

## NEOCOMUNITARISMO Y TRANSFORMACIÓN DE LOS NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES

*Luis Enrique Alonso*  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Valladolid

«Hacer de la sociedad un conjunto de átomos y de cada individuo un átomo que se comporta según los principios del racionalismo económico, colocaría el total de la existencia humana, con toda su riqueza y profundidad, en el esquema referencial del mercado. Afortunadamente, no puede lograrlo: los individuos tienen personalidades y la sociedad tiene una historia».

KARL POLANYI<sup>1</sup>

«En este mundo caracterizado por la importancia de la referencia individual, lo mismo que por la aceleración de la historia, la multiplicación de las imágenes y cierta conciencia planetaria, el espacio sólo puede ser el lugar de todos si también es el lugar de cada uno».

MARC AUGE<sup>2</sup>

La tan difundida crisis de Estado de bienestar, así como la no menos citada crisis de los nuevos movimientos sociales, han traído a primera línea de la actualidad el tema del «tercer sector». Este tercer sector-como conjunto de iniciativas ciudadanas que generan una red de asociaciones semiformales y no gubernamentales—, cumple un papel determinante en las estrategias de demanda y oferta de servicios sociales y de nueva expresión de identidades en todas las democracias occidentales. Pero lejos de ser un espacio homogéneo y aproblemático, este sector neocomunitario se rompe en segmentos bastante impermeabilizados; así aparece una parte empresarializada y monetarizada, y otra marginalizada; segmentación esta que es el producto del impacto sobre este espacio concre-

1 Karl Polanyi, *El sustento del hombre*, Barcelona, Mondadori, 1994, p. 86.

2 Marc Augé, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Barcelona, Gedisa, 1995, pp. 160-161.

to de la dualización y fragmentación social de la postcrisis. De tal manera que ciertas redes asociativas más desarrolladas y sedimentadas, capaces de suministrar prestaciones o gestiones, pasan a integrarse de manera ambivalente en el sistema mercantil y acaban entrando en el lucro activo —cuidado a domicilio, atención a ancianos, etc— dada la evolución democrática y social de las naciones occidentales. Y, sin embargo, por otra parte, otro segmento de este «tercer sector» —el que recogería las suborganizaciones más expresivas y reivindicativas, o al menos preparadas para dotarse de una estructura estable y potencialmente rentable—, se configura como un elemento central del muy fragmentado frente de demandas defensivas y movilizaciones grupales por el sostenimiento de ciertas parcelas del Estado del bienestar, o incluso de mantenimiento de ciertas reivindicaciones básicas de expresividad solidaria, petición de derechos ciudadanos más o menos generales y de movilización social de la izquierda política tradicional.

El concepto de comunidad es uno de los conceptos clave en el desarrollo del pensamiento social moderno, enunciado —e idealizado— como nadie por el clásico sociólogo alemán Ferdinand Tönnies<sup>3</sup>, para quien venía a representar la forma de vínculo social generado por una voluntad común, unas mismas raíces emotivo-afectivas y una memoria y un código comunicativo producto de la identidad y la proximidad espacial, histórica y perceptiva, opuesto siempre al vínculo asociativo, obra de la voluntad interesada, el cálculo, la razón instrumental y expresado siempre en relaciones de intercambio y comercio.

La cultura popular, en su sentido más inmediato y cotidiano, había sido la expresión de la comunidad<sup>4</sup>; una cultura de defensa de la comunidad tradicional frente a la cultura aristocrática que separaba y ponía barreras entre las clases patrimoniales y las masas. El primero que profetizó el cambio de modos de vida del capitalismo moderno, antes incluso de la maduración del modelo que diseñara, sería el propio Max Weber<sup>5</sup>, quizás el más clásico de todos los sociólogos, al señalar que la vida social pasa a ser un elemento racionalizado, ya sea por el mercado, una racionalidad de precios, ya sea por la norma, una racionalidad burocrática; en esa doble racionalidad, que es la racionalidad material moderna es donde se inscribe la decadencia de la comunidad tradicional.

3 El clásico de Ferdinand Tönnies es, por supuesto, *Comunidad y asociación*, Península, Barcelona, 1979; conocidas revisiones son las de Robert A. Nisbet, *The Quest of Community*, Nueva York, Basic Books, reimp, 1971, y Don Martindale, *Comunidad, carácter y civilización*, Buenos Aires, Paidós, 1969.

4. En el ámbito de la cultura tradicional, los trabajos, por ejemplo de Mijail Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alinza, 1987, son típicos y esclarecedores sobre el tema de la cultura popular.

