
EL SENTIDO MODERNO DE LA COMUNIDAD

Ander Gurrutxaga Abad

Universidad País Vasco

INTRODUCCION

¿Tiene sentido hoy volver a pensar la comunidad? Creo que sí, porque sigue siendo válido que detrás de un concepto tan controvertido anidan algunos de los problemas básicos de nuestra devaluada modernidad.

Si el discurso sociológico se impuso desentrañar las raíces de la comunidad, lo hizo mediatizado por dos referencias teóricas: el discurso de la pérdida del mundo tradicional y su profundo significado social, y el referente utópico que creyó encontrar en el tiempo pasado la edad de oro y un mundo sin conflictos y en armonía. Bien es cierto que la comprensión sociológica tenía otros objetivos: redescubrir la socialidad y los vínculos que mantiene cohesionada la sociedad. El discurso comunitario se hacía deudor de la pregunta durkheimiana: ¿qué mantiene unida la sociedad?, ¿cómo podemos pensar su unidad? La teoría sobre la comunidad se transforma en teoría del vínculo social.

Desde el siglo XIX hasta nuestros días, autores, corrientes y perspectivas se han ocupado de tal problemática. Por lo general, el discurso comunitario se presenta como la explotación intensiva de los vínculos primarios y de las relaciones e instituciones que los sostienen; de aquí la persistencia de que la comunidad se realiza en la interacción cara a cara, en las formas solidarias de relación social, en relaciones densas o de gran carga afectiva para los individuos. Los valores comunitarios permiten amalgamar la sociedad y generar la necesi-

ria integración; sea como comunidad moral, enclaves de estilo de vida o subcomunidad.

A lo largo de este artículo mantendré tres hipótesis:

1) Pensar la comunidad en sociedades contemporáneas supone partir de dos *a priori*: la autonomía individual y la idea de refugio como expresión del universo privado.

Creo que la Sociología no puede comprender las nuevas dimensiones comunitarias que la tardía modernidad está generando, porque sigue bebiendo del mito fundacional del tiempo moderno —el mito de la armonía o del orden necesario—. En estos casos se está buscando la evidencia de un orden de seguridad que no sólo restablezca el orden si se produce el desorden sino que obligue a pensar la ruptura, la pluralización o la fragmentación como desviación, anomía o patología.

2) Aceptar el pluralismo y la segmentación social provocan el cuestionamiento de la comunidad tradicional. En estas condiciones conviene pensar de otra manera porque la afirmativa ambigüedad puede impedir ver cómo surgen micromundos comunitarios, no tanto porque estén inscritos en algún código culturalmente establecido, sino por necesidad, asociada a tradiciones, culturas nacionales, movimientos sociales, actividades de consumo o tiempo libre.

3) Resulta problemático sostener que las condiciones contemporáneas no generan relaciones comunitarias. Cuando se hacen afirmaciones de este tipo, estamos sosteniendo un discurso ahistórico de comunidad donde importa más mantener el concepto que acercarse a las estructuras de socialidad que los individuos siguen generando. Podemos encontrar relaciones comunitarias en enclaves ancestrales, asociadas a la tradición y a las costumbres o, en otras formas sociales que la decadente modernidad ha ido generando, la mayoría asociadas a actividades de ocio, de consumo y a los entramados asociativos que tales prácticas generan. La comunidad es un producto social y como tal puede surgir en cualquier ambiente y contexto; puede tener carácter formalizado y duradero; ser estable pero poco formalizado o responder a necesidades del momento.

1. EL DISCURSO SOBRE LA COMUNIDAD

Parece cierto que las pretensiones comunitarias lo llenan todo: están en todas partes. Tanto es así que hay quien diagnostica una epidemia comunitaria. Rastreamos algunas utilizaciones la encontramos transformada en ética ecológica y definida como «comunidad de vida sobre la tierra»¹. Sin sofisticar tanto la perspectiva, las acepciones humanas cotidianas nos tienen acostumbrados a utilizar semejante conceptualización con expresiones como «Comunidad

¹ P. TAYLOR, *Respect for Nature (A Theory of Environmental Ethics)*, Princeton University Press, 1987.

Internacional»; «Comunidad Económica Europea»; «Comunidades Autónomas», etc. En sus aceptaciones más técnicas la Sociología, en sus diferentes versiones, habla de comunidad religiosa, cuando no de comunidad científica, filosófica, etc.

Si la sobreutilización del término convierte a la comunidad en uno de los conceptos más controvertidos de la ciencia social, el planteamiento corre paralelo con la «preocupación por esclarecer su referencia conceptual abstracta o, dicho sin jerga, su significación»².

La sociología se impuso, casi desde sus orígenes, desentrañar las raíces de la comunidad. Si, de forma explícita, tal mérito correspondió a F. Tönnies³, ningún otro sociólogo rehuyó tal problemática, probablemente porque la Sociología, como nunca otra ciencia social, tuvo que aclarar su perspectiva primigenia mediatizada por dos discursos: el discurso de la pérdida⁴, de la ruptura de la sociedad tradicional y de las relaciones comunitarias que allá se celebraban, y por otra con el discurso utópico⁵ que se empeñó en percibir el pasado como edad de oro y dentro de él, comunidades armoniosas sin conflictos. Todo ello al margen de la oportunidad, de la bondad del tiempo pasado y de las liturgias igualitarias que anunciaban el hombre nuevo. Bien es cierto que la comprensión sociológica intentaba redescubrir la socialidad y los vínculos que mantienen cohesionada la sociedad de, aquí, la sentida necesidad de explicar el cambio (de la tradición a la modernidad) y de comprender el significado de la pérdida. De esta forma los lugares primarios de socialidad y las estructuras comunitarias eran «aportaciones» para comprender el paradójico enigma del encuentro y de la unidad social. La comunidad devenía así *a priori* del cambio y resultado de éste.

Mientras tanto la Sociología está delimitando un espacio problemático y, construyendo un objeto, a veces sin abandonar el apriorismo de la tipologización comunitaria y de la confirmación de la vida en comunidad como vida buena. Pero, al delimitar semejante problemática, nos está indicando que no todos los comportamientos sociales puedan ser definidos como comunitarios. La versatilidad del discurso sociológico se hace dependiente de la pregunta durkheimiana⁶: ¿qué mantiene unida la sociedad?

² G. BELLO, *Comunidad y utopía*, Serna, La Laguna, 1990, p. 11.

³ F. TÖNNIES, *Comunidad y asociación*, Península, Barcelona, 1979.

⁴ Es muy sugerente la obra de R. NISBET, *The Quest for Community*, Oxford University Press, 1953. La ya citada obra de F. Tönnies también maneja ese discurso, al igual que lo hace E. DURKHEIM, en *De la división del trabajo social*, Schapire, Buenos Aires, 1973.

