

# *GEMEINSCHAFT, COMMUNITAS Y OTRAS COMUNIDADES\**

JUAN GONZÁLEZ DE REQUENA FARRÉ\*\*

## ABSTRACT

Actualmente, dos conceptos de comunidad se topan en el mundo del pensamiento y a través de nuestros debates intelectuales. El primero, la idea tradicional de comunidad, es una herencia de las ideas románticas de la comunidad, y ha sido articulado por los pioneros de las ciencias sociales con el concepto de *Gemeinschaft*. Esta concepción expresivista de la comunidad establece que nuestro ser en común consiste en la automanifestación de un vínculo de intimidad y un sentido de pertenencia plena. El segundo concepto de comunidad se debe a pensadores contemporáneos (como Jean-Luc Nancy o Roberto Esposito), que exploran el significado de la *communitas* como una experiencia de apertura a los otros y de exposición de nuestra condición singular y plural.

**PALABRAS CLAVE:** Concepción expresivista de la comunidad, comunitarismo, intervención comunitaria, alteridad.

## *GEMEINSCHAFT, COMMUNITAS AND OTHER COMMUNITIES*

Nowadays, two concepts of community collide in the world of thought and through our intellectual debates. The first one, the traditional idea of community, is a heritage of romantic ideas on community, and has been articulated by the pioneers of social science with the concept of *Gemeinschaft*. This expressive concept of community establishes that our being in common consists in self-expression of an intimacy bond and plenty sense of belonging. The second concept of community is debt to contemporary thinkers (like Jean-Luc Nancy or Roberto Esposito), who explore the meaning of the *communitas* as an experience of disclosure to the others and exposure of our singular and plural condition.

**KEY WORDS:** Expressive concept of community, communitarism, communitarian intervention, otherness.

---

\* Artículo recibido el 10 de noviembre de 2010 y aprobado el 10 de diciembre de 2010.

\*\* Licenciado en Filosofía y Letras (Filosofía y Ciencias de la Educación), por la Universidad Autónoma de Madrid; Magíster en Ciencias Sociales, por la Universidad de las Artes y Ciencias Sociales (ARCIS) de Santiago de Chile; Diploma de Estudios Avanzados en Filosofía, por la Universidad Complutense de Madrid, y candidato a Doctor en Filosofía, por la Universidad Complutense de Madrid. Correo electrónico: jagref8@gmail.com

La noción de “comunidad” circula tan profusamente y con tal diversidad de sentidos en el pensamiento contemporáneo (así como en el discurso y la práctica de la política y las ciencias sociales), que vale la pena emprender una aclaración sobre una idea tan persistente como evasiva; sobre todo, considerando que están en juego problemáticas relacionadas con la pertenencia y la identidad, pero también con la exclusión. En este artículo nos proponemos realizar una genealogía del concepto de comunidad, más que una deconstrucción de la comunidad. Y es que no se trata de desbaratar alguna de las oposiciones subordinantes (comunidad/sociedad, holismo/individualismo), para remarcar lo indecible e intertextualmente recontextualizable que resulta la comunidad. Más bien, pretendemos llevar a cabo una reconstrucción histórico-semántica de la acuñación discursiva de la comunidad, de las formaciones discursivas en que se inscribe, de la exterioridad de su inscripción, de los usos antagónicos del discurso de la comunidad y de las formas de exclusión desplegadas en torno a las apropiaciones de la comunidad. En fin, nuestra genealogía de la comunidad implica una problematización crítica de la actualidad y no una mera neutralización aporética del presente.

#### **I. EL CONCEPTO DE “COMUNIDAD” COMO CONSTRUCCIÓN HISTÓRICO-SEMÁNTICA MODERNA: LA CONCEPCIÓN EXPRESIVISTA DE LA COMUNIDAD Y SU POSITIVIZACIÓN EN LA *GEMEINSCHAFT***

La interrogante fundamental que nos asalta en nuestra exploración genealógica concierne obviamente a cuáles son las condiciones de irrupción de nuestra contemporánea comprensión de la comunidad. En ese sentido, cabe reconocer una cierta concepción “expresivista” de la comunidad, netamente moderna (y, más específicamente, romántica), en virtud de la cual se asume que nuestra individualización y el encuentro pleno con los otros pasa por explorar y articular un impulso interior que nos vincula profundamente con nuestra naturaleza y con los demás. En la poética del Romanticismo, encontramos frecuentemente esta concepción expresivista que comprende la actividad espiritual como automanifestación original de un íntimo impulso efusivo, de manera que se asocian el reino de la libre fantasía creadora y el imperio del amor vinculante. Los versos de Novalis resultan elocuentes:

“Todo tiene que penetrar en todo;  
cada cosa dibuja en las demás su propia imagen  
y se mezcla en la corriente con todas las demás,

y ávida se precipita en sus profundidades;  
allí rejuvenece su esencia original,  
y cobra allí mil nuevos pensamientos”<sup>1</sup>.

Y es que —en Novalis— la efusión creadora y la vinculación íntima resultan indiscernibles como manifestaciones de un impulso vital compartido:

“Todos vivirán en todos  
y todos en cada uno;  
y en un mismo corazón  
latirá una sola Vida”<sup>2</sup>.

Como plantea Taylor, tanto la construcción del yo moderno como el sentido romántico de comunidad se sostienen en la idea de que el impulso interior que nos convoca íntimamente no es algo externamente dado, que pueda ser objetivado, dispuesto y controlado por una razón netamente instrumental y desapegada<sup>3</sup>. Y es que, en la rebelión romántica contra la razón instrumental, se abrió camino la concepción de que nuestras identidades y comunidades se automanifiestan al ser creadas originalmente desde un impulso interno, sin que se pueda disponer mecánica o instrumentalmente de modelos externos prefijados<sup>4</sup>. Además, en la medida en que nuestra naturaleza ya no se concibe como algo externamente disponible y objetivamente dado, la visión romántica nos familiariza con la idea de que la automanifestación expresiva (del impulso interno que constituye el sentido de nuestras identidades y comunidades) nos involucra en un orden más amplio del que formamos parte orgánicamente y en el cual nos sustentamos. Así, pues, la concepción expresivista de la comunidad que nos ha acompañado desde el romanticismo introduce el reconocimiento de una lealtad y una solidaridad —no instrumentales— en un sistema de vida compartido, que sostenemos mutuamente en armónica sintonía<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Novalis. *Enrique de Ofterdingen* (Barcelona: Orbis, 1982), 187.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 165.

<sup>3</sup> Charles Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna* (Barcelona: Paidós, 2006), cap. 21.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 511-512.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 523-524.