5 Max Weber, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, reimp. 1969. 2º vol., pp. 311 y ss.

El mercado se construye contra la comunidad. El precio suprime, de esta forma, la libre disposición de los productos y, además, se guía por la lógica de la ganancia; la asignación de recursos que provoca no puede ser *mercantilmente eficiente* si no se corresponde —como indirectamente propugnaban y propugnan los economistas liberales neoclásicos— con la *estructura de la propiedad* en que se genera. Esto supone que donde el mercado domina se produce la *exclusión* de toda posibilidad importante de que el acceso libre, la gratuidad, la donación o el intercambio personal se constituyan en bases del consumo social<sup>6</sup>.

Los vínculos sociales postcomunitarios son producto de un importante proceso industrial/mercantil o de un mandato jurídicamente generado por una política burocrática. Así, nos encontramos con los dos elementos básicos de la vida social del capitalismo industrial. Por una parte, los consumos privados de masas fundamentalmente ligados al mercado y a los precios, y por otra parte, lo que podríamos llamar los consumos sociales o colectivos ligados fundamentalmente a las normas y a la burocracia de las agencias públicas<sup>7</sup>. Estado, industrialización y mercado, generaban así el declive de la comunidad y de los valores identificativos de los grupos autónomos, esto es, aquello que no pasase por el mercado político —la norma de reproducción del Estado.— o por el mercado de productos, quedaba fuera del modelo productivo y reproductivo del capitalismo maduro.

## 1. EL DECLIVE SOCIAL DE LA COMUNIDAD. LA COMUNICACIÓN ANTICOMUNITARIA

Adorno y Horkheimer insistían hace más de cuarenta años con su notable y habitual agudeza, en el fenómeno de *aislamiento por comunicación* que provocaban los intermediarios mercantiles e informativos dominantes<sup>8</sup>. La privacidad, según estos autores, se rompe en mil pedazos, quebrada por el impacto de unos medios que *interconectan sin comunicar* al individuo con los centros mismos de reproducción de la dominación política económica, social y cultural. Lo «público» y lo «privado» quedan de esta manera disueltos en un «continuo», sólo identificable por sus referencias a las lógicas simbólicas del capitalismo mercantil.

6 Para el tema de la disolución mercantil de la comunidad puede verse: Francois Perroux, *Economía y sociedad. La coacción, el intercambio y el don*, Barcelona, Aries, 1982; Karl Polanyi, *La gran transformación*, México, FCE, 1992 y *El sustento del hombre*, *op. cit.* La primera obra desde el análisis económico y la segunda desde la antropología económica analizan finamente cómo la reducción de lo económico a lo mercantil supone la desposesión real de energías y cualidades humanas, para ser arrebatadas por los que son capaces de imponer la transacción mercantil.

7 Ver, Hal Colebach y Peter Lamour, *Market, Bureaucracy and community*, Londres, Pluto Press, 1993.

8 Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1970, pp. 262-263 y 146-200.

En los años sesenta el más genuino representante —quizá el último— de la más moderna generación de la Escuela de Frankfurt, Jürgen Habermas, llevaba el análisis sobre lo público y lo privado hasta sus últimas consecuencias. Para Habermas<sup>9</sup>, el desarrollo de la economía burguesa genera un estilo de vida que difumina la distinción de la esfera privada y la pública, a la vez que coloca cada vez más a ambas bajo la dominación de organizaciones corporativas en crecimiento. La cultura burguesa se convierte en una cultura de consumidores, de espectadores que deben ser entretenidos, más que de personas que cuestionan críticamente y tienen preocupaciones políticas. El individualismo *crítico* —o la resistencia de la comunidad tradicional— se debilita a medida que las personas son asimiladas por las crecientes burocracias privadas y estatales.

Lo que fue presentado como esfera para el discurso crítico *entre* las personas, el ámbito de *lo público*, es hoy por hoy gobernado y manipulado por grandes organizaciones, que interaccionan entre ellas sobre la base de información técnica y sus posiciones comparativas de poder. Lo público, por lo tanto, no vincula ya el aparato estatal con la vida cotidiana de la sociedad, y la política es manejada por las asociaciones corporativistas y el Estado. De esta manera, los medios masivos de comunicación rompen la vieja individualidad burguesa —o los vínculos comunicativos cotidianos de la comunidad horizontal—, reemplazándola por la dominación comunicativa global de formas corporativas, dentro de las cuales la discusión no es pública sino que de manera creciente queda limitada a los técnicos y los burócratas. *El público excluido* se convierte ahora en una condición de la acción organizativa, para ser administrado instrumentalmente, o sea manipulado. El concepto de «opinión pública» es la abstracción que indica la exclusión de grupos concretos —con estructuras comunicativas/comunitarias concretas—, del universo de la política tardocapitalista.