⁵ La obra de F. E. MANUEL y F. P. MANUEL, *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, 3 vols., Taurus, Madrid, 1984, es una magnífica exposición de esta problemática. No podemos tampoco olvidar el ya clásico estudio de M. J. LASKY, *Utopía y revolución*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

⁶ Semejante pregunta guía los pasos de DURKHEIM, en *De la división del trabajo social*, Schapire, Buenos Aires, 1973; *El suicidio*, Akal, Madrid, 1983; *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid, 1982. La obra de S. LUKES, *Emilio Durkheim: su vida y su obra*, CIS, Madrid, 1988, es un magnífico estudio articulado desde dichas preguntas. Es esclarecedora y muy valiosa la obra de Luis RODRÍGUEZ-ZUÑIGA, *Para una lectura crítica de Durkheim*, Akal, Madrid, 1978.

Las preguntas sobre la comunidad fueron también permanente recurso entre los antropólogos. Es verdad que la institucionalización de dicha ciencia social estuvo más ligada a la aventura colonial y al análisis de sociedades pequeñas, alejadas de la diferenciación estructural que estaba sucediendo en el mundo occidental, aunque su modelo de comparación no dejara de ser la compleja sociedad occidental. La Antropología adopta criterios definidores donde hablar y escribir sobre la sociedad es sinónimo de comunidad, es decir, de agrupamientos humanos donde la totalidad del grupo impregna las conciencias individuales que están sometidas a la solidaridad tribal⁷. Incluso cuando estudia sociedades complejas⁸ señalan con claridad su objeto y sus preferencias. Pese a la perenne influencia de la tipología de Tönnies, el estudio antropológico de sociedades se transforma en estudio de concretas comunidades.

Incluso en los últimos años la polémica desatada en el campo de la Filosofía Moral y Política ha vuelto a poner en primera línea de discusión la perspectiva comunitaria. Modernos, postmodernos, comunitaristas y neotradicionalistas transitan en un debate crucial para poder pensar el mundo contemporáneo, pero también para ver «desde la perplejidad»⁹ situaciones pensadas y no cumplidas que constituyen el objeto de tal reflexión. Sin querer entrar a analizar la discusión que nos proponen, sí parece que la fundamentación comunitaria sigue los parámetros trazados por las lecturas neoaristotélica¹⁰ o neokantiana¹¹.

En general, la filosofía moral se mueve en un *continuum* que transita de la comunidad real a la comunidad imaginaria. No sólo Apel formula dicha diferenciación sino que la propuesta de Habermas¹² —situación ideal de diálogo— no deja de ser la afirmación de la comunidad ideal e incluso la comunidad narrativa que proponen Macintyre¹³ y Rorty¹⁴ no son sino alternativas a la comunidad societaria burguesa y liberal con la que Macintyre quiere distanciarse y Rorty, identificarse.

⁷ Las obras de R. FIRTH, *Elementos de antropología social*, Amorrortu, Buenos Aires, 1976, p. 60; F. BARTH, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976, y las clásicas obras de F. REDFIELD, *Yucatan, una cultura en transición*, Fondo Cultura Económica, México, 1944, y *The Little Community*, Chicago University Press, 1955, definen con suma precisión el estado de la situación.

⁸ E. R. WOOLF, *Antropología de las sociedades complejas*, Alianza, Madrid, 1980.

⁹ J. MUGUERZA, *Desde la perplejidad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.

¹⁰ Quizá la obra más emblemática de esta perspectiva es la de A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1988.

¹¹ Es muy sugerente K. O. APEL, *Estudios éticos*, Alfa, Barcelona, 1986.

¹² Véanse sobre todo las obras de J. HABERMAS, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981; *Teoría de la acción comunicativa* (2 vols.), Taurus, Madrid, 1987; *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1988, y *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989.

¹³ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, op. cit.

¹⁴ R. RORTY, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1983, y *Contingency Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989.

Es evidente que la moral de los filósofos les lleva a preocuparse por el deber ser, lo cual les sirve para distanciarse de las precarias comunidades reales.

La comunidad de la que hablan descansa en la vieja pretensión del destino histórico de la vida buena y los fundamentos de la razón moderna que sostenía tal pretensión. Críticas y contracríticas giran alrededor de este proyecto.

Una muestra del contenido y del sentido del debate lo podemos encontrar en las posiciones, desde la filosofía Política, que el debate comunitarista¹⁵ ha desarrollado. Tal y como se presentan tales aportaciones nos hablan del dilema desde donde comprender nuestra contemporaneidad, desde qué proyecto moral, social o político y cómo fundamentarlo.

Unas y otras perspectivas apuntan a un problema profundamente sociológico, que anteriormente denominaba la pregunta durkheimiana: ¿cómo podemos vivir y pensar la sociedad?, ¿cómo es posible la unidad social? De esta forma el dilema comunitario cobra toda su significatividad, porque tal problema nos lleva al vértice de la socialidad: ¿cómo construimos el encuentro social?, ¿cuáles son sus límites? La teoría de la realidad comunitaria se transforma así en teoría del vínculo social.

En general, el discurso comunitario de la sociología¹⁶ se funda en la persistencia de vínculos primarios, relaciones intersubjetivas y en la densidad y afectividad de la socialidad privada.

2. LAS CONDICIONES DEL SENTIDO MODERNO DE COMUNIDAD

2.1. *Individualidad, Vida Privada y Referencia Comunitaria*

La comunidad moderna, tal y como fue comprendida y definida, dependió para su desarrollo de la identificación del significado del tránsito de la organización comunitaria tradicional a la complejidad y diferenciación estructural

¹⁵ Son muy sugerentes las obras de Ch. TAYLOR, *Sources of the self. The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, 1989; M. WALZER, *Exodus and Revolution Basic Books*, New York, 1985; *Interpretation and Social Criticism*, Harvard University Press, 1987; *The Company of Critics*, Basic Books, New York, 1988, y A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, op. cit., *Whose Justice? Which Rationality*, University Notre Dame Press, 1988.

¹⁶ Véanse las imprescindibles *Comunidad y asociación*, de F. TÖNNIES, y *De la división del trabajo social*, de E. DURKHEIM. La excelente recopilación, de G. A. THEODORSON, *Estudios de ecología humana* nos acerca a la Escuela de Chicago. No podemos prescindir de los clásicos de R. I. LYND-H. M. LYND, *Middletown. A Study in Contemporary American Culture*, New York, 1929, y su continuación en *Middletown in Transition. A Study in Cultural Conflicts*, New York, 1977. Hay que considerar también las obras de Warner, *Structure of American Life*, Edimburgo, 1952, y la de R. MACIVER y Ch. H. PAGE, *Society*, New York, 1950. Más actual es la obra de P. BERGER, B. BERGER y H. KELLNER, *Un mundo sin hogar*, Sal Terrae, Santander, 1979. Los trabajos de E. GOFFMAN, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971, y *Estigma*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973.

que la modernidad institucionalizaba. La *Gesellschaft* no disolvía los vínculos comunitarios, pero los exponía a la intemperie, los desplazaba del lugar central que habían tenido en sociedades más simples y de paso problematizaba las concepciones que querían ver en el tiempo pasado la armonía y la cohesión que idealmente proyectaban para su sociedad. El tránsito obliga por una parte a redescubrir la comunidad, en cuanto ésta reúne algunos de los requisitos imprescindibles para generar cohesión e integrar, en un nuevo principio de totalidad, al individuo moderno, pero por otra parte requiere «inventar» una nueva comunidad en cuanto el proceso moderno ya no puede fundarse desde el grupo o la tribu, sino desde el individuo y el proceso de fragmentación que genera la privatización de los mundos de vida.

