

El problema de la comunidad: Arendt, Tönnies y Leroux

GERARDO NIEVES LOJA

Universidad Nacional de Chimborazo (Ecuador)
gnieves@unach.edu.ec

Resumen

Hannah Arendt es sin duda una de las grandes defensoras de la comunidad política, la cual es integrada por ciudadanos que ejercen su libertad mediante la palabra y la acción en el espacio público. Los elementos fundamentales de la comunidad son la justicia y la igualdad. Pero, aunque Arendt fue teóloga, ella acusa al cristianismo primitivo de haber reducido la libertad pública a lo privado de la persona, realizando el amor y la compasión. Sin embargo, Tönnies y Leroux recuperan la importancia de los lazos fraternos y familiares que pueden formar comunidades sólidas, y cohesionar la vida social para que puedan aflorar el diálogo, los consensos y la opinión ciudadana.

Palabras claves: comunidad, fraternidad, libertad, justicia.

The problem of the community: Arendt, Tönnies and Leroux

Abstract

Hannah Arendt is undoubtedly one of the great defenders of the political community, which is made up of citizens exercising their freedom through word and action in public space. The key elements of the community are justice and equality. But although Arendt was a theologian, she accuses the primitive Christianity have reduced public release private person, enhancing the love and compassion. However, Tönnies and Leroux recover the importance of family and fraternal bonds that can form strong communities, social life and unite so that they can emerge dialogue, consensus and public opinion.

Key words: *community, fraternity, freedom, justice.*

Doctor en Filosofía de la Universidad de Estrasburgo, Francia. Docente e investigador en la Facultad de Ciencias Políticas y Administrativas de la Universidad Nacional de Chimborazo, Ecuador. Presbítero de la Diócesis de Riobamba. Entre sus publicaciones destacan los libros: *Le social et le politique: apport et limites de la pensée d'Hannah Arendt, dans le contexte de l'Amérique latine* (2015) y *¿Qué es la política?* (2014). También los artículos recientes: “De la crisis del perdón en la edad media, al perdón incondicional y gratuito” (2015); “El carácter reconstructivo de la justicia indígena en Chimborazo-Ecuador” (2015) y “El perdón en la contemporaneidad, el retorno a la dimensión espiritual” (2015).

Recibido: 22/Marzo/2016 - Aceptado: 16/Mayo/2016

Introducción

En la actualidad, el tema de la comunidad (ser-en-común) tiene una significación importante para antropólogos, filósofos, teólogos, sociólogos y politólogos. No se trata de un tema agotado; al contrario, es necesario analizarlo desde diferentes enfoques, de manera que se pueda contribuir a su mejor comprensión en la contemporaneidad. Aún quedan pendientes algunas cuestiones, como la que plantea Honneth (1999) cuando pregunta cuál es la fuente de donde deben proceder aquellos valores comunes, con los que se pueda poner en marcha el intercambio entre vínculo comunitario y participación.

El ser humano contemporáneo, tiene la tendencia a aislarse de los otros y, a refugiarse en una interrelación comunitaria donde se comunica, pero que no construye nexos durables; más bien, promueve una actitud de indiferencia frente a lo político, lo social y la dimensión espiritual. De ahí la importancia de recuperar y potenciar estos tres valores que hacen de las comunidades, espacios de participación y de un buen vivir con, y para los otros. No se puede dejar de lado el aspecto espiritual del ser humano, ya que sus valores enriquecen la vida comunitaria.

En el presente trabajo, nos proponemos analizar el problema de la comunidad desde tres perspectivas. Son los casos de Hannah Arendt, Ferdinand Tönnies y Pierre Leroux, quienes desde campos diferentes, tratan el tema de la comunidad, con una singular importancia. Trataremos de responder a la pregunta: la comunidad, ¿es puramente política, social o espiritual? ¿Podemos hablar de la pertinencia de comunidades confesantes?

Arendt es sin duda una de las grandes defensoras de la comunidad política; la cual se constituye por ciudadanos que ejercen la libertad, es decir que son libres para pensar por sí mismos y para expresar su opinión en el espacio público, el cual es plural y constitucional. La justicia y la igualdad son pilares fundamentales de la comunidad, no así los principios del cristianismo primitivo que redujeron la libertad pública al espacio privado. Arendt deja de lado la fe, la familia y la amistad, elementos que, sin embargo, pueden constituirse en fundantes de una comunidad determinada.

No es así en el caso de Tönnies, quien considera que los lazos fraternales y familiares pueden formar comunidades sólidas, ya que la espiritualidad, la amistad, el afecto y la simpatía pueden contribuir a que exista una buena comprensión en la comunidad, fundamento primordial para el diálogo, los consensos y la opinión ciudadana. Leroux, por su parte, propone también la libertad, la igualdad y la fraternidad como elementos de la comunidad, pero lo hace desde una perspectiva social. La cultura de

los Esenios y el cristianismo primitivo fueron verdaderos paradigmas de vida comunitaria. Cabe recordar que Arendt es una gran deudora de la tradición hebrea, aunque tímidamente manifieste su aspecto confesional en su abundante y reconocida obra de teoría política.