Los medios de comunicación de masas, por lo tanto, no sólo se convierten en *sportes publicitarios*, transformando todo lo que pasa por ellos (incluida la política) en objeto de consumo —como precisaron pertinentemente sociólogos y politólogos diversos en los años cincuenta y sesenta<sup>10</sup>—; son el elemento fundamental para *semantizar*<sup>11</sup> la realidad simbólica de acuerdo con el modelo de producción y acumulación de capi-

9 Véase Jürgen Habermas *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1982.

10 En esta línea se pueden seguir trabajos como los de Maurice Duverger, *Introducción a la política*, Barcelona, Ariel, 3ª edición 1978, pp. 161-172; y en polémica entre ellos, pero con un fundamento teórico común, dos grandes indispensables de la sociología crítica norteamericana: el ya citado, David Riesman, *La muchedumbre solitaria*, Buenos Aires, Paidós, reimp. 1981, p. 237, y el siempre admirable C. Wright Mills, en especial su ensayo «Cultura y política», recogido en el volumen colectivo compilado por Fernando Álvarez Uría y Luis Varela, *Materiales de sociología crítica*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1986, pp. 13-25.

11 Luis Martín Santos, *Diez lecciones de sociología*, Madrid, FCE, 1988, pp. 148-149.

tal. Los medios de comunicación no sólo son los mediadores de la cultura de consumo, sino los *mediatizadores* de las identidades colectivas: «todo acto de discurso, en el seno de los medios de comunicación de masas, constituye un enunciador y un destinatario y propone un *vínculo* entre ambos. El vínculo sólo puede elaborarse articulando las instancias de la enunciación a entidades imaginarias (...). Toda comunicación interpela al individuo como «nudo» de pertenencias. *Todo acto de discurso mediatizado propone una modelización de identidades sociales*»<sup>12</sup>.

La supuesta «aldea global»<sup>13</sup> sería, así, la propuesta comunicativa de la sociedad actual, en la que se realizarían todos estos principios teóricos. Presentada esta aldea global abstracta como el reverso simétrico de la comunidad concreta, esto es, como la definitiva unificación de todos los espacios en un espacio comunicacional «aséptico» y «universal»; el resultado no sería otro que la definitiva pérdida de las identidades comunicativas —concretas y comunitarias— frente a la cultura y la economía comunicacional dominante a nivel mundial.

Sobresale, con ello, el *individualismo* feroz de estas presentaciones. Todo proceso comunicativo es así un «acto-unidad», en el que el destinatario es presentado como un ciudadano único, soberano para decidir entre alternativas informativas, dominador desde su labor de *decisor* (desde su lugar de *receptor*) de la marcha de los medios. Nada hay aquí de dominación de grupos, ni mucho menos de clases, ni siquiera ninguno de estos conceptos es nombrado. Al fin y al cabo, no nos encontramos más que en la versión comunicacional del individualismo liberal económico (soberanía del consumidor) o político (soberanía del votante). El modo de comunicación individualizada, o mejor la información sin comunicación, habría así dejado fuera de lugar a cualquier vínculo comunitario, para disolverlo en un mundo mercantil/simbólico en el que todo sentido que no pase por la codificación del mundo del sistema (juridificado, documentado o monetario), y se quede en el sentido inmediato del mundo de la vida, sería inmediatamente extrañado<sup>14</sup>.

## 2. COMUNICACIÓN Y VIDA COTIDIANA: LOS NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES COMO CONSTRUCCIÓN DE UN PROYECTO ALTERNATIVO

Frente a las visiones «*apocalípticas*», que acaban convirtiendo el individuo de la actual sociedad industrial avanzada en simple *sujeto deseante*

12 Eliseo Verón, «Semiótica y teoría de la democracia», en *Revista de Occidente*, nº 92, enero 1989, p. 139.

13 Los inevitables profetas de la aldea global se sabe que son M. McLuhan y B. R. Powers, *La aldea global*, Barcelona, Gedisa, reimp. 1993.

14 Para una revisión a fondo de todos los conceptos comunicativos de la sociología fenomenológica ver el completo libro de Manuel Martín Algarra, *La comunicación en la vida cotidiana. La fenomenología de Alfred Schutz*, Pamplona, Eunsa, 1993.

amarrado, sin la mínima autonomía, a los medios de comunicación de masas —lo que no es más que reconstruir de manera negativa y absoluta la visión «integrada» del mejor de los mundos posibles<sup>15</sup>, es necesario insistir en la *eficacia simbólica* limitada de todo mensaje comunicativo. Pues por mucho que sus propagandistas quieran, lejos de moverse por el modelo de estímulo-reflejo, los *sujetos receptores decodifican los mensajes recibidos* según un marco de referencias multidimensional, en el que hay que encuadrar fundamentalmente sus *posiciones ideológicas afectivas*, y el conjunto de resistencias y racionalizaciones que frente a ellos se levantan.