Hay una imagen que describe con precisión las condiciones en que se desenvuelven las relaciones sociales en la vida contemporánea: el individuo en la ciudad. L. Wirth¹⁷, siguiendo a Simmel, plantea de forma lúcida dicha problemática. La imagen es sugerente: la socialidad es construida por actores que se desconocen, se encuentran en condiciones de anonimato y recrean sus grupos desde intereses inmediatos.

La bondad de semejante visión estriba en que describe una de las posibles situaciones del individuo, aquella en la que «distintos sectores de su vida cotidiana le ponen en relación con mundos de significación y experiencia muy distintos y, a menudo, profundamente discrepantes»¹⁸.

La mayoría de nosotros imaginamos un individuo que lleva una existencia independiente intentando «construir y mantener un mundo doméstico que pueda servirles de centro significativo de su vida en la sociedad»¹⁹.

La necesidad del refugio privado nace como un efecto de la individualidad, de aquí que el «santuario» sea el espacio donde pueda encontrarse a gusto, donde poder sentirse querido y apreciado por aquellos que él ha elegido para estar con él.

Es verdad que se trata de un mundo fuera del mundo, un mundo aproblemático, pero sobre todo un mundo nostálgico, expresión de algo que en realidad no existe, pero que denota los profundos efectos de la vida moderna, donde la experiencia de vivir tiene bastante en común con la actitud del consumidor. «Se deja al individuo en libertad relativamente autónoma para escoger bienes, servicios, amigos, cónyuge, vecinos, *hobbies*, y sus personales significados últimos. Es libre, por así decirlo, de construir su propia identidad personal»²⁰.

Tal actitud no ha eliminado, sino por el contrario, ha exaltado la necesidad del hogar. Siguiendo a A. Schutz²¹: «El hogar es el punto de origen del sistema de coordenadas que aplicamos al mundo para orientarnos en él geográficamente».

¹⁷ L. WIRTH, *El urbanismo como modo de vida*, Ediciones Tres, Buenos Aires, 1971.

¹⁸ P. BERGER, B. BERGER y H. KELLNER, *op. cit.*, p. 64.

¹⁹ P. BERGER, B. BERGER y H. KELLNER, *op. cit.*, p. 65.

²⁰ T. LUCKMAN, *La religión invisible*, Sígueme, Salamanca, 1973, p. 109.

²¹ A. SCHUTZ, *Estudios de teoría social*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973, p. 109.

te, el hogar es determinado lugar de la superficie de la tierra. El lugar en que me encuentro, es mi morada; el lugar donde pienso permanecer, es mi residencia; el lugar de donde provengo y donde quiero retornar, es mi hogar.»

Esta elección está manifestando que crear comunidad en estas condiciones supone partir de dos *a priori*s: 1) el reinado de la autonomía individual, y 2) la idea de refugio como expresión del universo privado.

Si la conciencia comunitaria puede realizarse en la esfera privada, deberemos aceptar la división entre el mundo público y el mundo privado y la especialización de éste como lugar del «verdadero encuentro». Estaría lejos de la idea expuesta por R. Bellah de que «la comunidad trata de constituirse en un todo celebrando la interdependencia de la vida pública y privada y de las distintas vocaciones de todos»²².

El pluralismo y la segmentación social provocan la desaparición de la comunidad, tal y como tradicionalmente ha sido definida, y en todo caso tal tipo de relación no será más que un momento del acontecer humano. El mismo Bellah nos habla con nitidez de esta transformación diferenciándola del enclave de vida: «El estilo de vida es básicamente segmentario y celebra el narcisismo de la similitud. Normalmente implica, de forma explícita, una oposición a otros que no comparten el estilo de vida de uno. Por eso, no hablamos de comunidades de estilos de vida, sino de enclaves de estilo de vida. Tales enclaves son segmentarios en dos sentidos. Sólo incluyen un segmento de cada individuo, ya que afectan únicamente a la vida, privada, sobre todo al ocio y al consumo, y son socialmente segmentarios, ya que sólo implican a los individuos con un mismo estilo de vida»²³. El enclave pudiera ser «una forma apropiada de apoyo colectivo en una sociedad, por lo demás, radicalmente individualizada, puesto que el objetivo de la individualización siempre ha estado ligado a la habilidad de encontrar otras personas que reflejen y reafirmen la individualidad de uno»²⁴.

La búsqueda de una comunidad segura se transforma en un anhelo. Gergen²⁵ da un paso más y afirma que «la tecnología de la saturación social propende a la disolución de las comunidades homogéneas, cara a cara, y a la creación de una “perversidad poliforma” en la estructura social. Tanto en su carácter como en sus posibilidades, la comunidad es transformada radicalmente». Ninguna de ellas tiene casi nada que ver con las comunidades tradicionales, donde primaban las relaciones cara a cara; la entrega del individuo al grupo y la solidaridad horizontal.

La ambigüedad de algunas formulaciones que cuestionan la comunidad tradicional no perciben como nacen micromundos comunitarios, no tanto porque sean obligatorios o porque estén inscritos en algún código, cultural-

²² R. BELLAH, *op. cit.*, p. 104.

²³ R. BELLAH, *op. cit.*, p. 104.

²⁴ R. BELLAH, *op. cit.*, pp. 105-107.

²⁵ K. G. GERGEN, *El yo saturado*, Paidós, Barcelona, 1992, pp. 267-272.

mente establecido, sino por necesidad, sea asociada a tradiciones²⁶, a culturas nacionales²⁷, al tiempo libre o al consumo individual. Creo que resulta más que problemático afirmar que las condiciones contemporáneas no generan comunidad. Cuando esto ocurre podemos terminar sosteniendo un discurso ahistórico y asocial de comunidad, donde importa más mantener el concepto que acercarse a las construcciones sociales y a las estructuras de socialidad que los individuos siguen generando.

El peligro evidente es creer: 1) que la única comunidad posible es la tradicional, y 2) el riesgo no entra a valorar los tipos de comportamiento comunitario que han ido surgiendo y las funciones que están cumpliendo, así como las estructuras de socialidad sobre las que se asientan. Las condiciones contemporáneas describen un panorama donde podemos encontrarnos con estas relaciones en enclaves asociados a tradiciones, o en otras formas sociales que la decadente modernidad ha ido generando.

