendedor humanos.

Este carencia de hoja de ruta o de programa político forma parte también de su misma configuración ideológica. Así el comunitarismo asume en su propia configuración racional el presupuesto que detecta como eje vertebrador de la realidad social, esto es: la diacronía.

Se trata del esfuerzo de coherencia que implica entender la sociedad, no solo como un conjunto de relaciones entre actores individuales que coinciden en un tiempo, sino como el marco de sucesión temporal en el que viven actores grupales para los que la relación básica no es la relación horizontal sincrónica sino la relación vertical diacrónica a través del tiempo.

La diacronía supone el diálogo intergeneracional y ese diálogo es, como se podrá suponer, muy poco determinativo y en absoluto programático. Al dialogar con el futuro, nuestros hijos, por ejemplo, asumimos sus aspiraciones sin usurpaciones. Quizá una de las mayores lacras del liberalismo ideológico, por supuesto presente entre los que se denominan socialistas pero son también culturalmente liberales, ha sido la imposición sobre el futuro por mor de una defensa sin crítica de la autonomía individual, caso que se exagera en la selección o en el diseño genético de los humanos por venir.

Por último apuntaremos otra característica señera de la ideología comunitarista que es la afirmación de la vocación ideológica alternativa que la hace presentarse como credo asumible mayoritariamente y como línea de canalización de las propuestas de progreso humano frente a los inconvenientes y disfunciones que acarrea la continuidad del credo liberal.

El comunitarismo supone que frente a los sesgos excluyentes del individualismo puede apostarse por la comunidad, las muchas comunidades a las que simultáneamente pertenecemos los humanos, y que ello puede hacerse sin utilizar o depender de instrumentos monopolizadores de comunidad como son los estados.

En este sentido el comunitarismo representa la renovación de la ideología progresista. La idea de progreso y desarrollo entendida como un mejoramiento irrenunciable de lo colectivo medido y verificable empíricamente, y no precisamente en réditos contables, solo está defendida hoy en día por el comunitarismo. La ideología liberal, tanto en su vertiente política conservadora como socialista, hace ya tiempo que ha renunciado al progreso. Los liberales no quieren un mundo mejor porque se han convertido en escépticos cualitativos y no saben qué es mejorar más allá de garantizar cotas equitativas para la aspiración acumulativa de bienes materiales. Solo en el comunitarismo encontramos hoy un discurso coherente sobre la naturaleza del poder y del mejoramiento humanos.

El entendimiento de las comunidades como grupos primarios no vicarios trabajando desde el marco de los estados de derecho hacia horizontes insospechados tiene, además, un potencial creativo notable. El comunitarismo puede hacernos repensar los actuales monopolios de poder de forma que nos sintamos capaces de transformar nuestro ordenamiento político. El comunitarismo puede hacernos pensar de nuevo como posibles logros asuntos y metas que hasta hace poco veíamos imposibles como cuando hablamos de familias soberanas, de más sociedad y menos estado, o de óptimos mestizos, y ello sin el halo utópico con el que hasta ahora habíamos tenido que referirnos a estos conceptos.

Jose.Perez@uv.es

Bibliografía en español:

Amitai Etzioni, *La tercera vía hacia una buena sociedad* (Madrid, Trotta, 2001)

Amitai Etzioni, *La nueva regla de oro; Comunidad y moralidad en la sociedad democrática* (Barcelona, Paidós, 2003)

José Pérez Adán, *La Salud Social; de la Socioeconomía al Comunitarismo* (Madrid, Trotta, 1999)

José Pérez Adán (ed.), “Comunidades” *Arbor*, (Abril, 2000)

José Pérez Adán (ed.), *Las Terceras Vías* (Madrid, Internacionales, 2001)

José Pérez Adán, *Rebeldías* (Madrid, Sekotia, 2002)

José Pérez Adán (ed.), *Comunitarismo* (Madrid, Sekotia, 2003)

José Pérez Adán y Javier Ros Codoñer, *Sociología del Desarrollo Sostenible* (Valencia, Edicep, 2004)

José Pérez Adán, *El comunitarismo del Quijote* (Santiago de Chile, Universidad Miguel de Cervantes, 2005)

José Pérez Adán, *Repensar la Familia* (Madrid, Internacionales, 2005)

José Pérez Adán, *Sociología; Comprender la humanidad en el Siglo XXI* (Madrid, Internacionales, 2006)