Con todo esto queremos dar a entender que existen *espacios sociales* que no son reproducciones ideológicas milimétricas de la estrategia de dominación de la lógica comunicativa del capitalismo. La irrupción de los medios masivos en los grupos sociales cotidianos significa la *distorsión* de su comunicación, pero no la supresión absoluta de su identidad como grupo. Todo proyecto de profundización y enriquecimiento de la participación democrática debe obligatoriamente tener en cuenta que sólo por la constitución de una situación de comunicación no distorsionada —no sujeta a la dominación de lógicas mercantiles externas— se puede lograr la situación práctica real capaz de crear las bases de cambio necesarias en todo proceso de liberación.

Jürgen Habermas ha venido insistiendo<sup>16</sup> en la necesidad de la creación de una situación comunicativa ideal basada en la combinación de cuatro elementos «simples»: a) no violencia; b) límites permeables entre el lenguaje público y el privado; c) aceptación de hacer problemáticos los símbolos tradicionales y las reglas del discurso y d) igualdad de oportunidades para comunicar. El propio Habermas deduce de esta fórmula principios de estructuración social permanentes, pues son los intereses particulares de cada uno de los participantes de esta *comunidad dialógica* los que, expresados en igualdad y libertad, y sometidos a una reflexión crítica común, serán el substrato interactivo para formar el propio concepto de verdad social, auténtico consenso fundado en el lenguaje de la experiencia objetiva.

Dejando de lado la intrincada y pertinente polémica que han levantado las propuestas críticas de este conocido autor<sup>17</sup>, lo cierto es que todas estas duras críticas no hacen otra cosa que reforzar la propia tesis: *sólo de la*

15 Sigue siendo necesaria la referencia cuando se trata de este tema del libro de Umberto Eco, *Apocalípticos e integrados*, Barcelona, Lumen, 1965.

16 La oleada de publicaciones sobre las posiciones de este importantísimo autor alemán es sencillamente impresionante y reseñar sólo las más importantes nos ocuparía varias páginas, pero por su enorme calidad y fácil acceso al lector en castellano, merecen la pena ser citados: el ya clásico libro de Thomas McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1987, así como la no menos exhaustiva obra del autor catalán Raúl Gabás, *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, Barcelona, Ariel, 1980.

17 Véase, por ejemplo, el agudo comentario de Agnes Heller, en su «Habermas y el marxismo», recogido en *Crítica de ilustración*, Barcelona, Península, 1984, pp. 285-318.

*comunicación libre surge conocimiento pleno*, y sólo entablando conversaciones —en el más amplio sentido de la palabra— y construyendo espacios comunicativos abiertos, es posible conducir libremente cualquier proceso de constitución democrática real.

Sin embargo, más que vivir esta *utopía comunicativa* como una propuesta global y absolutizadora, capaz de aglutinar todas las «energías utópicas» de la sociedad y sustituir otras utopías gastadas, tales como la vieja utopía socialista del trabajo autodefinido —proyecto, dicho sea de paso, que inmediatamente encuentra barreras tan evidentemente tangibles como lógicamente insalvables y que ha sido el flanco débil por el que se han precipitado las más demoledoras críticas a Habermas<sup>18</sup>— es más coherente, sin embargo, hacer esta propuesta comunicativa como la consecución *cotidiana* de espacios comunicativos libres donde salir de los circuitos recurrentes de las opciones informativas dominantes.

Inmediatamente el tema nos lleva a la constitución y desarrollo de los *nuevos movimientos sociales*<sup>19</sup> como formas alternativas y paralelas de comunicación, en el sentido más primigenio del término, esto es, de *comunidad* de ideas, visiones del mundo, discursos teóricos y acciones prácticas, convirtiéndose así en ámbitos estructurados comunicativamente según identidades cotidianas, y enfrentados a la definición *formal* que los aparatos ideológicos y/o mercantiles establecidos realizan de esa identidad: «La revolución de lo particular, de lo viejo, de lo provinciano, de los espacios sociales abarcables, de las formas de trato descentralizadas, de las actividades desespecializadas, de las viejas tertulias, de las interacciones simples y de los espacios de opinión pública desdiferenciados, representarían tentativas de fomentar, de revivificar posibilidades de expresión y comunicación que yacen sepultadas»<sup>20</sup>.