La actitud crítica no puede llevarnos a perder la perspectiva de que es un producto social y como tal puede surgir en cualquier ambiente y en cualquier contexto. Los individuos «refugiados» en su mundo privado, pueden seguir las referencias que les brinda la tradición y transformar ésta en centro de orientación de la acción, o bien generar estructuras de socialidad que se constituyen en elementos significativos de autoidentificación. Semejantes estructuras pueden ser dependientes de los fines del ocio, tiempo libre y del consumo; ser centrales para los individuos o moverse en los intersticios de la sociedad; tener carácter formalizado y duradero; ser estables, pero poco formalizadas o responder a necesidades del momento.

No obstante, la tendencia general en nuestros días parece apuntar a la precariedad de la comunidad y de las relaciones que la sustentan. Como dice Gergen, «la cuestión no reside en que comunidades formadas por individuos que se apoyen unos a otros puedan sustentar una tradición determinada». Por cierto que la permanencia de la mayoría de los valores y las pautas sociales dependen en grado significativo del consenso comunitario. La pequeña comunidad cara a cara, donde la coherencia y la integridad personales son el pan cotidiano, galvaniza a sus miembros en contra de influencias corrosivas extrañas. Sin embargo, volvemos a comprobar aquí que, pese a la existencia de numerosos reductos de resistencia efectiva, el avance tecnológico no favorece la permanencia de comunidades sólidas del tipo tradicional²⁸.

²⁶ Véanse A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, y R. BELLAH, *op. cit.*, pp. 349-375.

²⁷ Véanse F. BARTH, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, FCE, México, 1976; C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1987; E. GELLNER, *Naciones y nacionalismo*, Alianza, Madrid, 1987; R. NISBET, *The Quest for Community*, Oxford University Press, 1953; A. PÉREZ-AGOTE (ed.), *Sociología del nacionalismo*, UPV, Leioa, 1989; R. ROGOWSKI, *New Nationalism of the Developed West*, 1985; B. ANDERSON, *Imagined Communities*, Londres, 1983; J. AMSTRONG, *Nations Before Nationalism*, Chapel Hill, 1962, y T. RANGER y E. J. H. HOBSBAWN, *The Invention of Tradition*, Cambridge, 1983.

²⁸ K. J. GERGEN, *op. cit.*, p. 267.

No hay referencia más acabada de nuestra época que la del individuo en busca del otro guiado por el interés personal y por el derecho a ser integrante uno mismo y a disfrutar el máximo de la vida. Tal imagen es inseparable de la sociedad que ha convertido al individuo en valor cardinal. El proceso de personalización, tal y como lo define Lipovetsky, en un radical y a veces poco fundada teoría del individualismo contemporáneo, «ha promovido y encarnado masivamente un valor fundamental, el de la realización personal, el respeto a la singularidad subjetiva, a la personalidad incomparable sean cuales sean por los demás las nuevas formas de control y de homogeneización que se realizan simultáneamente»²⁹. El llamado derecho a ser uno mismo, adquiere toda su perspectiva desde una sociedad que ha erigido al individuo como centro de su autoidentificación colectiva. Es verdad que ya desde la definición clásica de Tocqueville que atribuía al individualismo ese «sentimiento reflexivo y apacible que induce a cada ciudadano a aislarse de la masa de sus semejantes y a mantenerse aparte con su familia y sus amigos; de suerte que después de formar una pequeña sociedad para su uso particular, abandona a sí misma a la grande»³⁰; el discurso dominante mantiene que al individuo se separa de la gran sociedad y construye el refugio con aquellos otros que él ha elegido. De esta forma el refugio es, de hecho, un espacio íntimo. Esta concepción implica tres movimientos: centralidad del individuo, sobreprivatización de la vida, y distanciamiento de la vida pública.

Las prácticas comunitarias se mueven en este contexto: los micromundos comunitarios deberán desarrollarse en los intersticios que este triple movimiento permite. La centralidad del individuo coloca el peso de las más profundas definiciones de uno mismo en la capacidad de elección individual. Esta posición «individualista» implica la puesta en cuestión de la tradición y la comunidad de memoria³¹ como garantía simbólica de legitimación individual. Otro tanto ocurre con instituciones claves como el trabajo, espacio tradicional de vocación y sentido moderno de la obligación social. Cuando alguien no encuentra, al menos de forma parcial, el sentido requerido para vivir en esta institución tiende a constituirlo junto a otros individuos de similar *status* y es el mundo privado y en las instituciones y actividades dominantes de esa esfera donde puede hallarlo.

Estos vínculos, mediatizados por el hedonismo moderno³² y surgidos de la necesidad de autoidentificación personal, conducen a que una de las salidas institucionalmente previstas sean la construcción de lugares privados de encuentro social³³. Es verdad que tales construcciones sólo incluyen un segmento de cada individuo, y que de hecho significa el triunfo de valores donde hacer lo mismo que los iguales supone que éstos son aquellos que hacen lo mismo que hago yo.

²⁹ G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 1985, p. 7.

³⁰ A. DE TOCQUEVILLE, *La Democracia en América (II)*, Alianza, Madrid, p. 125.

³¹ R. BELLAH, *Hábitos del corazón*, op. cit., p. 95.

³² D. BELL, *Contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid, 1977, pp. 17-41.

³³ R. BELLAH, op. cit., pp. 103-107.

No podemos olvidar que el neoasociacionismo que más ha crecido en los últimos tiempos tiene que ver con el desarrollo de estas actividades: clubs de tiempo libre, clubs de vacaciones, clubs de aventuras, asociaciones culturales, etcétera. No son grupos que busquen el encuentro con el otro como un fin en sí mismo, sino como una forma apropiada de apoyo colectivo en una sociedad radicalmente individualizada. Puesto que el objetivo del individualismo siempre ha estado ligado a la habilidad de encontrar otras personas que reflejen y reafirmen la personalidad de unos, los lugares de relación interpersonal son una de las formas que adopta la vida privada en sociedades como las nuestras. Me parece sugerente la idea que maneja Bellah de que «en una época en que el trabajo raras veces es una vocación y en la que pocos descubre el sentido de quienes son en la participación pública como ciudadanos, el enclave de estilo de vida, a pesar de ser, a menudo, frágil y poco profundo, desempeña esta función para todos nosotros»³⁴. Otra cosa es que la fragilidad de estas formas sociales permitan generar una arquitectura social suficientemente sólida como para sostener, desde ellas, una visión de totalidad.