En esta concepción expresivista que nos ha acompañado desde el romanticismo, el sentido de la comunidad resulta indiscernible de la automanifestación original y de la vivencia de una profunda intimidad, de tal manera que la comunidad se perfila como una oportunidad para la creatividad subjetiva, más allá de todo determinismo estructural o del efecto de causas independientes. De ese modo, se patentiza cómo la concepción romántica pone a la comunidad (y, en general, a todo lo existente) bajo el signo del sujeto, esto es, de la autoexpresión original y de la vivencia de la intimidad plena. He ahí la novedad y la marca histórica de la concepción expresivista de la comunidad que introdujo el romanticismo. Tal y como ya Carl Schmitt había observado en su obra *Romanticismo político*, el romanticismo consagró a la comunidad humana como una fuerza suprapersonal y un demiurgo intramundano, que aportaba una fuente de legitimación y de sentido históricos, erigiéndose en la realidad secular que suplantaba al Dios trascendental<sup>6</sup>. No obstante, —según Schmitt— la comprensión romántica de la comunidad como una potencia suprapersonal o una totalidad orgánica se sustentaba en la concepción de que todo cuanto hay está al servicio de la autoexpresión creadora y de la originalidad del sujeto. En tanto que intimidad ampliada, la comunidad constituía un medio de autocreación original del sujeto, comprendido a su vez como una comunidad concentrada<sup>7</sup>. Carl Schmitt se refiere a este expresivismo romántico como un “ocasionalismo de la subjetividad”: todo cuanto hay deviene una oportunidad para la actividad del sujeto, y no es sino la ocasión para la autoexpresión original y la vivencia de una intimidad plena (y ya no una ocasión para la intervención divina, como sostenía el ocasionalismo metafísico)<sup>8</sup>.

Aún bajo el signo del sujeto, en el pensamiento filosófico post-romántico se fue articulando la diferencia que separa a la comunidad íntima del sentimiento, con respecto a la sociedad construida formalmente mediante el entendimiento. En ese sentido, la filosofía de Hegel recoge la concepción expresivista de la comunidad, que comprende la actividad espiritual no como la abstracta autodeterminación individual, sino en tanto que automanifestación de una libertad subjetiva real y cumplimiento de la autoconciencia sustantiva en el pleno reconocimiento de un

---

<sup>6</sup> Carl Schmitt, *Romanticismo político* (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Ediciones, 2001), 117.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 129-141.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 141-159.

nosotros<sup>9</sup>. En ese sentido, Hegel articula conceptualmente la concepción expresivista de la comunidad, como queda patente en la *Fenomenología del Espíritu*:

La comunidad es el espíritu que es *para sí*, en cuanto se mantiene en el *reflejo de los individuos* —y que es *en sí* o sustancia en cuanto los mantiene a ellos en sí<sup>10</sup>.

Y es que —para Hegel— sólo en el seno de la comunidad ética, en la eticidad compartida de un nosotros, puede realizarse efectivamente y ser reconocida plenamente una libertad afirmativa, así como podemos determinar una serie de deberes concretos e inmanentes. En todo caso, Hegel no considera que la eticidad de la comunidad se agote simplemente en la inmediatez de la pertenencia natural o en el sentimiento de intimidad. Ciertamente, la esfera de la familia constituye una sustancia ética inmediata y natural, que se sostiene en la unidad sentida del amor; pero la automanifestación del espíritu consiste —para Hegel— en un proceso de diferenciación, en que la unidad inmediata se disgrega, y da paso a la relación exterior de los individuos que concurren en la sociedad civil (basada en el entendimiento formal). Ahora bien, Hegel no plantea una dicotomía excluyente entre la comunidad inmediata del sentimiento y la sociedad formal del entendimiento; más bien, concibe una síntesis superior que cumple plenamente la universalidad ética sustancial y la automanifestación pública del espíritu: el Estado. En las instituciones y constitución del Estado, se consuma la auténtica realidad efectiva de la autoconciencia y libertad del espíritu; se despliega una totalidad ética que constituye la meta inmanente (así como el marco de reconocimiento) de la familia y de la sociedad civil<sup>11</sup>. En fin, pese a participar de la comprensión expresivista del sujeto moderno (como automanifestación en un nosotros y una totalidad espiritual más amplios), la concepción hegeliana de la eticidad se desmarca de la visión romántica de la comunidad en tanto que autoexpresión orgánica de una intimidad plena, y se aleja de la contraposición mecánica entre la comunidad íntima y la sociedad formal.

---

<sup>9</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho* (Barcelona: Edhasa, 1988), 227-235.

<sup>10</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Fenomenología del Espíritu* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1985), 263.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 236.

Será Schopenhauer quien —aún bajo una concepción expresivista que involucra al sujeto en un trasfondo más amplio, el de la voluntad— siente las bases para una distinción más dicotómica entre las formas de unión que se desarrollan entre los hombres. No en vano, existe —según Schopenhauer— un tipo de relación interpersonal basada en la voluntad, que funda una comunidad “material”, un vínculo sentimental e íntimo (como los que se dan en la familia, aunque también en algunos agrupamientos que comparten una finalidad común: la clase social, la corporación, el partido, etc.). En semejante comunidad material, se puede lograr una unión mancomunada y una iniciativa compartida, en pos del bien común. Muy diferente es, sin embargo, la comunidad “formal”, es decir, el tipo de interrelación concerniente al intelecto y derivado del intercambio intelectual, que pone de relieve las diferencias y heterogeneidad de las representaciones, a no ser que exista una marcada igualdad en las capacidades e instrucción. En ese sentido, los vínculos íntimos o la comunidad material de las voluntades hacen posible el reconocimiento mutuo y la apreciación moral, que se imponen por sobre la valoración del simple ingenio intelectual<sup>12</sup>.

Sin duda, la concepción expresivista de la comunidad, heredada del romanticismo, constituye el presupuesto a partir del cual Tönnies pudo llevar a cabo —a finales del siglo XIX— la acuñación conceptual de la *Gemeinschaft* (la comunidad orgánica) como algo distinto de la *Gesellschaft* (la asociación mecánica). En efecto, a través de la distinción conceptual entre “comunidad” y “sociedad”, Tönnies recoge la idea de una forma orgánica de relación entre las voluntades humanas, que se caracteriza por la intimidad del convivir y por un sentido de pertenencia intrínseco y duradero, tal y como ocurre en los ámbitos de la familia, la vida rural, las tradiciones compartidas, las creencias religiosas o el idioma natal. En ese sentido, la *Gemeinschaft* se diferencia de la mera relación asociativa; y es que la *Gesellschaft* consiste únicamente en la coexistencia entre personas independientes que persiguen eventualmente algún propósito dado e interactúan artificialmente, como un agregado mecánico o una estructura mecánica, tal y como ocurre en el ámbito de los negocios y las relaciones contractuales, o en la esfera pública de los intercambios intelectuales y científicos<sup>13</sup>.