Todas estas, en apariencia, pequeñas propuestas comunicativas parecen demasiado limitadas, demasiado débiles para ser enfrentadas al fantástico mundo de los medios instituidos. Sin embargo, son estos *ruidos* en la comunicación formal los capaces de deslegitimar una ideología que

18 Así puede consultarse la contundente crítica de Victoria Camps, en su *Ética, retórica y política*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 27-33.

19 No voy a desarrollar aquí un tema en el que he venido trabajando últimamente con mayor extensión; pueden verse por ejemplo Luis Enrique Alonso, «La mediación institucional en sus límites en el capitalismo avanzado», en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n.º 35, 1986; «Los nuevos movimientos sociales y el hecho diferencial español», en José Vidal Beneyto y Miguel Beltrán (Eds.), *España a debate*, Madrid Tecnos, 1991, pp. 71-98, vol. 2; «Crisis y transformación de los movimientos sociales en un entorno postfordista», en Pilar del Castillo (Ed.), *Comportamiento político y electoral*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1994, pp. 577-606; «Macro y microcorporatismo: las nuevas estrategias de la concertación social», *Revista Internacional de Sociología (C.S.I.C.)*, n.ºs 8 y 9, mayo-diciembre, 1994, pp. 29-61.

20 Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987, vol. 2, p. 560.

encuentra su mayor refuerzo en su presentación como única, inapelable, completa y acabada. El paso *comunicativo* —comunitario— de un proyecto político colectivo sólo se puede basar en la descentralización, la desmediatización, la participación activa, la expresión y en una palabra, la democracia.

Las sociedades industriales conocen una auténtica explosión de información y medios comunicativos, una *opulencia comunicativa*, sólo cuantitativa y centrada en los medios técnicos, que ha hecho estallar el más mínimo sentido de lo colectivo o lo solidario, y ha conseguido imponer la idea de la sociedad como simple sumario o yuxtaposición de individuos<sup>21</sup>. La coherencia y el sentido se han segmentado en ámbitos privados *interconectados* pero escasamente comunicados. Si le damos al término comunicación un significado profundo y esencial —la comunidad de ideas y experiencias comunes manifestadas libre e igualitariamente—, acabar con la *miseria* cualitativa de la comunicación, a que nos tienen acostumbrados y sometidos los medios ideológicos más potentes, es un paso fundamental en la constitución de un orden democrático total, paso que no se dará por efectos del cambio previo en otras esferas consideradas «más profundas» —las estructuras económicas, por ejemplo—, sino por la acción y movilización de energías transformadoras.

### 3. NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES, ASOCIACIONISMO Y VOLUNTARIADO: ¿AMISTADES PELIGROSAS?

Del ciclo ascendente que protagonizaron los nuevos movimientos sociales, ha quedado una aceptación pasiva de gran parte de los valores y propuestas abstractas que, en la línea *postmaterialista* o *postadquisitiva*, habían puesto en circulación estos nuevos movimientos sociales a referencia, tal como ha puesto de relieve Ronald Inglehart en sus muy conocidos trabajos<sup>22</sup>, al referirse constantemente a la fuerza que han cobrado en las sociedades occidentales avanzadas las actitudes de autoexpresión personal, de calidad de vida, de pertenencia a la comunidad y, en general, toda una serie de opiniones y acciones que tienden a elevarse por encima del instrumentalismo economicista. Sin embargo lo que ya resulta muy difícil de encontrar es un proyecto duradero con vocación de cierta generalidad que sea capaz de defender estos valores de una manera activa como plan conjunto de cambio social.

Por lo tanto, podemos apreciar contradicciones importantes si bien la tendencia al asociacionismo y la movilización generalista de carácter acti-

21 Para el desarrollo de este argumento, Jean Ziegler, *La victoria de los vencidos*, Barcelona, Ediciones B, 1988.

22 Ronald Inglehart, *The silent revolution*, Princeton, Princeton University Press, 1977; y del mismo Ronald Inglehart, *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1991.



vo es cada vez más baja —demuestran un buen número de encuestas y estudios de opinión sobre valores<sup>23</sup>—, sin embargo, también es cierto que los valores centrales que han animado históricamente a los nuevos movimientos sociales —feminismo, antiautoritarismo, ecologismo, etc— están difundidos y son mayoritariamente aceptados en el discurso de la opinión pública, tal como lo han puesto de manifiesto los citados estudios en esta línea. Lo que indica que el frente de valores postmaterialistas ha arraigado en la sociedad española, donde han cobrado fuerza, al igual que en otras sociedades occidentales avanzadas, actitudes y acciones que sobrepasan de largo el simple carácter reivindicativo economicista. Pero, también es cierto que estos valores se *muestran*, o se ven como naturales, más que se defienden comprometidamente. Situación producto, como dice Michel Maffesoli<sup>24</sup>, de una sociedad tremendamente débil que va de la masa al microgrupo afectivo (la tribu), sin pasar por grupos de identificación que conecten lo individual con lo social como un proceso de intervención activa, y con un proyecto de transformación histórica<sup>25</sup>.