Las prácticas que sostienen las comunidades privadas parecen alejadas de la metafísica de la totalidad. Muchas de las denominadas comunidades en realidad son formas privadas grupales, bien es verdad que la frontera entre una u otra no es fácil de trazar y basta un compromiso con los otros para que una se transforme en otra y viceversa. Gergen³⁵ cuando se refiere a las comunidades heterogéneas está hablando en realidad de enclaves y de grupos que viven en medio de su propia realidad, compartiendo motivaciones, argumentos, valores y costumbres; pero a fin de conservar diferenciada su forma de vida deben «andar con cuidado por las calles». Para mantener su heterogeneidad es deseable desalentar amistades como miembros de otros grupos, crear escuelas y lugares propios. Otro ejemplo es la comunidad fantasma donde si bien se mantiene la estética de la independencia cara a cara, los cuerpos no existen, salvo en el traslado de los «residentes fantasmas» a sus lugares de trabajo. Como el ocio se vive en lugar distinto, la comunidad de residentes en sí misma no existe, aunque se de una dirección o un distrito postal para comunicarse, pero la relación como tal ha ido desapareciendo.

Lo paradójico de la vida comunitaria en estas condiciones, es que las referencias grupales deben afirmarse desde el proceso de personalización, es decir, desde la exaltación individualista como, *a priori*, del refugio comunitario. Lo cual nos lleva directamente a comprender el sentido profundo del narcisismo y sus consecuencias culturales en la construcción de las comunidades privadas.

La cultura narcisista³⁶ denota el declive del hombre público³⁷, afirmando el orden de la simulación³⁸, y especialmente la figura de un individuo centrado

³⁴ R. BELLAH, *op. cit.*, p. 107.

³⁵ K. J. GERGEN, *El yo saturado*, *op. cit.*, pp. 267-272.

³⁶ Ch. LASCH, *The Culture of Narcissism*, Warner Books, New York, 1979.

³⁷ R. SENNETT, *El declive del hombre público*, Península, Barcelona, 1978.

³⁸ J. BRAUDRILLARD, *Cultura y simulacro*, Kairos, Barcelona, 1984.

en sí mismo, que busca la armonía interior, que quiere y encuentra en el calor del otro la intimidad que dice necesitar para vivir.

La sobreindividualización narcisista conduce a que las comunidades que, desde estos parámetros, se redescubren tengan bastante, siguiendo a Sennett³⁹, de comunidad destructiva. En esta perspectiva la comunidad privada sería una variedad de grupo social en la que los hombres creen que ellos comparten algo juntos.

En la sociedad hedonista y con el narcisismo como justificación de nuestra presencia en redes sociales, la vida comunitaria puede llegar a adquirir, según R. Sennett, tres consecuencias destacables: la primera es la pérdida de participación real en la vida comunitaria; sentir vínculos comunes sin experiencia común sucede porque los hombres temen participar, temen los peligros y los desafíos de ella, temen su dolor. Una segunda consecuencia es la represión de los discrepantes; quienes desafían las normas tienen que enmudecer con el fin de que la similitud, la semejanza, pudiera mantenerse. Permitir la libertad de desviarse sería preocuparse por lo desconocido —el otro— en los contactos sociales. La tercera consecuencia sigue el mismo dictado. Sennett creará que los individuos en la comunidad han logrado una sensación coherente de ser ellos mismos precisamente gracias a eludir experiencias penosas, confrontaciones desordenadas y experimentos en la formación de su propia identidad. La defensa de la comunidad se erigirá sobre el mito de la solidaridad grupal, cuando ésta es más producto del miedo, la inseguridad y del temor a lo desconocido, que de las relaciones sociales.

El sentido moderno de comunidad encuentra refugio en escenarios íntimos, porque no puede desarrollarse fuera de ellos; es más, la situación comunitaria excluye el encuentro con quienes no forman parte del Nosotros. Es por esto por lo que la comunidad se realiza en el espacio «conquistado» que es la esfera privada, porque se cree que sólo aquí el individuo puede encontrarse con el otro y construir lo que fuera no es posible.

2.2. *Comunidad y Socialidad Privada*

Hay una coincidencia bastante general de que la esfera privada es el espacio social donde el individuo intenta buscar motivos de identidad y sentido personal en oposición a la esfera pública de donde las personas derivan pocos elementos de satisfacción íntima. Si las estructuras pluralistas han hecho que cada vez sea mayor el número de individuos cuya vida se caracteriza por ser migratoria, cambiante y móvil, un mundo de éstas características es un mundo en el que resulta muy difícil adquirir seguridades de ningún tipo.

³⁹ R. SENNETT, *Vida urbana e identidad personal*, Península, Barcelona, 1974; *Narcisismo y cultura moderna*, Kairos, Barcelona, 1980; *El declive del hombre público*, op. cit., y *La conciencia del ojo*, op. cit.

La «solución» ha consistido en la creación de la esfera privada como un sector característico y en su mayor parte segregado de la vida social, así como la división de la realidad en las esferas pública y privada.

La esfera privada constituiría así un abrigo contra las amenazas del anonimato, en cuanto genera la ilusión de la armonía íntima y el calor afectivo del hogar donde las relaciones parecen transparentes.

El individuo en el usufructo de su autonomía, escoge y limita la actividad, pero su opción afectiva o de relación tiene el valor de ser algo propio, dotado de sentido. Por supuesto que dentro de este espacio están aquellas instituciones y aquellas actividades especialmente importantes para el individuo; quizá la más significativa de todas ellas sea la familia, hay también instituciones religiosas a las que uno puede adscribirse; están los grupos *inter-pares* a los que pertenecemos y con los que nos identificamos; las redes asociativas que van desde las sociedades culturales o gastronómicas hasta asociaciones políticas o deportivas. En general, en el mundo privado situaríamos todas aquellas relaciones, instituciones y actividades significativas para el individuo y a las que éste otorga un valor especial. No debe extrañarnos que la mayoría de las estructuras de socialidad comunitaria surgan de este medio y con el objetivo de recrear la necesidad del encuentro social. Es por esto por lo que las relaciones comunitarias no escapan a la sobreprivatización de la vida social, o mejor aún, que uno de los motivos de identificación comunitaria se encuentra en el desarrollo de la vida privada. Los grupos que nacen de estas redes de relación sea a través de prácticas de ocio, deportivas, gastronómicas o culturales, pueden pretender reconstruir comunidades. Cosa distinta es que lo consigan o incluso que esto sea posible, pero el grupo nacido en la relación asociativa y en las actividades que alrededor de ella se gestan, puede constituirse en sustituto funcional de la comunidad. Pero ¿quién puede dudar que las aficiones comunes y el ocio compartido son uno de los motivos más significativos para recrear grupos y generar comunidad en una sociedad hedonista y fragmentada? Otra cosa es que el grupo comunitario pueda aspirar a mantenerse como comunidad duradera, o más bien sean grupos extremadamente frágiles, atravesados por la coyuntura de la relación y por el cambio de aficiones.