El sentido expresivista de la comunidad se articulaba, de ese modo, como una acuñación conceptual que tendría notables rendimientos teóricos en el campo de las ciencias sociales. Así lo atestigua la recepción de la distinción entre “comu-

<sup>12</sup> Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* (Madrid: Akal, 2005), 669-670.

<sup>13</sup> Ferdinand Tönnies, *Community and Society* (Mineola N.Y.: Dover Publications, 2002), 33-35.

nidad” y “sociedad” en la obra de Weber, aunque con ciertos matices; no en vano, Weber introduce los términos *Vergemeinschaftung* y *Vergesellschaftung*, que en rigor, se refieren respectivamente a un proceso de comunión (o comunización) y a un proceso de asociación (o socialización)<sup>14</sup>. Y es que, para la sociología comprensiva de Weber (más preocupada de elaborar construcciones típico-ideales que permitan interpretar los nexos de sentido de la acción social), la distinción de Tönnies entre “comunidad” y “sociedad” se presenta demasiado cargada de contenido empírico específico. Por eso, Weber entiende la comunidad (o el proceso de comunización) como un tipo de relación social en que los actores sociales están movidos por un sentimiento subjetivo (ya sea afectivo, emotivo o tradicional) de pertenencia, esto es, de constituir un todo. Estos nexos sociales de la comunidad (conformados por un sentimiento de pertenencia que sostiene la acción recíproca de los actores sociales) se diferencian de las relaciones sociales que Weber denomina “sociedad”. No en vano, en los procesos de asociación, los actores sociales persiguen la compensación o convergencia de intereses, y desarrollan básicamente una acción racional con respecto a fines (que permite realizar los propios intereses o los propósitos concertados), pero, también, una acción racional con respecto a valores (que posibilita reunirse en torno a una misma creencia y servir a una tarea objetiva). Desde el punto de vista de Weber, las relaciones sociales suelen participar de ambos tipos ideales de la “comunidad” y la “sociedad”; en todo caso, existen tipos más puros de sociedad (las relaciones comerciales y contractuales, la empresa organizada o el instituto administrativo, así como la secta racional) y hay tipos más puros de comunidad, como la unión familiar (pero, también, ciertas cofradías religiosas, la comunidad nacional e, incluso, una relación erótica)<sup>15</sup>. En fin, la concepción expresivista de la comunidad sigue vigente, aunque sea como construcción científica típico-ideal: lo que aúna a los actores en un nexo social comunitario es el sentimiento recíproco de pertenencia y la autoexpresión de la vivencia de intimidad.

Como hemos podido apreciar, la *Gemeinschaft* constituye una construcción conceptual moderna que articula el sentido expresivista de la comunidad heredado del romanticismo. Sin embargo, —de modo sintomático— Tönnies señala que la comunidad es antigua y que la “sociedad” constituye tan sólo una designación nueva para un fenómeno histórico netamente moderno<sup>16</sup>. Semejante investidura nostálgica de la comprensión expresivista de la comunidad no sobrevive a una in-

---

<sup>14</sup> Max Weber, *Economía y sociedad* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993), 33.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 33-35.

<sup>16</sup> Tönnies, *Community and Society*, 34.

dagación histórico-semántica rigurosa; y es que la distinción entre “comunidad” (como autoexpresión orgánica de la pertenencia) y “sociedad” (como agregado instrumental y artificial) no se hizo efectiva hasta el romanticismo<sup>17</sup>. En ese sentido, la concepción antigua de la *koinonía* (la comunidad o sociedad en que el hombre participa, mediante la acción y el discurso, y en relación a un horizonte de fines compartidos) se caracteriza por una marcada ambigüedad, que no permite distinguir entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, entre “comunidad” y “sociedad”. Por una parte, la *koinonía* designa el actuar común de quienes hablan y actúan conjuntamente; por otra parte, se refiere a la asociación u orden instituido en ámbitos como la familia, la esfera doméstica del *oikos*, las asociaciones, comunas e, incluso, la ciudad-Estado, la *polis*<sup>18</sup>. En ese sentido, la *koinonía*, que es tanto asociación como comunidad (sustentada en el hablar-actuar común y en los fines compartidos), no se puede asimilar a la comprensión expresivista de la *Gemeinschaft*, la cual se sostiene únicamente en la automanifestación orgánica de la vivencia de la intimidad y en el sentimiento subjetivo de pertenencia, con exclusión de las interacciones artificiales e intercambios instrumentales desplegados en la esfera pública.

Análogamente, cabe observar cómo, en la teología política medieval, se articuló una comprensión de la *universitas* (de la comunidad genérica, propia de las corporaciones colectivas) que desborda la moderna contraposición entre “comunidad” y “sociedad”. Si bien existía el término *communitas* para designar cierta pertenencia local, ésta no era discernible de la territorialidad de la ciudad o el asentamiento militar (la *civitas* o el *castrum*), como una suerte de conglomerado rural o urbano<sup>19</sup>. Pero, ya desde la baja Edad Media, se utilizaban los términos *societas* y *universitas* (tomados del derecho romano) para caracterizar determinadas asociaciones y comunidades en un sentido menos localista: tan pronto se denominaba *societas* a la ciudad o al reino, como se designaba con el concepto de *universitas* a un gremio, una ciudad imperial, un colegio catedralicio o una universidad. Lo que se comprendía como *universitas* era precisamente un agregado corporativo que promovía algún fin común, y que —como resultado de una autorización expresa— disfrutaba de atribuciones y franquicias, esto es, del *privilegium universitatis*<sup>20</sup>. En

<sup>17</sup> Axel Honneth, “Comunidad. Esbozo de una historia conceptual”, *Isegoría* 20 (1999): 5-15.

<sup>18</sup> Manfred Riedel, *Metafísica y metapolítica I. Estudios sobre Aristóteles y el lenguaje político de la filosofía moderna* (Buenos Aires: Editorial Alfa, 1976), 33.

<sup>19</sup> Roberto Esposito, *Communitas: origen y destino de la comunidad* (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 35.

<sup>20</sup> Michael Oakeshott, *El Estado europeo moderno* (Barcelona: Paidós, 2001), 47-56.

efecto, la *universitas* era la designación para las corporaciones jurídicas (como los cuerpos corporativos eclesiásticos, las instituciones del Estado, las ciudades o las universidades) que constituían una *persona ficta*, esto es, una persona ficticia o representada, y sin embargo dotada de privilegios reconocidos<sup>21</sup>. Así, pues, la *universitas* caracteriza una pluralidad de hombres reunidos en un cuerpo corporativo, que resulta inmortal y perpetua en virtud de la sucesión de sus miembros. Pero, a pesar de la analogía organológica que hizo posible concebir a cualquier cuerpo político como un *corpus mysticum* o corporación colectiva supraindividual, lo cierto es que la *universitas* con que se caracteriza a las corporaciones en la teología política medieval no constituye un organismo natural que se sostenga en la pertenencia encarnada o en la vivencia de la intimidad. Y es que la corporación universal o total de la *universitas* comprende — como persona ficticia — pluralidades de hombres reunidos, tanto comunidades como asociaciones humanas, que encuentran su razón de ser en una relación de complementación y englobamiento jerárquico, dentro de un orden fundado en la trascendencia. Es esta dimensión de trascendencia y de englobamiento jerárquico (y no el sentimiento de pertenencia) lo que caracteriza a la *universitas* como cuerpo social<sup>22</sup>.