Así, en principio, debemos de contextualizar este fenómeno dentro del modelo de acumulación económica que se genera a partir de mediados de los años ochenta, y que implica una fuerte transnacionalización de todo tipo de flujos y actividades productivas y reproductivas, con una fuerte extravención hacia las semiperiferias avanzadas de la fabricación en serie de los productos industriales, la postindustrialización y rápida dispersión/ reducción cuantitativa del tejido industrial en los países centrales y, por fin, el hundimiento y depresión en la más absoluta miseria, olvido y obstracismo de grandísimas zonas del planeta, históricamente subdesarrolladas o más recientemente deprimidas, porque sus materias primas ya no tienen valor como factores de producción en la industria avanzada. Esta situación ha provocado, a nivel mundial, nuevas emigraciones e inmigraciones; migraciones además que toman un signo nuevo cuantitativa y cualitativamente —pues movimientos migratorios han existido siempre y mucho más después de la Segunda Guerra Mundial hacia las zonas desarrolladas de Europa y América del Norte—, ya que refleja una situación de miedo y cierre social provocado por los recortes al Estado del bienestar, la pérdida del postulado del pleno empleo dentro de las políticas económicas públicas, el envejecimiento de las poblaciones occidentales y la tendencia a crear grandes bol-

23 Vid. con carácter de resumen el libro compilado por Ronald Inglehart y Juan Díez Nicolás, *Tendencias mundiales de cambio en los valores sociales y políticos*, Madrid, Fundesco, 1994.

24 Michel Maffesoli, *El tiempo de las tribus*, Barcelona, Icaria, 1990.

25 Siguiendo la conceptualización de Tönnies, *Comunidad... op. cit.*, el nivel de lo colectivo (una pluralidad de individuos que forman una unidad de acción en virtud de sus características comunes) se tiende a disolver en *el círculo* (conjunto de personas que se reúnen en una relación particular, sin referencia de acción que esté por encima de la propia relación).

sas de apartheid social como forma de garantizar la rentabilidad de la moderna economía flexible<sup>26</sup>. Si a ello le añadimos la masa de mano de obra descualificada y/o excedente, los trabajos precarios, el subempleo, el desempleo estructural, etc., podemos vislumbrar un panorama en el que emergen gran cantidad de identidades sociales, tremendamente débiles, en las que se tiende a acumular todos los costes sociales del actual modelo de acumulación económica, y que resultan difíciles de agregar a la cultura política y los intereses económicos de la clase obrera tradicional.

Situaciones como la inmigración, con sus secuelas de marginación y segregación, o cualquier otra que exprese la consolidación de subclases o situaciones de «nueva pobreza»<sup>27</sup>, se están convirtiendo en estructurales debido al modelo postfordista de máxima movilidad y flexibilidad en la utilización de recursos sociales y económicos, especialmente de la fuerza de trabajo. Situaciones que se convierten en el eje central para la reconstrucción de los nuevos movimientos sociales, ya que estos tendrán que dar respuesta tanto a los peligros de desmotivación y desmovilización del mundo del trabajo —cada vez más en peligro de producir *identidades corporativas* como resultado de la fragmentación y remercantilización ofensiva del modelo postfordista, lo que rompe la posibilidad de encontrar en la clase económica la fuente única, total y mecánica de identidad y solaridad—, como a la dificultad que tienen las infraclases, y especialmente las actuales, de dotarse de instrumentos simbólicos y organizativos para generar una identidad activa.

Directamente ligado a este proceso se encuentra la remercantilización de los servicios sociales, bajo la forma pura y dura de la *privatización* de buena parte de los servicios sociales universalizados y habitualmente garantizados por los Estados de bienestar occidentales de postguerra. Las razones para la privatización defendida y emprendida, en mayor o menor medida, aunque no únicamente, por los gobiernos conservadores que empiezan a dominar la escena política mundial desde finales de los años setenta, eran en el orden teórico de calidad y eficiencia, y en la práctica se trataba de convertir en espacios privados las posibles zonas rentables del sistema de asistencia pública. Esto coincidiría con el lanzamiento de una nueva línea de asistencia industrializada en el campo del servicio social, materializada en servicios a personas o «de proximidad», y que no sería otra cosa que interponer objetos y prestaciones vendibles donde antes había sujetos relacionales o «artesanos» en la atención, llevando consigo la simple liquidación, desaparición o marginización del servicio, como servicio público.