Creo que tiene razón Berger⁴⁰ cuando dice que esta «solución» tiene una serie de puntos débiles y que una forma de describirlos consiste en decir que la esfera privada está subinstitucionalizada, es decir, que padece una escasez de instituciones que estructuren de un modo firme y fiable la actividad humana, porque si bien es verdad que el individuo goza de una enorme libertad para inventar su propia vida privada, también parece evidente que crear socialidad impone severas cargas.

Las críticas a las referencias privadas son muy variadas. La de Ch. Lasch⁴¹ es radical; desde su perspectiva la concepción del hogar como refugio o como

⁴⁰ P. BERGER, B. BERGER y H. KELLNER, *op. cit.*, pp. 177-178.

⁴¹ Ch. LASCH, *Refugio en un mundo despiadado*, *op. cit.*, p. 23.

espacio aislado de las influencias externas es pura hipocresía, porque si bien «la sociedad burguesa siempre ha mantenido la promesa de que las satisfacciones privadas compensarán el hecho de que el trabajo se haya reducido a una rutina, al mismo tiempo destruye este compromiso organizando el tiempo libre como una industria. Las mismas fuerzas que han empobrecido el trabajo y la vida cívica invaden cada vez más el reino privado y su último bastión, la familia».

La conclusión a la que llega Lasch es rotunda: «Los mismos sucesos históricos que hicieron necesario establecer una vida privada como refugio contra el mundo cruel de la política y del trabajo, como santuario emocional, han invadido este santuario y lo han sometido al control externo. El retraimiento hacia la “privacidad” ya no sirve para apuntalar los valores amenazados de extinción»⁴².

La aportación de R. Bellah⁴³ nos permite plantear, con un acercamiento más dubitativo, la peculiar relación entre lo público y lo privado y su problemática específica. Si bien la asociación que Bellah establece entre una y otra esfera está mediatizada por una perspectiva tradicionalista y por el enfoque del individualismo, sí apunta cuestiones clave porque cree que «considerar que la tarea primordial de uno es la de encontrarse a sí mismo mediante una autónoma confianza en el yo y separarse de las comunidades y tradiciones más amplias que conforman nuestro pasado conduce a la idea de que dentro de uno mismo, tal vez apoyándose en la relación con algunas personas íntimas, es donde se debe encontrar la satisfacción personal. A menudo, este tipo de individualismo implica una interpretación negativa de la vida pública. Las fuerzas impersonales de los mundos económico y políticos son los enemigos del individuo y éste necesita protección contra ellos (...). Esta búsqueda de una satisfacción puramente privada es ilusoria, es frecuente que termine en la vacuidad (...). Tal vez la noción de que la vida pública y la privada están reñidas, es equivocada».

Pretender exclusivamente que desde la explotación intensiva de los recursos privados pueden reconstituirse grupos comunitarios verdaderos y duraderos no deja de ser una opción arriesgada, porque la comunidad presupone identificación con referencias globales y esta pretensión no está al alcance de las actividades privadas, otra cosa es que ciertas actividades como el desarrollo de clubs de vacaciones, estructuras asociativas o grupos de ayuda mutua, consigan éxitos en su funcionamiento e integren a los individuos que se adscriban a ellos, dando un sentido positivo a sus acciones, pero las estructuras que allí se generan están mediatizadas por el carácter particular de sus objetivos y no tienen la pretensión de ir más allá de su pura formulación local. Pudiera darse el caso que lo que nace como un lugar de encuentro privado sea capaz de trascender sus límites iniciales y generar un grupo comunitario, aunque eso sí, aunando lo particular con la referencia global.

⁴² Ch. LASCH, *op. cit.*, p. 23.

⁴³ R. BELLAH, *Hábitos del corazón*, Alianza, Madrid, 1989, p. 215.

Lo que tales prácticas grupales ponen delante del investigador es más bien un nuevo tipo de socialidad; socialidad privada, producto del individualismo y de la sobreprivatización de la vida social, que si bien es frágil y no cumple el requisito de totalidad, genera un cierto sentido para el individuo contemporáneo necesitado del contacto con el otro y de creencias en las cuales descargar su actividad y su necesidad de identificación.

La vida contemporánea describe un tiempo donde los intersticios sociales son cada vez más significativos en cuanto permiten sostener, desde el discurso colectivo de lo privado, un precario, frágil y poco consistente sentido comunitario, eficaz para los objetivos perseguidos. Lo que ocurre es que la comunidad detectada es una construcción recreada desde vínculos privados que busca en el encuentro social el redescubrimiento de la existencia del otro y el precario sentido que nuestras sociedades pueden producir. Por eso las estructuras de socialidad giran alrededor de los valores privados y de las instituciones y prácticas que de ellos emergen, su tipología puede ser variada, las formas de adscripción elegidas, atípicas y su duración, efímera, pero es que el sentido de trascendencia o totalidad no entran entre los objetivos definidos. Los menús que tal socialidad genera manifiestan la precariedad fuerte de una socialidad que pensada desde la privacidad penetra en la vida pública e infunde un nuevo paradigma de relación social. Los clubs de aventuras, vacaciones, las asociaciones de ocio y tiempo libre, generan pautas de socialidad significativas en cuanto están definiendo el nuevo valor del encuentro social y las estructuras de socialidad comunitaria que este mundo es capaz de generar.

En ningún momento esto supone que no existan otro tipo de comunidades, ancladas en la tradición y en el marco referencial global, y por supuesto, otras respuestas al dilema del sentido. Las comunidades tradicionales creen que sólo el mantenimiento de un tipo u otro de tradición es motivo de comunidad. No debiera extrañarnos que aquellos grupos étnicos, sobre todo, pero también políticos, religiosos o de género que siguen asegurando su marco de referencia desde la memoria histórica, digan ser los poseedores del discurso comunitario.

Sea uno u otro caso, la comunidad funciona casi siempre como un anhelo, una búsqueda incesante de sentido, descubrimiento y redescubrimiento de realidades referenciales.

3. RELEVANCIA SOCIAL DE LA COMUNIDAD PRIVADA

La relevancia social de la comunidad privada descansa en el proceso de individualización que se mueve entre dos tendencias paradójicas, una proclama la autonomía del individuo, considera que si el individuo ocupa el centro de la sociedad, tiene libertad para crear su mundo y dar un significado a su vida, a la cual otorga un sentido determinado, de aquí es de donde el individuo obtiene legitimidad no sólo para construir socialmente su realidad sino para crear interdependencia con los otros. El individuo moderno ha aprendido que las

sociedades no poseen «estructuras que podamos ver, oír o palpar directamente en el espacio». Son, vistas en conjunto, más o menos abiertas: como quiera que se miren, están abiertas en la esfera temporal, esto es, abiertas hacia el pasado y el futuro⁴⁴.