## II. LA POSITIVIZACIÓN DE LA CONCEPCIÓN EXPRESIVISTA DE LA COMUNIDAD EN LAS CIENCIAS SOCIALES: LAS COMUNIDADES DE LA ANTROPOLOGÍA Y DE LA PSICOLOGÍA COMUNITARIA

La moderna concepción expresivista de la comunidad (heredada del romanticismo), que identifica el nexo social comunitario con un vínculo de pertenencia y con la autocreación desde la vivencia de la intimidad plena, se fue convirtiendo — bajo la figura de la *Gemeinschaft* — en una positividad, en una construcción teórica y en un campo de intervención de las ciencias sociales contemporáneas. En todo caso, hay diversos matices que las ciencias sociales introdujeron en esta idea expresivista de la comunidad, y uno de los más notorios concierne al sentido constructivista e instrumental que se le atribuye a la comunidad en la intervención de carácter comunitario: al mismo tiempo que se concibe como un lugar natural de la solidaridad espontánea, del sentido de pertenencia y de la intimidad plena, la comunidad se torna un objeto de planificación, instrumentación, coordinación, gestión

---

<sup>21</sup> Ernst Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval* (Madrid: Alianza Editorial, 1985), 286-296.

<sup>22</sup> Louis Dumont, *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna* (Madrid: Alianza Editorial, 1987), 75-88.

cultural y desarrollo, con el propósito de crear y potenciar nexos comunitarios, concebidos como un valioso recurso<sup>23</sup>. Otra característica distintiva de la modulación de la idea de comunidad en las ciencias sociales contemporáneas ha sido el énfasis en lo local, en la ubicación territorial y la localización geográfica específica; de ese modo se ha matizado territorialmente la visión de la comunidad, por más que ésta siga entendiéndose como un tipo de relación social durable caracterizada por la vivencia de intimidad, el sentido de pertenencia, la vinculación emocional, el compromiso moral y la constitución de identidades compartidas<sup>24</sup>. Un último aspecto reseñable de la contemporánea positivización de la comunidad en las ciencias sociales tiene que ver con la visión —entre crítica y nostálgica— de una comunidad amenazada por las dinámicas de la industrialización, la racionalización instrumental, la urbanización o la mediatización; esta tesis del declive de la comunidad aporta un aval para la intervención comunitaria, que se inviste, así, de un sentido reconstructivo, regenerativo y emancipador.

La tematización de la comunidad en el campo de la antropología resulta particularmente interesante, no sólo por mantener una deuda evidente con la concepción expresivista de la comunidad, sino, además, porque se toma muy en serio el carácter situado y contextual de los nexos comunitarios, relativizando las pretensiones de un modelo universalista de razón instrumental (aunque, a veces y como contrapartida, cae en la tentación de cierto exotismo, que proyecta la experiencia de la comunidad plena en otras formas de vida o en experiencias culturales marginales). En efecto, la teoría antropológica ha generado ciertas reflexiones sobre la modalidad intensa de relación social que se experimenta en algunos ámbitos de la existencia cultural ligados al ritual o a la vida religiosa. En ese sentido, bajo el concepto de *communitas*, Turner caracterizó un tipo de vinculación con un intenso sentido de pertenencia e intimidad, espontáneamente autogenerada entre personas que comparten una situación de *liminalidad* (o sea de iniciación, pasaje o transición), exclusión o inferioridad<sup>25</sup>. Así planteada, como un sentimiento de comunión e intimidad plena, la *communitas* evoca la noción expresivista de comunidad; pero, además del vínculo comunitario espontáneo, Turner toma en consideración las formas de compromiso normativo y las formas imaginarias de comunidad, que anticipan una experiencia comunitaria más intensa. Pues bien, —según Turner—

---

<sup>23</sup> Graham Day, *Community and Everyday Life* (New York: Routledge, 2006), 8.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>25</sup> Victor Turner, *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (Ithaca: Cornell University Press, 1974), cap. 8.

los ámbitos en que la *communitas* se despliega del modo más puro (a pesar de que atraviesa las esferas de la religión, el arte, la contracultura e, incluso, la ley y la economía) son las modalidades de relación social en que la estructura social se encuentra en suspenso y se destituye el sistema diferenciado de roles y estatus en que las personas son ubicadas cotidianamente. Semejante impugnación de la estructura social es lo que ocurre en los procesos rituales de iniciación o en los ritos de pasaje; pero también en las experiencias de marginalidad, exclusión, autoexclusión y exterioridad del orden social, así como en las formas de inferioridad estructural, pobreza o marginación social. En esos casos, cuando los individuos se encuentran en una situación de umbral, desplazados del reparto de roles y estatus de la estructura social, emerge —según Turner— una experiencia de totalidad indiferenciada e intimidad plena. Eso sí, aunque la *communitas* desencadena un modo de vinculación indiferenciado, Turner aclara que, en su manifestación histórica concreta, se realiza en contextos acotados, en ámbitos geográficos o localizaciones territoriales precisas.

En tiempos de desterritorialización de los flujos culturales globales (y de dislocación de los paisajes étnicos, tecnológicos, mediáticos e ideológicos), la perspectiva antropológica sobre las comunidades parece estar cada vez más obsesionada por la (re-) producción social de lo local y no simplemente por la localización exótica del otro<sup>26</sup>. En ese sentido, resulta significativo el término con que antropólogos como Appadurai designan la construcción social de lo local: con el término “vecindad” (*neighbourhood*) se connota tanto la proximidad social y cierta afinidad relacional con el prójimo, cuanto los ámbitos o circuitos de la interacción social. De ese modo, se alude a formaciones sociales situadas e intencionalmente involucradas en la reproducción de lo local, sin que resulte tan importante especificar una escala determinada, un modo de relación o una homogeneidad interior de la comunidad<sup>27</sup>. Al fin y al cabo, la construcción social de lo local en forma de “vecindad” no pasa únicamente por cierto sentido de la inmediatez social o por las formas de interacción social, sino también se da de modo relacional y contextual. No en vano, ya la vecindad constituye un contexto que proporciona marcos de sentido para la actividad humana; pero, además, el contexto que es la “vecindad” se relaciona dialéctica e históricamente con contextos más amplios (como el Estado-nación o los mercados globales), que resultan simultáneamente condicionantes y

---

<sup>26</sup> Arjun Appadurai, *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001), cap. 9.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 87.

condicionados por la práctica de los sujetos locales de la “vecindad”<sup>28</sup>. Desde esa perspectiva, la antropología contemporánea parece lidiar con las antinomias que se siguen de la tensa relación entre la fenomenología de la inmediatez social y la acentuada dislocación transcontextual de las actividades socio-históricas.