Es lógico, por tanto, que los actuales movimientos sociales se estén construyendo, y tenderán probablemente a construirse, como respuesta solidaria a los antimovimientos regresivos y autoritarios, así como en

26 Para recalcar que a diferencia de la situación actual con respecto: Hans Magnus Enzensberger, *La gran migración*, Barcelona, Anagrama, 1992.

27 Ralf Dahrendorf, *El conflicto social moderno*, Madrid, Mondadori, 1990.

forma de iniciativas para hacer entrar en la historia y en la sociedad a los nuevos *sujetos frágiles o débiles*<sup>28</sup>, esto es, a los colectivos socialmente marginados y codificados como desviados, expulsados por la nueva articulación del capitalismo postfordista. El reconocimiento, la denuncia, y en muchos casos el primer paso para un intento de solución activa de necesidades, muchas veces extremas, que el descompromiso social, la mercantilización y empresarialización de la vida cotidiana y la privatización de parcelas del *Welfare State* han dejado fuera, se han convertido en los motivos fundamentales de movilización colectiva de los noventa.

Esto no quiere decir que buena parte de las identidades y culturas que animaron a los que ya pueden considerarse como nuevos movimientos sociales «clásicos» no sigan manteniéndose de fermento movilizador fundamental, pero lo que sí ocurre es que se han producido acontecimientos que sitúan en terrenos bien diferentes el repertorio de motivos de actuación y las estrategias de acción de los movimientos actuales, si los comparamos con los nuevos movimientos sociales de los sesenta.

Sin embargo, aunque todavía sin un reflejo cuantitativo, pero ya mostrándose importante<sup>29</sup>, frente al estancamiento del asociacionismo convencional —muchas veces éste con características tan ritualistas y rutinarias que lo ligan más a la intensidad burocrática que democrática de los países—, aparece un asociacionismo activo y voluntario, difícilmente descifrable usando la división tradicional entre Estado y sociedad civil<sup>30</sup>. Asociacionismo militante que se teje como una red de *iniciativas ciudadanas* o *iniciativas populares*<sup>31</sup> de carácter activo: son las llamadas *organizaciones no gubernamentales*; organizaciones que en buena medida recogen a la vez tanto el declinar del asociacionismo clásico (político o de clase<sup>32</sup>), como las

28 Para una caracterización del concepto de sujetos frágiles: Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, *Sujetos frágiles*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1989.

29 Ver Demetrio Casado y otros, *Organizaciones voluntarias en Europa*, Madrid, Acebo, 1991.

30 Este tema se amplía en María Jesús Funes, «Organizaciones voluntarias en el proceso de construcción de la sociedad civil» en *Sistema* núm. 117, 1993, pp. 55 y ss., de la misma autora «La dimensión oculta del altruismo», en *Sociedad y Utopía*, nº 4, septiembre 1994, pp. 191-204 y «Procesos de socialización y participación comunitaria: estudio de un caso», en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 67, julio-septiembre 1994, pp. 187-206.

31 Recordemos que Claus Offe, a principios de los años setenta, ya manejaba este término para reflejar aquellas *acciones ciudadanas* que se orientan hacia una mejora de ámbitos de necesidad que no se corresponden con la reproducción de la fuerza de trabajo en términos de adquisición de bienes individuales, sino en términos de consumos colectivos, y cuyas formas de funcionamiento autoorganizativo no están previstas, en principio, en el ordenamiento institucional del sistema político formal, vid. Offe, *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Madrid, Sistema, 1988, pp. 163 y ss. Resulta de especial interés sobre estos temas de manera crítica con respecto a Offe: Elías Díaz, *De la maldad estatal y la soberanía popular*, Madrid, Debate, 1984, pp. 254 y ss.

32 Para las reformulaciones que ha supuesto en la política de clase la andadura de los nuevos movimientos sociales véase: Klaus Eder, *The New Politics of Class, Social Movements and cultural dynamics in Advanced Societies*, Londres, Sage, 1993.

expectativas de cambio que levantaron los nuevos movimientos sociales, y que en este momento cristalizan a nivel particular en proyectos minoritarios, pero de calado muy intenso y de profundidad considerable, lo que supone, en definitiva, un paso del movimiento explosión a la *autoorganización consciente*<sup>33</sup>. Así entre el Estado y el mercado se viene desarrollando, presentado un carácter complementario y no sustitutivo de ambos, lo que algunos autores han venido a llamar «tercer sector» o «tercer sistema»<sup>34</sup>, compuesto por un importante volumen de organizaciones y semiorganizaciones difusas en las que ni el beneficio lucrativo, ni el triunfo en cualquier elección formal, ni la consecución de ningún poder específico anima su acción; más bien suponen una red específica de actores que tratan de presentar, ante un Estado intervencionista maduro, una serie de demandas político-sociales que van desde el carácter mínimamente expresivo (dar cuenta de necesidades y estados de opinión *no* recogidas por los conductos formales en cuestiones como defensa de minorías, grupos étnicos, grupos marginales, etc.), hasta incluso llegan a postular la gestión de fondos públicos para la atención directa y la prestación de servicios sociales determinados<sup>35</sup>.