En la proclamación del sentido que realizara A. Schutz ya nos advertía que «los objetos de este mundo me interesan, sobre todo, en la medida en que determinan mi propia orientación, en que promueven o traban la realización de mis propios planes, en que constituyen un elemento de mi situación que debo aceptar o modificar, en la medida en que son la fuente de mi felicidad o mi intranquilidad: en pocas palabras en la medida en que tienen sentido para mí. Este sentido que ellos tienen para mí implica que no me basta simplemente conocer la existencia de tales objetos, debo comprenderlos, lo cual significa que debo poder interpretarlos como posibles elementos significativos respecto de actos o reacciones posibles que pueda efectuar dentro del ámbito de mis planes vitales»⁴⁵.

La experiencia del mundo se justifica, modifica y cuando es menester se corrige, mediante la experiencia con los otros. Esto está significando que la autonomía para crear y transformar aparece asociada a la dependencia, a la búsqueda incesante del otro, sean en unas u otras condiciones. Este imperativo antropológico no sólo nos introduce en la idea expresada por Durkheim, según la cual la sociedad es siempre una realidad moral, en cuanto los individuos necesitan impartir a la realidad un orden provisto de sentido. Ese orden, como ya ha señalado, presupone la capacidad del individuo de crear un mundo a su alrededor, construirlo y comprenderlo. Otra cosa es que la generación de socialidad sea un *a priori* del cual partir, o, como decía hace un momento, un imperativo del ser social que es el individuo. La experiencia vivida, y no sólo como científicos sociales, sino como actores de mundos sociales, y sin querer erigir ahora una teoría de la socialización, es que el humano vive, y ha vivido desde siempre, dentro de una red de interdependencias. Fue Durkheim quién al hablarnos del hecho social citaba a la exterioridad y la coerción como requisitos de su existencia, lo cual nos lleva a recordar las múltiples mediaciones que atraviesan las vivencias del sujeto, su inquebrantable autonomía, pero también sus inevitables dependencias. Semejante red le ata a otros (familia, amigos, etc.), y dichas relaciones no pueden modificarse ni romperse a voluntad sino en tanto lo permite la estructura de esa red. Berger y Luckmann han remarcado las dificultades que encierra todo proceso de resocialización, todo intento de construirse una nueva identidad, de modificar actitudes y quebrar dependencias. Se vive dentro de un tejido de relaciones móviles que se han depositado sobre el individuo, dando forma a su situación específica. Este juego recíproco, este formarse en sociedad a través del encuentro con el otro, encuentro que se produce en contextos marcados y en funciones sancionadas institucio-

⁴⁴ N. ELIAS, *La sociedad de los Individuos*, op. cit., p. 27.

⁴⁵ A. SCHUTZ, *Estudios sobre Teoría Social*, op. cit., p. 22.

nalmente, constituye la base más apropiada para olvidarnos del individuo aislado, al margen de todo y comprendernos desde las relaciones mutuas que existen en el encuentro con el otro.

Ninguna sociedad puede comprenderse fuera de los individuos, por eso la relación clave es la relación Nosotros. Esto equivale a decir que se trata «en forma total y absoluta, de una empresa comunitaria y, por lo tanto, (...) la pregunta es ¿cómo producimos comunitariamente versiones de la individualidad y cuáles son éstas?»⁴⁶. El Nosotros activo, creador, genera el mundo social de forma conjunta como relación activa, recíproca y esto implica siempre un sujeto autónomo, un individuo capaz de activar su individualidad en la relación Nosotros, pero un individuo dependiente de esa individualidad colectiva llamada Nosotros. Por eso «la comunidad de ambiente, y las experiencias compartidas en la relación Nosotros, otorgan al mundo al alcance de nuestra experiencia su carácter intersubjetivo y social. No es mi ambiente, ni el ambiente de usted, ni siguiera los dos sumados; es un mundo intersubjetivo al alcance de nuestra experiencia común»⁴⁷.

La sociedad moderna no sólo inaugura una nueva concepción de la individualidad sino que genera y condiciona nuestra conciencia, nuestra mentalidad. Como indicara Bellah si «la modernidad es la cultura de la separación»⁴⁸, es porque el mundo se presenta ante nosotros en pedazos, en fragmentos, carentes de un modelo global.

La comunidad es algo a construir por los actores y, por tanto es un objeto para el científico social. No puede ser vista, ni juzgada, antes de su aparición y, sobre todo, no podemos entenderla como la suma de un conjunto de características que si se cumplen dan como resultado semejante formación. Aquí se hace imprescindible retomar la significación que la pauta cultural de vida grupal tiene para el sociólogo y para el actor. Para el actor es una parte insustituible de su mundo social, lo experimenta como un campo de sus actos y, sólo de forma secundaria, como objeto de su pensamiento. El actor agrupa al mundo alrededor de él, como un campo que domina y le interesa el sector que está más a su alcance y con quien puede relacionarse directamente. Destaca de sus elementos aquellos que pueden servirle como medio o fines para su uso y goce, para promover sus objetivos. «Esos elementos le interesan en diferentes grados, y por esta razón no aspira a familiarizarse con todos ellos de modo igualmente exhaustivo. Lo que desea es un conocimiento graduado de elementos significativos y el grado de conocimiento anhelado está en correlación con su significatividad»⁴⁹. El sociólogo debiera ser un observador «desinteresado» del mundo social. Lo es en cuanto no participa intencionalmente en los planes que los individuos tramán, en sus esperanzas y temores, en definitiva, en toda la trama

⁴⁶ A. DAVE, *op. cit.*, pp. 467-468.

⁴⁷ A. SCHUTZ, *Estudios de teoría social*, *op. cit.*, pp. 41-42.

⁴⁸ P. BELLAH, *op. cit.*, p. 351.

⁴⁹ A. SCHUTZ, *Estudios de teoría social*, *op. cit.*, p. 96.

cognitiva que los sujetos construyen para trazar su vida y someterla a sus planes. Su misión es otra: observar, describir y comprender el mundo social con la mayor claridad posible, en términos bien ordenados de acuerdo con los ideales científicos de coherencia, consistencia y responsabilidad analítica.

Esta posición me obliga a escuchar al sujeto, a no sustituirlo y a no creer que el concepto tiene vida. Este posicionamiento, si bien siempre es relevante, cobra especial significación cuando abordamos cuestiones como la de la comunidad. He expresado en otro apartado los peligros que la polisemia del concepto nos genera en el análisis social. Este tema no es baladí, porque, al igual que ocurre con otras realidades, la comunidad busca a veces sus referencias conceptuales en una realidad metafísica y desde esta conceptualización, fuera de la pura simple y paradójica condición humana, cree descubrir la «auténtica» comunidad que casi siempre coincide con unas características cercanas a la vida buena que la perspectiva utópica había definido; así la comunidad sería un lugar de encuentro donde las personas podían verse despojadas de interés, desnudando sus almas y descubriendo en el otro su auténtico yo. En estos casos la comunidad no deja de definir un lugar armonioso, sin conflictos insuperables, donde todos se entienden con todos. Ciertamente esta imagen no corresponde a ningún principio de realidad, sino a la búsqueda de referencias de seguridad desde las cuales discernir unas u otras realidades. Este acercamiento puede tener interés si uno lo que está es buscando referencias metafísicas que puedan iluminar la vida buena, pero si su perspectiva es la acción humana creadora tendrá escaso o nulo interés para el observador científico.