Si nos atenemos al ejemplo de la psicología comunitaria, se puede observar más nítidamente el tipo de positivización disciplinar de la idea expresivista de comunidad, que han construido las ciencias sociales contemporáneas. Por una parte, la psicología comunitaria articula de un modo más neto la concepción expresivista de la comunidad, al enfatizar el aspecto subjetivo e intersubjetivo de los nexos comunitarios, al punto de que la comunidad se torna indiscernible del sentido de la comunidad, y ésta resulta inseparable de la automanifestación en común y de la vivencia de una intimidad plena. De ese modo, cabe reconocer en la psicología comunitaria un marcado énfasis tanto en el sentido de pertenencia, cuanto en la vinculación emocional, en la intensidad relacional, en la cooperación mutua, en las interacciones recíprocas, en las necesidades comunes, así como en los compromisos e identidades compartidos<sup>29</sup>. Por lo demás, la psicología comunitaria asume una posición ambivalente ante la “comunidad” de la que se hace cargo. Tan pronto se asume el discurso de la crisis de la comunidad, y se observan los efectos patológicos (de desintegración social y anomia) que se siguen de la desvinculación comunitaria, para legitimar así la urgencia de la intervención comunitaria y la construcción de un tejido relacional; como se plantea que la comunidad preexiste a la intervención comunitaria, y se reduce el rol de la intervención comunitaria a una mera facilitación de los procesos de autoorganización que sostienen la comunidad y constituyen su potencialidad. Tan pronto se enfatiza el aspecto relacional, la vivencia de intimidad y el sentido de pertenencia, en tanto que aspectos constitutivos de la comunidad; como se pone de relieve la importancia del contexto, así como la copresencia en un ámbito local y en un paisaje compartido<sup>30</sup>. No deja de ser llamativo que la disciplina que en mayor medida recoge la concepción expresivista de la comunidad (esa idea de la vinculación comunitaria como autoexpresión de la vivencia de intimidad y del sentimiento de pertenencia), no consigue articularla conceptualmente de un modo preciso, pues su énfasis radica más bien en la interven-

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, 191-196.

<sup>29</sup> Mariane Krause, “Hacia una redefinición del concepto de comunidad: cuatro ejes para un análisis crítico y una propuesta”, *Revista de Psicología de la Universidad de Chile* X (2001): 149-160.

<sup>30</sup> Maritza Montero, *Introducción a la psicología comunitaria. Desarrollo, conceptos y procesos* (Buenos Aires: Paidós, 2004), cap. 7.

ción comunitaria. También llama la atención cómo el énfasis en que la comunidad constituye un ámbito de automanifestación expresiva (de la intimidad y la pertenencia) tiene como reverso una modalidad de intervención basada en la planificación, construcción, coordinación y gestión de los nexos comunitarios, que se aproxima frecuentemente a las modalidades de racionalización instrumental contra las cuales se alzó originariamente la idea expresivista de comunidad.

Ciertamente, la psicología comunitaria ha tratado de hacerse cargo de los escenarios de incertidumbre y dislocación social, política y económica en la formación social posmoderna. No en vano, la posmodernidad nos enfrentaría a un escenario distinto tanto de la *Gemeinschaft* orgánica tradicional (basada en la pertenencia dependiente y la lealtad comunitaria), cuanto de la diferenciada, individualista y contractualista *Gesellschaft* moderna. En concreto, la psicología comunitaria está asumiendo que las formas de comunidad posmodernas nos exponen a nuevos contextos complejos de pertenencia de las personas y a inéditas experiencias de unidad en la multiplicidad o identificación en la diferencia. En este nuevo contexto, se cree que la psicología comunitaria constituiría una fructífera aproximación a la altura del período socio-histórico: se trataría de una ciencia humana orientada axiológicamente, capaz de interpretar participativamente y transformar las vivencias y prácticas de las personas en las comunidades posmodernas, siempre en procura del desarrollo humano y comunitario<sup>31</sup>. Sin embargo, la prevalencia del concepto expresivista de la comunidad como vinculación en la intimidad y sentimiento de pertenencia se ha mantenido en el centro de la Psicología comunitaria, e incluso se han acentuado los aspectos espirituales, trascendentes y relacionales del sentido de comunidad. De ese modo la visión expresivista de la comunidad retorna con más fuerza, al redescubrir el sentido de comunidad como un espíritu compartido de pertenencia común; semejante sentimiento comunitario se asociaría a la seguridad emocional y la confianza recíproca, a los compromisos vinculantes, a los intercambios sociales basados en la intimidad compartida y en el beneficio mutuo, así como a la expresión estilizada y trascendente de las experiencias compartidas de la comunidad<sup>32</sup>.

En lo que concierne a la positivización de la idea expresivista de comunidad (y a su construcción como campo disciplinar de investigación y ámbito de inter-

---

<sup>31</sup> John Robert Newbrough, "Community Psychology in the Postmodern World", *Journal of Community Psychology* 20 (1992): 10-25.

<sup>32</sup> David W. McMillan, "Sense of Community", *Journal of Community Psychology* 24, no. 4 (1996): 315-25.

vención) se han formulado algunos argumentos críticos relevantes<sup>33</sup>. De partida, resulta llamativo que la idea expresivista de comunidad (que surgió como respuesta a las formas de alienación imputables a la extensión unidimensional de la razón instrumental) haya terminado convirtiéndose en una herramienta y en un recurso instrumental para la intervención política, gubernamental y social. En ese sentido, la intervención comunitaria frecuentemente se despliega como una herramienta de las políticas sociales (gubernamentales y no gubernamentales) o, directamente, como una instancia asistencial, relacionada con el desarrollo comunitario, que procura la normalización, control y autorregulación de las poblaciones afectadas, pero siempre bajo directivas y expectativas predeterminadas, introducidas por los trabajadores o facilitadores comunitarios<sup>34</sup>. Incluso cuando la intervención comunitaria apunta a la potenciación o fortalecimiento de las formas de acción y participación comunitaria (al margen de los intereses de la Administración y de otras agencias públicas o privadas), se opera con frecuencia desde la visión idealizada que aporta el profesional de la actividad comunitaria. Semejante preconcepción suele sobrestimar la orientación al consenso y la pasión participativa de los actores sociales, de modo que, al topar con los conflictos internos y con las modalidades de reacción excluyente que se presentan realmente en sus comunidades de intervención, el trabajador comunitario se ve forzado a operar como consejero y mediador tutelar<sup>35</sup>. En suma, la instrumentalización de la intervención comunitaria, por parte de agencias cada vez más profesionales de investigación y desarrollo comunitario, no sólo hace que la búsqueda de resultados se enmarque demasiado en las directivas previas, forzando a la comunidad a encuadrarse en una estructura o marco organizativo teóricamente prefijados. Además, la intervención comunitaria inspirada en la concepción expresivista de la comunidad introduce demasiadas presunciones idealizadas sobre la armonía y pertenencia comunitarias.