En el presente trabajo, no seguiremos un plan cronológico desde el punto de vista histórico. Iniciaremos justamente con la argumentación de Hannah Arendt que cuestiona la incursión de lo social y lo espiritual en la comunidad política. Luego continuaremos con Tönnies que equilibra la radicalización de Arendt. Finalmente, Leroux nos recuerda que una espiritualidad bien comprendida, cohesiona y fraterniza a los integrantes de una comunidad determinada. El ser humano no es solo razón, también es afecto y trascendencia.

1. Hannah Arendt y la comunidad política

Según Arendt (1983), la primera comunidad cristiana no es política ni pública, debido a que se la define según el concepto de *corpus*, es decir que la cabeza es la que controla el cuerpo, según la teología de Pablo de Tarso. Esta comunidad cuestionada por Arendt, se inspira en San Agustín y consiste en un “cuerpo”, cuyos miembros son como hermanos, a la imagen del Uno. Esta forma de comunidad refleja una fe y un amor integral hacia Dios y hacia el prójimo. Se basa en algo que, en principio, no es del mundo, ya que la fe retira al hombre del mundo y por lo tanto de la comunidad humana, de la ciudad terrestre. En esta comunidad, cada miembro sufre con los demás. Sin embargo, como ya veremos más adelante, esta concepción de Arendt (1999) acerca de la comunidad cristiana es limitada, ya que deja de lado un concepto fundamental del cristianismo primitivo como es el de *Ekklesia*, que justamente es también una manifestación pública y que tiene una connotación social de solidaridad, de un “orden nuevo” de justicia. No hay que olvidar que el Imperio Romano, consideró al cristianismo como amenaza política.

1.1. La comunidad, espacio de opiniones políticas horizontales

Según Arendt (1983), comunidad y libertad, son conceptos inseparables, y para esto se remonta a la revolución americana, cuando la fundación de la libertad es precedida por la liberación de la pobreza, debido a que la prosperidad americana, que constituye una era prerrevolucionaria, es el resultado, al menos parcialmente, de un esfuerzo deliberado y sostenido por lograr la liberación de la pobreza. Este esfuerzo de vencer la pobreza, es de los éxitos mayores en la historia de occidente, e hizo aparecer a aquella nación como la tierra prometida. El proyecto de los revo-

lucionarios americanos es el de fundar la libertad y construir la República, constituyendo el bienestar público como un derecho. En este sentido, la comunidad de Arendt debe haber superado la pobreza para que sea un verdadero espacio de libertad.

La comunidad tiene como ejemplo la sabiduría de los griegos, quienes consideran que cada relación que se establece por la acción, en la medida en que une a hombres que actúan, se inscribe en una red de contactos y de relaciones que a su vez genera nuevas relaciones. Para los griegos, el actuar se vuelve esencialmente político, es decir, vinculado a la ciudad (*polis*) y, por consiguiente, a la forma más alta de la comunidad humana (Arendt, 1995). No se puede concebir una comunidad pasiva, que no actúe, que se quede en el silencio. Pero este actuar tiene que desarrollarse en el dominio público, en la cotidianidad. Los hombres viven juntos en una organización política, y ella es su razón de ser; su campo de experiencia es la acción comunitaria pública, y no el ámbito privado personal (Arendt, 1972).

La comunidad política tiene una característica primordial que es la pluralidad, una visibilidad común que da forma a un mundo común. “La pluralidad es la ley de la tierra”, es un enunciado típico, y tiene el carácter de igualdad. En este espacio, los ciudadanos pueden manifestar lo que ellos son y piensan mediante la palabra y la acción. Ellos tienen la capacidad de comenzar. En la comunidad, los ciudadanos son iguales y diversos, tienen diferentes puntos de vista, cada uno piensa por sí mismo y “no le dan pensando”. Justamente lo contrario a la pluralidad sería que se nos privara del derecho de aparecer juntos. De ahí la frase bíblica que cita Arendt: “No es bueno que el hombre esté solo” (Gen, 2,18), esta afirmación es precisamente para defender la vocación comunitaria que tiene el ser humano. Esto significa que el ser humano no debe ser comprendido como un ser de pasiones y sentimientos, sino más bien como un ser humano con una enorme capacidad para asociarse, y para actuar en conjunto, de unirse por medio de las promesas e incluso hasta de perdonarse.

El fundamento de la comunidad no es la uniformidad, ni de un modo de pensar utilitarista. La realidad del espacio público se basa en la presencia simultánea de perspectivas, y cuando las cosas son vistas por un gran número de hombres bajo una gran variedad de aspectos, sin que ello altere identidades que se perciben como compatibles con la diversidad, sólo entonces aparece la realidad segura y verdadera del mundo (Arendt, 2002). El mundo común se acaba sólo cuando se le percibe bajo un solo aspecto, cuando sólo tiene el derecho de presentarse bajo una sola perspectiva. El mundo es el resultado de los esfuerzos plurales de los hombres (Eslin, 2000).