La comunidad es una construcción humana, un empeño creador del individuo que se reconoce en el imperativo de la socialidad y produce un grupo donde prima la realidad Nosotros y la identificación de la individualidad con el grupo. Por eso la generación del compromiso expresado en el pronombre Nosotros suele adquirir su máxima intensidad cuando la implicación del individuo con su grupo es muy elevada, así suele ser más importante cuando se trata de aquellas instituciones y grupos más protegidos afectivamente; la familia, los amigos íntimos. Lo mismo ocurre con algunas actividades más queridas y, por consiguiente, más significativas. Cúales son éstas y el grado de dependencia puede variar, y actividades que podemos en un primer momento juzgar banales e incluso absurdas, pueden cobrar una significatividad insospechada. Es por ello por lo que las estructuras de socialidad comunitarias tienen que ser percibidas desde la significatividad y el sentido que adquieren para los individuos. Asociaciones alrededor del usufructo del ocio, clubs de vacaciones o grupos terapéuticos pueden adquirir un interés relevante para los individuos y constituir embriones de comunidad. Quiero remarcar con esto que si bien parece que a lo largo de la historia hay estructuras de socialidad (quizá la familia sea la más relevante) que destaca por encima de otras, también debemos prestar atención a estructuras, típicas de la configuración de nuestra tardía modernidad, que pueden sustituir a estas instituciones principales y generar el sentido y la significatividad que el individuo necesita para crear y mantener

encuentros sociales. Es verdad como apunta N. Elias que la «configuración social de las relaciones humanas no ha extinguido la necesidad elemental que todo individuo tiene de calor y espontaneidad en su relación con otros. no ha hecho desaparecer el deseo de seguridad y estabilidad de la afirmación emocional de la propia persona a través de los demás, ni su contrapartida, la necesidad de convivir con otras personas con las que se está a gusto. La gran diferenciación de la sociedad, que va de la mano de una gran diferenciación de las personas particulares, con una marcada individualización, conlleva una enorme multiplicidad y variabilidad de las relaciones personales»⁵⁰.

Esta posición me lleva a percibir la comunidad desde el lado del sujeto. No olvidemos que el sujeto, en sus prácticas cotidianas, suele ser quien define la buena o la mala comunidad, pero no si determinadas formas de socialidad responden a esta casuística. A veces entre unas u otras construcciones se erige un delgado velo y una frontera poco clara. Se podrá argüir, por ejemplo, que los enclaves de estilo de vida no pueden ser comunidades, que las comunidades heterogéneas de las que nos hablara Gergen son, en todo caso, subcomunidades. Lo que ocurre es que la lectura que se hace en uno u otro caso no deja de ser una lectura interesada, desde perspectivas donde por un lado interesa marcar sobre todo la idea de que sin tradición, ni principios globales de referencia no pueden darse comunidades⁵¹, lo que más difícilmente se explica es el por qué, ni tampoco se suele entrar en el análisis de los mecanismos de los que se sirve el individuo para construir «su» comunidad. Puede ser cierto el carácter frágil y precario de muchas de las construcciones grupales, lo que ocurre es que la fuerza o la fragilidad, están en referencia con la perspectiva de la cual partamos. Me parece que es más interesante la posición que oye y escucha al actor y comprueba que la realidad que están construyendo tiene para ello un sentido y un significado. Los «precarios» mecanismos pueden tener el interés y la fuerza que les otorga el sentido del actor.

La individualización y la perspectiva del mundo privado se erigen, con las precauciones que ya he manifestado, como embriones «necesarios» de comunidad y no porque estas realidades sean de un orden superior a cualesquiera otras, sino porque son las que ejemplarmente los actores sociales utilizan. En un mundo marcado por los problemas de integración y sentido, los individuos se «empeñan» en seguir construyendo sus grupos comunitarios y lo hacen con el aparato cognitivo e institucional que poseen y tanto la socialidad privada, como la socialidad pública, los grupos anclados en la tradición o la memoria histórica pueden ser embriones de comunidad, máxime si tenemos presente que, en la realidad de la vida social, los individuos construyen su mundo desde opciones sociales, en ocasiones, «incomprensibles» para el buen juicio del

⁵⁰ N. ELIAS, *La sociedad de los individuos*, op. cit., p. 235.

⁵¹ Véanse por ejemplo, las obras de R. BELLAH, *op. cit.*; A. MACINTYRE y K. G. GERGEN, donde la comunidad, si algún interés tiene, es como comunidad tradicional. La pérdida de referencias de totalidad y homogeneidad lleva a estos autores a afirmar la necesidad de rescatar la comunidad tradicional como única posibilidad de refundar una vida buena.

investigador científico, pero que, para los actores adscritos a tan peculiar realidad cobran fuerte contenido y vigencia plena. Cosa bien distinta es que ni la identidad grupal, ni la actitud social se puede cambiar como se cambia de camisa. N. Elias apunta un hecho muy importante: «mientras no existan lazos emocionales que unan la unidad de orden superior a la identidad personal, mientras no exista un sentido de Nosotros, el empalidecimiento o la desaparición del grupo con carácter de Nosotros de orden inferior aparecerá de hecho como una especie de amenaza de muerte, como una decadencia colectiva y, sin duda, como una total pérdida de sentido»⁵².

No podemos despreciar el hecho de que la comunidad, en estos casos, puede ser un anhelo, búsqueda incesante de sentido; descubrimiento y redescubrimiento de realidades referenciales, algunas de ellas agotadas por su uso conceptual.

RESUMEN

El tiempo contemporáneo define un nuevo tipo de comunidad. Su origen está en las actividades surgidas en los momentos de ocio, en actividades de consumo y, en general, en todas aquellas prácticas nacidas del mundo privado vivido como refugio, presa del imperio del individualismo. Esto conduce a percibir la comunidad desde el lado del sujeto, quien en su praxis cotidiana define la buena o la mala comunidad.

ABSTRACT

The contemporary era defines a new type of community. Its origin can be found in the activities that emerge in the moments of idleness, the activities of consumption and, in general, from all types of practices born out of the private world, lived as a refuge, prey to the empire of individualism. This makes us perceive community from the point of view of each individual, who, in his daily praxis, is defining the good or bad community.

⁵² N. ELIAS, *La sociedad de los individuos*, op. cit., p. 234.

TEXTO CLASICO