### III. EL COMUNITARISMO EN FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA, Y SUS RIESGOS

Así como las ciencias sociales han hecho de la concepción expresivista de la comunidad una positividad y un campo de intervención, la filosofía moral y política contemporánea ha tratado de articular una comprensión de la vinculación comunitaria que resulta profundamente deudora de la visión expresivista de la comunidad. En efecto, como un contrapeso a las tradiciones liberales (que toman co-

---

<sup>33</sup> Day, *Community and Everyday Life*, cap. 8.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 234-7.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 242.

mo punto de partida al individuo autosuficiente y formalmente autodeterminado), el comunitarismo contemporáneo ha introducido una posición propia en la filosofía moral y política, al insistir en que nuestra autocomprensión se lleva a cabo siempre bajo horizontes de sentido compartidos y concepciones sustantivas de la vida buena en común. En ese sentido, el comunitarismo toma a una comunidad fuerte y constitutiva como punto de partida en las discusiones sobre la vida buena y la justicia. Y es que —como Sandel ha argumentado— la comunidad es más que una asociación cooperativa para perseguir fines colectivos, que vinculan a los individuos instrumental o sentimentalmente; la comunidad en sentido fuerte resulta constitutiva, es decir, consiste en una modalidad de vinculación en común que sostiene la identidad de los agentes y en que los individuos se encuentran situados<sup>36</sup>. Desde esta perspectiva comunitarista, la comunidad aporta el vocabulario compartido y el entramado de prácticas comunes (y no sólo valores comunitarios o fines colectivos, para la elección individual de un yo desencarnado), que constituyen el marco de autocomprensión de los agentes en que se sostienen sustantivamente nuestras identidades, opciones y capacidades prácticas<sup>37</sup>. En el mismo sentido, MacIntyre plantea que, en nuestra constitución y florecimiento como razonadores prácticos independientes, juegan un papel primordial no sólo las relaciones de mutua reciprocidad y el reconocimiento de los bienes de la comunidad como bienes propios, sino, además, el cultivo compartido de las virtudes relativas al reconocimiento de la dependencia, que hacen posible el cuidado del otro vulnerable, la generosidad con los demás y la hospitalidad con el extraño<sup>38</sup>. Son esas vinculaciones y sentimientos comunitarios, que incluso se sostienen con quienes no pertenecen a la comunidad, los que permiten —según MacIntyre— tanto el logro del bien común, como el pleno florecimiento del razonador práctico independiente en el entramado de las relaciones sociales en que se ubica. También en esta misma línea de argumentación comunitarista, Taylor ha insistido en que la autocomprensión de la identidad del agente se lleva a cabo siempre a través de un diálogo significativo con los otros, desde un entramado de relaciones íntimas, un espacio social común, una comunidad lingüística, un ámbito de orientación moral y, en suma, horizontes de sentido o marcos referenciales ineludibles, dentro de los cuales se plantean las relaciones que nos definen<sup>39</sup>. De ese modo, la constitución de nuestra identidad

---

<sup>36</sup> Michael Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia* (Barcelona: Gedisa, 2000), 186-93.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 214-6.

<sup>38</sup> Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes* (Barcelona: Paidós, 2001), caps. 9 y 10.

<sup>39</sup> Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, 59-66.

como agentes resulta indisociable de nuestro involucramiento en la urdimbre conversacional, en las tramas narrativas y los trasfondos de comprensión, que se despliegan en nuestras comunidades definidoras.

La positivización en las ciencias sociales de la concepción expresivista de la comunidad y su articulación en la filosofía moral y política comunitarista ha sido saludada, en la medida en que, por medio de la intervención comunitaria, se abre la posibilidad de crear tejidos comunitarios y vínculos intersubjetivos, que permitan contrarrestar la desintegración social. Por otra parte, se ha reconocido que el léxico de la “comunidad” no sólo nos permite articular los trasfondos normativos y horizontes de convicciones compartidas que nos proporcionan una orientación moral, sino que, además, —en el ámbito de la política democrática— hace posible rescatar formas de participación comunitaria que potencian el vínculo comunitario y la actividad transformadora comprometida<sup>40</sup>. No obstante, la articulación contemporánea de la concepción expresivista de la comunidad también ha generado críticas decisivas. En las reflexiones de Richard Sennett acerca del declive de la esfera pública, se plantea que lo que precisamente acarrió el colapso de la cultura pública es el énfasis en el autodesarrollo de la personalidad por medio de la vivencia de intimidad. Y es que la actividad en la esfera pública dependía de una compleja puesta en escena de nuestra presentación impersonal ante extraños, bajo códigos comunes y signos compartidos. Pero desde el Siglo XIX, se ha ido fortaleciendo la idea de que lo esencial de la vida social consiste en la autoexpresión personal, la manifestación simbólica de las profundidades del sí mismo, así como la vivencia de la intimidad y la fantasía compartida de una inmersión en cierta personalidad colectiva o *Gemeinschaft* (tan plena, como destructora de toda forma de actividad colectiva que no concuerde con la ilusoria obsesión por el ser colectivo, o las relaciones y reacciones emocionales de la comunidad)<sup>41</sup>. El declive de la cultura pública coincide con la pérdida de la distancia y con el despliegue de toda una fantasía de la intimidad, que no sólo nos lleva a consagrar la proximidad personal como un bien en sí mismo, y nos conduce a lamentarnos nostálgicamente por una mítica comunidad perdida, esto es, por el avance de la despersonalización, sino que, además, genera una visión psicomórfica de todo el mundo social, al convertir los problemas políticos en cuestiones psicológicas relativas al autodesarrollo personal y la comunicación emocional<sup>42</sup>. Por lo demás, según Sennett, toda la celebra-

---

<sup>40</sup> Honneth, “Comunidad. Esbozo de una historia conceptual”, 13-14.