En la comunidad, al ser un espacio común, aparecen muchos y diferentes puntos de vista que no necesariamente son iguales, sino que pueden ser opuestos, pero sí argumentados. Aquí, la persuasión y la convicción mutuas constituyen la verdadera relación política entre los ciudadanos libres de la polis (ciudad). Además, el criterio de la capacidad específicamente política reside fundamentalmente en el discernimiento (*phronesis*) del hombre político. El discernimiento, no tiene nada que ver con el libre albedrío, ni con la libertas romana o el *liberum arbitrium* cristiano. Lo que se necesita es “pensar poniéndose en el lugar de cualquier otro ser humano de la comunidad” (Arendt, 1995: 52), igual que en la experiencia griega que hizo del ágora homérico el centro de la polis, el lugar de encuentro y de diálogo entre hombres libres, centrando el factor específicamente “político” alrededor de la comunidad, del ser-uno-con-el-otro y del hablar-juntos-de-algo, interpretando toda esta esfera bajo el signo de un hecho “divino”, de una fuerza de convicción y de persuasión que reina sin violencia y sin restricción entre iguales y decide sobre todo. Los que ordenaban y los que obedecían desaparecieron. Se trata ahora de un espacio común (*koinon*) con intercambio de opiniones.

El ciudadano actúa en conjunto en el ámbito público de lo explícito acogiendo el consenso de la acción comunitaria, que constituye la potencia de actuar de un pueblo, transmutando así la *dynamis* específica de una comunidad abierta sobre un mundo común, en una ciudadanía que podrá ser llamada con pertinencia una ciudadanía del mundo. Ser ciudadano del mundo no consiste en actuar como si el mundo fuera el espacio público de nuestras acciones y de nuestras palabras, sino como si el mundo común fuese a la vez la condición de cualquier ciudadanía efectiva y su horizonte de sentido. Considerado como mundo común, el espacio público nos reúne, pero también nos impide, por así decirlo, que caigamos los unos sobre los otros. Así se crea y constituye un espacio público formal, donde las acciones de las personas son más significativas que sus sentimientos, en el cual los vínculos naturales de la vida privada y de la intimidad son dejados de lado en favor de una solidaridad deliberada e imparcial con los demás miembros de la comunidad, en la cual hay suficiente espacio entre las personas para que puedan levantarse y juzgarse mutuamente con calma y objetividad (Canovan, 2000).

En la comunidad política, no se busca una verdad superior ni al rey-filósofo de Platón. Simplemente se está tratando de persuadir a los conciudadanos. De ahí la necesidad de uno o varios partidos políticos. Lo que está en juego, no es el conocimiento, sino el juicio y la decisión, el intercambio juicioso de opiniones sobre la esfera de la vida pública y sobre el mundo común, y la decisión sobre el tipo de acción a emprender. El mundo abierto a todos es diferente para cada uno, dependiendo

de la posición que ocupa; el mundo es *koimos*, común para todos: “la opinión y el juego de opiniones están conectados como tal a la esfera política, a la esfera pública donde cada uno puede aparecer y mostrar quién es” (Arendt, 1991: 101).

El mundo común es la condición de una comunidad (*polis*). Solo la institución de este espacio hace posible un mundo común; y es sólo porque existe un espacio público, el mundo puede ser común: se torna entonces en una comunidad política. La esfera pública, espacio de visibilidad y mundo común, es el único bien que se puede decir público. Libertad, igualdad y justicia son, sin duda, las condiciones para que sea posible esta comunidad política (Tassin, 2009).

En la comunidad, la igualdad es la esencia misma de la libertad: ser libre es escapar a la desigualdad inherente a la dominación. La igualdad no es ciertamente un principio universal, ni un derecho perteneciente al hombre como tal, más bien concierne la pluralidad. De ahí que, según Arendt, no es que todos nazcan iguales, sino que es la Constitución, la ley que regula y promueve la igualdad de los ciudadanos. Quienes están dotados de autoridad, la gestionan como una experiencia alejada de toda violencia, que ha de estar apegada a la justicia y a la legitimidad reconocidas y supervisadas adecuadamente. Esta autoridad genera una relación de obediencia compatible con una situación donde los hombres conservan su libertad, su capacidad de actuar, de innovar y de regenerar una comunidad. En la comunidad política siempre existe un acuerdo horizontal entre los ciudadanos, tal como lo describe Locke, un acuerdo que no se expresa adecuadamente en el acuerdo vertical descrito por Hobbes y que tampoco es un ascenso a un nivel superior (Tassin, 2009).

1.2. La comunidad protegida por la ley

La comunidad de Arendt no es anómica, sino legal y constitucional (*isonomía*). Ella se remonta a la experiencia de Roma, que exportaba su ley y de esta manera transformaba a los habitantes del país conquistado, en ciudadanos romanos, protegidos por las leyes de Roma. La ley surgió porque convenía entonces concluir un tratado entre los pueblos conquistados y los recién llegados; este pacto está en el origen de la fundación de Roma. Esta ley es capaz de crear “un vínculo duradero” que une a los hombres, y se aplica, no a través de una acción violenta, sino gracias a un acuerdo y una convención. El establecimiento de la ley, sucede a la violencia de la guerra, y está relacionado con la palabra y con la réplica y, por consiguiente, con algo que, según la concepción griega y el pensamiento romano, está en el centro de toda dimensión política. La ley es entonces, algo que crea nuevas relaciones entre hombres y que les conec-

ta, en el sentido de un acuerdo entre las partes contratantes (Cedronio, 1986). Esta ley ayuda a cohesionar a los miembros de la comunidad, algo imprescindible para su existencia. De manera que todo pueblo debe tener una constitución democrática que debe ser respetada, y así evitar un Estado policial y totalitario, como fue el caso de la Alemania nazi en tiempos de Hitler, donde se quitaron todos los derechos a los ciudadanos de la comunidad judía.

En la comunidad, las leyes rigen “lo político”, o sea el espacio que constituye el mundo de los hombres. Las leyes protegen de la injusticia de los demás y protegen a los demás de la injusticia que se pueda cometer contra ellos. Cualquier irrupción de la moral en lo político, es decir del razonamiento moralizador, que vaya más allá del concepto de injusticia perpetrada contra los demás, constituye siempre un atentado contra la libertad (Arendt, 2005). La ley engendra al ciudadano, así como el padre engendra al hijo. En la Grecia clásica, el ciudadano libre estaba frente a la ley, es decir, se ubicaba dentro de los límites de la ciudad. La esfera política sólo podía surgir y existir dentro de las leyes. La guerra no es el final sino el comienzo de la política, es decir, de un nuevo espacio político que sucede a un tratado de paz y a una alianza (Arendt, 1995).

El ciudadano de la comunidad política de Arendt, es un ciudadano entre los ciudadanos, cuyos “derechos y sus deberes deben ser definidos y limitados, no sólo por los de sus conciudadanos, sino también por las fronteras de un territorio” (Arendt, 1974: 120). En este contexto, Arendt habla de los excluidos, de aquellos pobres en derechos, como fue el pueblo judío bajo el régimen totalitario de Hitler. Ella analiza las cuatro situaciones de derechos de la siguiente manera:

- a) la de los que no tienen derechos, hombres y mujeres sometidos a la más total precariedad social y a la invisibilidad política;
- b) la de los pobres con derechos formales, que están sujetos a formas de precariedad, pero que se benefician sin embargo de una cierta protección jurídica;
- c) la de los pobres con derechos reales, que están sometidos a formas de exclusión que son más de naturaleza social que jurídica;
- d) la de los sin derechos legítimos, caracterizada por la presencia de actores que no reconocen la legitimidad de las instituciones que les han dado derechos positivos (Gianni, 1988: 78).

Según Arendt, el ciudadano es aquel que tiene “derecho a tener derechos”, ya que la ciudadanía es la condición trascendental de cualquier identificación comunitaria que no sea estrictamente idiosincrásica, es parte fundamental de la condición política de los seres humanos. La cuestión política es la del actuar, y no la del ser, la de la actividad y no la de la identidad. El ciudadano no se define por lo que es, por su pertenencia comunitaria o su identidad nacional, sino por lo que hace, por una actividad pública siempre vinculada a las de los demás ciudadanos. Toda política verdadera es una política del mundo, donde las repúblicas son lugares de un posible mundo común. Sólo se puede ser ciudadano de un Estado si alguien se piensa a sí mismo como ciudadano del mundo. Pero nadie puede entenderse como ciudadano del mundo sin referencia a un Estado específico, ya que “el establecimiento de un orden mundial soberano, lejos de ser el requisito previo para una ciudadanía mundial, sería el fin de la ciudadanía” (Arendt, 1974: 108).

Ser ciudadano es reflexionar sobre la propia incorporación y pertenencia a una de las comunidades en la perspectiva del mundo común, y también participar de los derechos civiles y políticos, que siempre están ligados al reconocimiento político de una comunidad en particular. Este es el comienzo del “derecho a tener derechos”; porque sólo aquel que está protegido por la ley de un Estado es un ciudadano de pleno derecho y tiene una vida del buen vivir. Los que no están protegidos por la ley, están expuestos a todas las formas de explotación y de persecución. En este sentido, los derechos humanos fueron impotentes para proteger a los que ningún Estado reconocía como ciudadanos y que ningún país quería integrar, como sucedió con los judíos. Arendt reconoce la importancia de los derechos humanos y hace referencia a estos derechos cuando afirma que todos los individuos tienen el “derecho a tener derechos” y que todos deben ser protegidos por la ley. Pero no se refiere al *jus naturalis*, porque ella piensa que la idea de la naturaleza humana es una idea abstracta y que “sólo una comunidad política puede salvaguardar los derechos y hacer respetar las leyes” (Roviello, 1986: 86).