<sup>41</sup> Richard Sennett, *El declive del hombre público* (Barcelona: Península, 2002), 526-30.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 567-8.

ción de la comunidad (como refugio de la autoexpresión de la vivencia de intimidad y del cálido sentimiento de pertenencia) ha tenido el desastroso efecto de generar una clausura esencialista de las relaciones sociales, así como una marcada fragmentación y repliegue de la esfera pública. No en vano, la sociedad íntima lleva a cabo una retirada emocional de los ámbitos sociales a cuya complejidad sería preciso exponer nuestras vidas para enriquecer nuestras experiencias y trascender nuestras condiciones de vida. En ese sentido, —para Sennett— existe una insostenible contradicción en el hecho de creer que, al refugiarse en la comunidad y buscar seguridad emocional en ella, se está regenerando la sociabilidad, pues en realidad nos encontramos ante una negativa parroquial a afrontar la complejidad de la vida social y de exponernos a la realidad externa. Bajo la fantasía de la autoexpresión de una intimidad plena y de la inmersión emocional en un mismo impulso compartido y fraterno, se oculta ilusoriamente el modo en que esa experiencia íntima de compartir se convierte en un principio social tan fratricida como excluyente<sup>43</sup>.

En fin, —como también nos ha recordado Bauman— el repliegue parroquial en la comunidad, incitado por una obsesión por la identidad colectiva y por la seguridad de la cálida pertenencia, constituye una apuesta tan riesgosa como errada: es más un síntoma de la situación actual de incertidumbre e inseguridad (generada por procesos de gran escala y flujos globales), que una respuesta a la altura del problema de la fragilización contemporánea de las relaciones sociales<sup>44</sup>. Por otra parte, la apelación a la comunidad expresivista y al sentido de identidad colectiva (esto es, a la vivencia de la intimidad y a la seguridad de la pertenencia) nunca se logra satisfacer plenamente, sino que genera más frustración y reacciones excluyentes.

#### IV. OTRA COMUNIDAD: LA EXTERIORIDAD DEL CO-ESTAR Y LA EXPOSICIÓN A LA ALTE- RIDAD

Tanto a través de su articulación en la filosofía moral y política, como mediante su positivización en las ciencias sociales, el concepto expresivista de la comunidad, heredado del romanticismo, no deja de suscitar dificultades, por más que haya contribuido a poner en la agenda pública cierto malestar ante la desintegración, la desmovilización y alienación sociales. Pero, ¿existe algún pensamiento

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, cap. 13.

<sup>44</sup> Zygmunt Bauman, *En busca de la política* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1999), 199-206.

de la comunidad que logre escapar a las aporías de la idea expresivista de la comunidad como automanifestación de la vivencia de intimidad y aseguramiento de la pertenencia? ¿Cabe concebir otra comunidad distinta de aquella concepción expresivista que idealiza el autodesarrollo y copresencia en la *Gemeinschaft*? En la filosofía contemporánea encontramos otro tipo de meditación sobre la comunidad, alejado de las premisas expresivistas que han calado en la filosofía moral y política o en las ciencias sociales. En ese sentido, el pensamiento de Jean-Luc Nancy sobre la comunidad pone de manifiesto una marcada ruptura con la concepción expresivista de la comunidad, es decir, —para plantearlo en términos de Nancy— con cierta visión idealizada de la comunidad como presencia plena de la esencia comunitaria ante sí misma, comunión orgánica de la comunidad con su propia esencia, intimidad del vínculo, fusión comulgante y, en suma, inmanencia absoluta de la esencia humana en el ser de la comunidad<sup>45</sup>. Para Nancy, semejante nostalgia de una comunidad perdida constituye un invento tardío, cuya ilusión de origen fundamental radica en considerar como una pérdida o ruptura (atribuible a la *Gesellschaft* moderna), aquello que nunca tuvo lugar, pero que nos ocurre como interrogante a partir de la sociedad moderna<sup>46</sup>. Y es que la intimidad e inmanencia de la comunidad sólo están perdidas, en la medida en que esa pérdida e interrupción resultan constitutivas de la comunidad que Nancy nos invita a concebir, a contrapelo de la idealización expresivista. En efecto, la inmanencia e intimidad plenas suprimirían la comunidad o producirían únicamente una obra de muerte y de exterminio; por eso, no cabe concebir la comunidad bajo el signo del sujeto, como un sí mismo o un Nosotros superior en que se fusionen los sujetos, y hay que asumir la imposibilidad del ser común en cuanto sujeto (figura señera de la presencia a sí, la inmanencia absoluta y de la autoexpresión de la intimidad)<sup>47</sup>. Según Nancy, la experiencia de la comunidad tan sólo consiste en la interrupción de la conciencia de sí y en la dislocación de la comunidad; se da como una apertura extática que patentiza el estar en común los existentes en su finitud, en la exposición y comparecencia entre los otros, en el reparto de los singulares en los límites de otros singulares. En consecuencia, la comunidad no es una esencia o sustancia, ni tampoco la obra que se produce económica, técnica o institucionalmente. Más bien, la comunidad nos enfrenta a la apertura, al reparto y a la dislocación del ser en común, que posibilitan la comparecencia e interpelación entre los singulares, los cuales preci-

---

<sup>45</sup> Jean-Luc Nancy, *La comunidad inoperante* (Santiago de Chile: LOM, 2001), 21.

<sup>46</sup> *Ibid.*, pp. 33-5.

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 37-8.

samente se exponen en el suspenso de la comunidad, en el espaciamiento y la exterioridad del co-estar<sup>48</sup>. Así, pues, la comunidad no constituye una totalidad o un vínculo orgánico (es decir, la instrumentación de las partes como medios que cooperan para producir la obra del conjunto), sino que surge de la inoperancia o desobramiento de la obra institucional y la organización productiva, como la articulación y reparto de las singularidades que se exponen entre otros singulares<sup>49</sup>.

En continuidad con la meditación de Nancy sobre la comunidad, Roberto Esposito ha desarrollado una genealogía de la *communitas* que también se distancia de la concepción expresivista de la comunidad como automanifestación de lo propio y vivencia de intimidad. En ese sentido, Esposito se muestra crítico con la tendencia de la filosofía política contemporánea a tematizar la comunidad bajo el léxico de la identidad, la totalidad, el origen y, en definitiva bajo el signo del sujeto (como interioridad y unidad plena)<sup>50</sup>. Al adoptar ese lenguaje conceptual y subjetivizar la comunidad (como si de un macrosujeto se tratase), la filosofía moral y política contemporánea reduce la comunidad a una propiedad, una sustancia, o un origen, que vinculan plenamente a los sujetos, al unirlos en lo que les es más propio, la pertenencia a una identidad común. Así pues, en esta interpretación habitual, lo común pasa por la criba del sujeto y de la apropiación subjetiva, de manera que —paradójicamente— los sujetos de la comunidad se terminan concibiendo como propietarios de lo que les es propio, de la propiedad más originaria de cada uno. Como contrapartida a estas concepciones filosóficas del sujeto comunitario (que negarían paródicamente la comunidad), Esposito propone una hermenéutica de la *communitas*, que rescata el sentido de ésta como deber o deuda (*munus*) que nos compromete con el otro<sup>51</sup>. Y es que, etimológicamente, la comunidad consistiría en cierta ley de la deuda y del don, que no prescribe nada más que la ruptura de la subjetividad, la expropiación de sí y la exposición a la alteridad<sup>52</sup>. En ningún caso se trataría de un cuerpo en fusión (corporación) o una cosa (como sugiere su identificación con la *res publica*), ni de una propiedad o pertenencia, ni de un lazo intersubjetivo que nos reuniría finalmente. Más bien, la *communitas* designaría la desposesión, la carencia y la falta, que interrumpen la clausura del conjunto y

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, pp. 54-61.