El “derecho a tener derechos”, y la pertenencia a una comunidad política, implican el hecho de “vivir en una estructura”, ya que las personas que no pueden sentirse parte de una comunidad, simplemente no pueden ser ciudadanos. Este es el objetivo de todo gobierno totalitarista y dictatorial: hacer que sus ciudadanos no tengan derecho a tener derechos, que no tengan ni patria ni comunidad de pertenencia, y que tengan que buscar refugio en el mundo.

Finalmente, según Arendt, no existen comunidades sociales, sino políticas, algo que Tönnies también afirma debido a la artificialidad y a las falsas apariencias de aquellas; no sucede así con la familia que el sociólogo

go alemán pone como base de toda comunidad. Únicamente en el espacio político es posible construir la pluralidad humana de libertad y de participación en una determinada comunidad.

2. La comunidad incluyente de Ferdinand de Tönnies

El sociólogo alemán Ferdinand de Tönnies (1855-1936), aunque un poco distante cronológicamente de Arendt, comparte con ella muchas experiencias comunes: ambos fueron víctimas del nazismo de Hitler, defensores de las minorías y críticos de la relación entre comunidad y sociedad.

Tönnies, lector de Platón y Aristóteles, al igual que Arendt, considera que la comunidad es la vida común duradera y auténtica, y debe ser entendida a modo de un organismo vivo (Alvaro, 2010). La comunidad puede ser la casa, el pueblo, la ciudad, y es guardiana de la paz común.

A diferencia de Arendt, Tönnies considera la vida familiar armoniosa como la base de las formas de vida comunitaria que comienza con el nacimiento, en la relación entre la madre y su hijo, entre hermanos y hermanas. De estas, la relación maternal es la más profunda. De esta manera, el amor fraternal de lazos de sangre se constituye en la más humana de las relaciones entre los seres humanos. La figura del padre promueve la idea de dominación hacia el exterior, es decir hacia el espacio público, mientras que la de la madre se dirige hacia el interior (Tönnies, 1946). Al respecto, Arendt considera que la filiación maternal, el amor y la amistad son experiencias pre-políticas, propias del ámbito de lo privado. Sin embargo, en la experiencia de vida comunitaria de los pueblos se ha visto una y otra vez que la amistad, la confianza, e incluso la fe, tal y como desarrollaremos más adelante al estudiar a Leroux, constituyen un elemento fundamental de cohesión de los individuos en una comunidad determinada.

En el análisis de Tönnies (1946) se puede hablar de comunidad de sangre, reflejada en la convivencia habitacional, y de comunidad de espíritu, por la actividad y el gobierno común que poseen, y orientado en un mismo espíritu hacia un objetivo común. La comunidad de lugar puede ser considerada como el conjunto coherente de vida. La comunidad de espíritu es el conjunto coherente de la vida mental, que se manifiesta mediante la palabra, es decir, la comunicación con los otros, acerca de las sensaciones, deseos personales y todas las experiencias intelectuales posibles. Sin embargo, la lengua hablada representa y manifiesta muy poco de lo que realmente se piensa (Tönnies, 1946: 93). Hay expresiones simbólicas que comunican también y que no se pueden obviar. En la obra de Arendt el aspecto simbólico no tiene mayor relevancia. Es más bien la

palabra, la opinión, el debate público, los que constituyen la expresión de libertad en el espacio comunitario.

La unidad de sangre en la concepción de Tönnies representa un acercamiento espacial, y espiritual. Justamente es de aquí de donde brotan las leyes principales de la comunidad, que se aplica a los parientes y esposos que se quieren recíprocamente, o se habitúan fácilmente los unos con los otros, ya que hablan y piensan voluntariamente juntos. Ello se aplica también a vecinos y amigos. La unidad corresponde también a aquellos que se quieren, que se comprenden, y también a aquellos que viven juntos y reglamentan su vida común. Los reglamentos son sagrados, ya que son emanación significativa y directa de las costumbres (Tönnies, 1946: 21). Esta experiencia se constata en comunidades religiosas y culturales, cuyo vínculo espiritual e histórico es grande, sobrepasando incluso las experiencias de unión familiar, llegando a compartir cosas muy profundas. Este análisis se distancia de Arendt, excepto en la necesidad de leyes y reglamentos para no ir los unos sobre los otros. El origen cultural, social, político e incluso religioso puede verse relativizado, frente a un objetivo y meta común. Una comunión espiritual es posible cuando hay una voluntad viviente y común.

Para Arendt la amistad no es un elemento fundamental en la comunidad política. No así para Tönnies, quien considera que la amistad espiritual forma una especie de unidad invisible (Tönnies, 1946: 16), necesaria en los vecindarios, ciudades, y reuniones barriales. El diálogo no es un asunto meramente racional, ya que la comprensión descansa en el conocimiento íntimo de los unos con los otros, donde las expresiones de alegrías y tristezas ayudan para que se dé una buena comunicación. Los diálogos comunitarios necesitan de unos pasos previos, que no son mecánicos, ni calculados. De ahí que la espontaneidad de los ciudadanos, reclamada por Arendt, necesite de un clima de confianza para que la palabra fluya. De lo contrario, los ciudadanos no tomarán la palabra, y la libertad no hará su aparición en el espacio de la comunidad. Nuestros dos autores son favorables al intercambio de palabras, solo que Tönnies advierte de que, en realidad, cada uno piensa en sí mismo y se preocupa de hacer triunfar delante de los otros su punto de vista y sus ventajas. Así el diálogo corre el riesgo de no ser totalmente inocente: hay una situación de interés, y es el de ganar e imponerse sobre los demás.

Vimos al inicio de esta reflexión cómo Arendt acusa al cristianismo de desarraigar al ser humano del mundo, de que no se implica en problemas políticos, aduciendo que el concepto de unidad en la teología políticamente favorece al soberano, lo que no es del todo cierto. Basta recordar los procesos revolucionarios en América Latina que fueron encabezados y coordinados por gente que oraba en las iglesias. Además la

experiencia de las comunidades eclesiales de base ha sido fuente de vida comunitaria y de acción política y social a favor de los más pobres. El concepto de unidad en la teología no se estructura en torno a la defensa de la autoridad, sino que se concibe como trabajo comunitario tomando como modelo a Dios que es comunidad, trabajo que en modo alguno se concibe aislado de la historia. Para el sociólogo Tönnies, la comunidad religiosa es la más alta manifestación del ideal comunitario: “es posesión y júbilo recíproco de los bienes en común”, que se deben proteger y defender (Tönnies, 1946: 23). Es esta una posición muy cercana a Leroux que analizaremos en el próximo apartado.

La teoría política de Arendt, respecto a la comunidad se puede considerar un tanto elitista y utópica, debido a que, según su paradigma de la griego clásico, solo los hombres libres, es decir, aquellos que superaron lo pre-político, la dominancia de las necesidades primarias de la vida, pueden tener acceso a la comunidad. Ello significa que los pobres y los excluidos no tendrían acceso pleno a las reuniones comunitarias. Tampoco los niños formarían parte de los encuentros de los ciudadanos. No así para Tönnies, quien considera que la comunidad comprende a las mujeres, a los niños y los ancianos, a los defensores y a los que se encargan de los trabajos domésticos (Tönnies, 1946: 216). Para Arendt es imposible que este último grupo forme parte de la comunidad. Según ella harían parte de lo social, ya que están afectados por la pobreza. Y este es justamente uno de los temas fundamentales de la reflexión de Leroux que analizamos a continuación.

3. Pierre Leroux y las comunidades fraternas

Pierre Leroux, filósofo y político francés (1797-1871), es uno de aquellos que, siguiendo las huellas de Saint-Simon, sueña con hacer una síntesis entre el pensamiento social igualitario y la herencia de la religión. En su opinión no se puede desconocer que el cristianismo ha hecho un enorme aporte a la creación y al fortalecimiento de comunidades diversas que, a pesar de pertenecer a diferentes culturas de origen, han podido converger en el “ser-con”, el saber “co-participar” de un mismo ideal hecho realidad y vivencia cotidiana.

Hacia 1820, Leroux se ve confrontado a una situación personal de pobreza, y opta por un camino social-humanista que condena el egoísmo de la nueva sociedad y establece un programa de renovación social, tomando como punto de referencia principal la solidaridad, elemento constitutivo de la comunidad. Su doctrina está orientada contra la pobreza y la división social, de ahí que todo progreso social esté íntimamente unido

al cambio político. Solo una democracia universal puede contribuir a poner fin a la explotación de la clase trabajadora (Honneth, 1999).

Arendt, por priorizar la libertad en la comunidad política griega, omite el elemento de la fraternidad, que Leroux recupera. Según él, la fraternidad es un elemento primordial para la vida comunitaria, es por eso que, de manera semejante a Arendt, se remonta al paradigma griego y hebreo. Por ejemplo, para los griegos la comida entre iguales era un elemento primordial de convivencia, lo cual tenía unas connotaciones espirituales y políticas, acordes a la legislación de la ciudad. El prototipo de ciudad republicana, según los filósofos Pitágoras, Sócrates, Platón, Zenofón, Aristóteles y Zenón, era la ciudad de Esparta, donde la comida en común era un “signo sacramental de la ciudad”. Nadie podía asistir si no era igual a los otros, y no era considerado igual, si no asistía regularmente. La presencia en la comida común, dice Aristóteles, confería en Esparta el derecho político, de manera que el ciudadano de Esparta era un hombre que tomaba sitio en el banquete común. Pero esta singular experiencia griega tenía la limitante de excluir a los pobres. Ellos no podían participar de las comidas, ya que no eran considerados ciudadanos libres. Fue el cristianismo primitivo el creador de un modelo comunitario, que incluía a los pobres y a los esclavos; como es el caso de Onésimo, esclavo, que es recibido por la comunidad naciente como un hermano (*Fil*, 16). Todo el mensaje de Jesús de Nazaret, admirado y reconocido por Arendt, consistía en la destrucción de castas, al tiempo que promovía la unidad y la igualdad del género humano. El signo de la igualdad era la comida en común, una costumbre muy antigua del pueblo hebreo (Leroux, 1848).