<sup>49</sup> *Ibid.*, pp. 129-30.

<sup>50</sup> Esposito, *Communitas: origen y destino de la comunidad*, 22.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 23-30.

<sup>52</sup> Roberto Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica* (Madrid: Herder, 2009), 25-7.

hacen posible la donación recíproca<sup>53</sup>. En fin, —tal y como ocurría en la comunidad desobrada de Nancy— la *communitas* de Esposito nos remite a la exposición a la alteridad, a la exterioridad del coexistir. En tanto que caracteriza la condición, singular y plural, de los existentes finitos, la *communitas* es siempre comunidad de otros; no la relación de los intereses subjetivos (el *inter esse*), sino el ser como relación, el ser entre los otros (el *esse inter*) y el descentramiento que permite compartir con el otro<sup>54</sup>. He ahí el desafío que la *communitas* le plantea a todo aquel que quiera concebir el sentido de la comunidad: más que en el sentido de la pertenencia, en la automanifestación de lo propio o en la vivencia de una intimidad plena, la comunidad se da a través del hacer común que asume la ausencia de un sentido prefijado, y a través esa exposición en común en que comparecemos como singulares y plurales<sup>55</sup>.

Ahora bien, cabe preguntarse si una ontología no expresivista de la exterioridad del co-estar resuelve las aporías conceptuales y políticas de la comunidad o, más bien, genera aporías de un nuevo cuño. En efecto, la concepción expresivista de la comunidad se asocia al repliegue intimista, a la esencialización de la pertenencia y a una perspectiva psicomórfica (cuando no asistencial y terapéutica) de la actividad política. Pero, como contrapartida, la concepción de la comunidad como exterioridad del ser singular plural y exposición a la alteridad resulta tan impolítica como potencialmente nihilista: la comunidad no es finalmente sino la incompletud, la ausencia de obra o el lugar vacío de lo social. Por ello, al cabo de este recorrido por las conceptualizaciones de la comunidad que marcan al pensamiento contemporáneo, no podemos evitar plantearnos si, acaso, no hay algo mucho más urgente que el repliegue en la comunidad —políticamente hablando—, a saber: la apertura de esferas públicas inclusivas, caracterizadas por la accesibilidad, la generalización de intereses y la no exclusión de temas de la agenda de la discusión<sup>56</sup>. Ahora bien, al privilegiar la apertura de esferas públicas por sobre el repliegue en las comunidades, tendríamos que asumir que la esfera pública no es homogénea y comprensiva, sino plural y marcada por la irrupción de contrapúblicos, colectivos de extraños que se autoorganizan y sostienen en virtud de la propia invención performativa y controversial de nuevas configuraciones del mundo de vida (y no

---

<sup>53</sup> Esposito, *Communitas: origen y destino de la comunidad*, 31-4.

<sup>54</sup> Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, 57 y 64-5.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 78.

<sup>56</sup> Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública* (Barcelona: Gustavo Gili, 2004), 73-7.

en una vinculación íntima identitaria)<sup>57</sup>. Y es que son esos contrapúblicos —y no los fantasmas de ciertas comunidades primordiales— los que podrían regenerar el tejido público-polémico de lo político, haciendo posible la constitución de iniciativas compartidas disruptivas y de formas de actividad política transformadora.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Appadurai, Arjun. 2001. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Zygmunt. 1999. *En busca de la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Day, Graham. 2006. *Community and Everyday Life*. New York: Routledge.
- Dumont, Louis. 1987. *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*. Madrid: Alianza Editorial.
- Esposito, Roberto. 2003. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, Roberto. 2009. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Madrid: Herder.
- Habermas, Jürgen. 2004. *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1988. *Principios de la Filosofía del Derecho*. Barcelona: Edhasa.
- Honneth, Axel. 1999. "Comunidad. Esbozo de una historia conceptual". *Isegoría* 20: 5-15.
- Kantorowicz, Ernst. 1985. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid: Alianza Editorial.
- Krause, Mariane. 2000. "Hacia una redefinición del concepto de comunidad: cuatro ejes para un análisis crítico y una propuesta". *Revista de Psicología de la Universidad de Chile* X: 149-160.
- MacIntyre, Alasdair. 2001. *Animales racionales y dependientes*. Barcelona: Paidós.
- McMillan, David W. 1996. "Sense of Community". *Journal of Community Psychology* 24, no. 4: 315-325.
- Montero, Maritza. 2004. *Introducción a la psicología comunitaria. Desarrollo, conceptos y procesos*. Buenos Aires: Paidós.

---

<sup>57</sup> Michael Warner, "Publics and Counterpublics", *Public Culture* 14 no. 1 (2002): 49-90.

- Nancy, Jean-Luc. 2001. *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: LOM.
- Newbrough, John Robert. 1992. "Community Psychology in the Postmodern World". *Journal of Community Psychology* 20: 10-25.
- Novalis. 1982. *Enrique de Ofterdingen*. Barcelona: Orbis.
- Oakeshott, Michael. 2001. *El Estado europeo moderno*. Barcelona: Paidós.
- Riedel, Manfred. 1976. *Metafísica y metapolítica I. Estudios sobre Aristóteles y el lenguaje político de la filosofía moderna*. Buenos Aires: Editorial Alfa.
- Sandel, Michael. 2000. *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa
- Sennett, Richard. 2002. *El declive del hombre público*. Barcelona: Península.
- Schmitt, Carl. 2001. *Romanticismo político*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Ediciones.
- Schopenhauer, Arthur. 2005. *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Akal.
- Taylor, Charles. 2006. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- Tönnies, Ferdinand. 2002. *Community and Society*. Mineola, N.Y.: Dover Publications.
- Turner, Victor. 1974. *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press.
- Warner, Michael. 2002. "Publics and Counterpublics", *Public Culture* 14 no. 1: 49-90.
- Weber, Max. 1993. *Economía y sociedad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.