En el pueblo hebreo, la comunidad tenía fundamental importancia, ya que no excluía a los pobres y a los esclavos. Era la vivencia de un ser-en-común, lo cual contribuía a construir una sociedad igualitaria y solidaria, elementos primordiales de la vida comunitaria con implicaciones espirituales, sociales e incluso políticas. Una de las fiestas principales era la Pascua, que celebraba la salida de la esclavitud, y la insurrección contra todos los dominadores, pero al mismo tiempo era un signo de fraternidad y de comunión.

Es interesante ver cómo Arendt, introduce el perdón y la promesa en el ámbito de la comunidad política. Sin embargo, la experiencia hebrea tenía otros rituales que expresaban la importancia del perdón en la comunidad. El ritual *Kofer* (koper) consistía en una negociación amigable en casos de conflicto. Era un regalo, un detalle o una suma de dinero fijada por los ancianos de la comunidad que se entregaba a la víctima. De esta manera, se apaciguaba el conflicto y el deseo de venganza. Era una manera de romper la espiral de violencia que podía crearse y prolongarse

entre las familias (Schenker, 1987). Además, “El día del perdón” (*Yom Kipur, Yóm-bakkipurím*) tenía un sentido de solidaridad dirigido al terrateniente, quien disponía no sólo de las tierras, sino también de animales y de personal para trabajar. La fiesta recordaba la obligación de restituir la tierra a los pobres y promover el descanso de los israelitas y de los inmigrantes (Lefebvre, 2003). Estas experiencias muestran el nexo entre religión y compromiso social, que Arendt omite, en privilegio de los espacios públicos donde la palabra y la pluralidad son elementos fundantes de la teoría política. Vemos que Leroux recupera la experiencia hebrea para manifestar la importancia del trabajo comunitario que nos hace fraternos, y de la solidaridad con los más desposeídos de las comunidades.

Según los estudios de Flavio Josefo, los Esenios (s. II. a.C. - s. I. d.C.) se distinguían por su alto sentido de fraternidad que acogía a hombres y mujeres que vivían juntos en una comunidad, cualquiera podía formar parte de ella; además eran bien vistos por el pueblo, por su alto grado de honestidad, pacifismo, bondad, discreción y ayuda a los pobres, especialmente a los enfermos. Nadie era más rico que el otro, la propiedad era de todos, distribuían equitativamente los beneficios. Cuando hablaban, nadie negaba la palabra al otro, no interrumpían la intervención, cada uno hablaba y los otros le escuchaban con singular atención (Leroux, 1848), situación que Arendt supone, pero que en la práctica comunicacional comunitaria, constituye un elemento fundamental.

Del mismo modo, la igualdad, el consenso, el consejo común y la autoridad eran elementos primordiales para poder mantener el equilibrio en sus relaciones comunitarias. Estos son elementos fundamentales en la comunidad, ya que la palabra, que Arendt elogia también, puede verse afectada cuando hay juegos de poder y de interés entre los integrantes y externos a la comunidad. De ahí que es necesaria una actitud que acoja, valore y promueva la intervención libre, igualitaria y fraterna de los implicados en la comunidad.

El aporte de Leroux respecto a la comunidad, constituye una defensa de la familia y la comunidad, como espacios de libertad, de igualdad y fraternidad. Según él, la religión no constituye un obstáculo para el espacio público. Más bien, al contrario, el amor y la caridad son elementos importantes en la vida social y política de la comunidad.

Conclusión

El problema de la comunidad es un tema de suma importancia. La renuncia voluntaria u obligada a ella, sería un riesgo y la muerte política de los ciudadanos. Por eso los sistemas totalitarios se han interesado en

desarticular las comunidades para de este modo reducir al individuo al aislamiento absoluto. Arendt, Tönnies y Leroux son grandes defensores de la comunidad, eso sí, desde diferentes perspectivas, que no pueden ser consideradas como opuestas, sino como complementarias.

La comunidad política de Arendt, a pesar de ser ideal, tiene una relevancia especial, debido a su carácter de horizontalidad y pluralidad, ya que se orienta a la defensa del “otro”, del ciudadano sin voz y sin derechos. Los valores como la libertad, la igualdad y la justicia constituyen la base y la vida de la comunidad. Aquí la ley garantiza el buen vivir de los miembros en la comunidad, evitando que los unos vayan sobre los otros y que los gobiernos totalitaristas abusen de los ciudadanos.

Sin embargo, Arendt por priorizar el espacio público, minusvalora el aporte del cristianismo, especialmente el de Pablo de Tarso, por haber reducido la libertad política al espacio privado, a una experiencia interior. Ello no es del todo cierto, ya que las primeras comunidades cristianas se caracterizaron por ser públicas, fueron perseguidas y juzgadas políticamente. Además, la teología del cristianismo trata de una praxis liberadora concreta, histórica y política. El cristianismo tiene un compromiso social que justamente Leroux recupera, ya que no se puede dejar de lado los problemas sociales por priorizar lo político. Los pobres deben tener cabida en los espacios políticos, no como plataforma para conseguir el poder, sino como espacio de debate y solidaridad concreta. Los integrantes de las comunidades deben experimentar y sentir la acogida. La fraternidad y el afecto constituyen elementos que cohesionan a los integrantes de las comunidades. Por estas razones vemos que Tönnies ocupa también un sitio importante, al señalar que el amor fraternal garantiza una cierta durabilidad de la experiencia comunitaria.

El ser humano es integral: nunca puede ser totalmente político, religioso o social. Es necesario un entrecruzamiento de experiencias y vivencias, de fuentes que pueden ser diversas, de cualquier índole afectiva o emocional, pero también tradicional. La comunidad, según Weber (2006), constituye el comportamiento recíproco de unos respecto a los otros. Solo habrá comunidad, por tanto, si esta relación social contiene un sentimiento de pertenencia común. Se trata, pues, de un sentimiento subjetivo que cohesionan a los miembros de la comunidad. Es una *co-presencia*, ya que el ser humano vive y sobrevive en relación con los demás por la comunicación y el compartir.

REFERENCIAS

- Arendt, H. (2005). *Journal de pensée* (Vol. I, S. Courtine-Denamy, Trad.). Paris: Ed. du Seuil.

- Arendt, H. (2005). *La vie de l'esprit* (L. Lotringer, Trad.) Paris: Puf.
- Arendt, H. (2002). *Condition de l'homme moderne* (G. Fradier, Trad.) Paris: Gallimard.
- Arendt, H. (1999). *Le concept d'amour chez Augustin* (A. Astrup, Trad.) Paris: Payot-Rivages.
- Arendt, H. (1995). *¿Qu'est-ce que la politique?* (U. Ludz, Trad.) Paris: Ed. du Seuil.
- Arendt, H. (1991). *Philosophie et politique* (B. Cassin, Trad.). Paris: Cahiers du Grif Tierce.
- Arendt, H. (1983). *Sur la révolution* (A. Coll, Trad.). Paris: Gallimard.
- Arendt, H. (1974). *Vies politiques* (E. Adda, Trad.). Paris: Gallimard.
- Arendt, H. (1972). *La Crise de la Culture* (P. Lévy, Trad.). Paris: Gallimard.
- Canovan, M. (2000). Hannah Arendt como pensadora conservadora. En *Hannah Arendt. El orgullo de pensar* (pp. 51-76). Barcelona: Gedisa.
- Cedronio, M., (1986). *H. Arendt et la démocratie*. Paris: Cahiers du Grif, Tierce.
- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación*. Madrid: Trotta.
- Eslin, J. C. (2000). *L'obligée du monde*. Paris: Michalon.
- Gianni, M. (1988). "Droit d'avoir des droits", dans *Hannah Arendt, les sans-Etat et le droit d'avoir des droits*. Paris: Harmattan.
- Grunenberg, A. (1988). *La compréhension et l'espace de la compréhension : Hannah Arendt et la citoyenneté, dans Hannah Arendt, la "banalité du mal"* (Vol. II). Paris: Harmattan.
- Honneth, A. (1999). Comunidad. Esbozo de una historia conceptual. *Isegoría* (20), 5-15.
- Iglesias, M. (2015). Volver a la "comunidad" con Karl Marx. Una revisión crítica de la dicotomía comunidad-sociedad. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y humanidad* (34), 119-132.
- Lefebvre, J.-F. (2003). Le jubilé biblique. En *Orbis Biblicus et Orientalis* 194 (pp. 156-217). Fribourg : Saint Paul.
- Leroux, P. (1848). *De l'égalité*. Paris: Boussac.
- Roviello, A. M. (1986). *Sens commun et modernité chez H. Arendt*. Bruxelles: Complexe.
- Schenker, A. (1987). *Chemins bibliques de la non-violence*. C.L.D: Chambray.
- Tassin, E. (2009). *Le trésor perdu*. Paris: Payot.
- Tönnies, F. (1946). *Communauté et société*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Weber, M. (2006). *Conceptos sociológicos fundamentales* (J. Abellán, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.

Sumario: Introducción; 1. Hannah Arendt y la comunidad política; 1.1. La comunidad, espacio de opiniones políticas horizontales; 1.2. La comunidad protegida por la ley; 2. La comunidad incluyente de Ferdinand Tönnies; 3. Pierre Leroux y las comunidades fraternas; Conclusión; Referencias.