De esta manera, desde organizaciones religiosas o civiles, muchas veces con una larga historia que se remonta incluso a varios siglos, hasta organizaciones no gubernamentales, incardinadas en el desarrollo de los derechos crecientes de los sesenta y setenta, se viene constituyendo un espacio social en el que se insertan una extensa y tupida *red de asociaciones voluntarias*<sup>36</sup>, que representa en última instancia la extensión real, social y, en buena medida, la implementación cívica de los derechos de ciudadanía, heredados del hoy muy atacado Estado del bienestar keynesiano.

La pregunta ahora es: dónde queda ese sector neocomunitario y voluntario que nació con el bienestar keynesiano, cuando el *Welfare de la austeridad*<sup>37</sup> parece que trunca por la base los presupuestos que habían posibilitado su desarrollo, la universalidad y crecimiento de los servicios se torna en la *selectividad* y reducción de los mismos, la desmercantilización en la remercantilización, los derechos económicos y sociales de ciudadanía en derechos económicos de propiedad, los costes sociales del crecimiento

33 Para el paso del concepto de movimiento al de auto-organización activa, aplicado al feminismo ver Hylary Wainwright, *Arguments for a new left*, Oxford, Blackwell, 1994, esp. pp. 115-143.

34 Marc Nerfin, *Ni príncipe ni mercader: ciudadano. Una introducción al tercer sistema*, Lima, CEDER, 1988.

35 Ugo Ascoli, «Estado de bienestar y acción voluntaria», en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n° 38, 1987, pp. 119-162.

36 Para la conceptualización del nuevo asociacionismo como una estructura de red ver: Tomás Rodríguez Villasante, *Movimientos ciudadanos e iniciativas populares*, Madrid, HOAC, 1991; como desarrollo maduro de estas tesis ver del mismo autor, *Las democracias participativas*, Madrid, HOAC, 1995.

37 O. de Leonardiss, *Il terzo escluso. La istituzioni como vincole e como risorse*, Milán, Feltrinelli, 1990.

económico en efectos perversos de la intervención del Estado, los fallos del mercado en las distorsiones del Estado, la justicia en eficiencia, la equidad en libertad de mercado, etc.

El «tercer sector» es así un espacio socializado, y de *socialización activa* y voluntaria, que se enfrenta tanto a la pasividad y lejanía que han desarrollado las burocracias públicas modernas como efectos no queridos, así como a su tecnocratismo, expertismo y tecnologismo constitutivo. Un espacio muy cambiante, difícilmente formalizable con un núcleo duro o central de organizaciones estables y/o históricas y un disperso y cambiante entorno entre la semiorganización y la simple movilización expresiva. Modificabilidad y variabilidad del campo que viene determinada por la variabilidad y modificabilidad de las demandas y la percepción de las necesidades de los diferentes grupos-objetivo de las políticas sociales y de los actores reivindicativos.

Aquí es donde la dinámica de la institucionalización de los movimientos sociales ha sido especialmente rica y compleja, pues si bien el fermento utópico y desmercantilizador ha sido el motor básico de la posibilidad de existencia de este tercer sector voluntario, esto no quiere decir que movimientos sociales y asociaciones hayan devenido en lo mismo; en ningún caso, las asociaciones más bien han ocupado un lugar complementario y no disruptivo del aparato institucional, frente a los movimientos sociales activos, mucho más difusos, desplegados generalmente *contra* los aparatos y formas jurídicas instituidas y más cercanos a la expresión global y la participación alternativa política y social, que a la canalización de demandas parciales, estables y perfectamente diferenciadas<sup>38</sup>.

Un asociacionismo voluntario y comunitarista ha venido, por lo tanto, a constituirse como una de las dimensiones semiocultas, pero fundamentales del avance contemporáneo del Estado benefactor. Un neocomunitarismo que ha sido, a la vez, tanto límite como resultado de los sistemas de legitimación del capitalismo maduro; por una parte porque ha nacido o, por lo menos, ha tomado su dimensión moderna como resultado de la legitimación extramercantil y desmercantilizadora que ha supuesto el keynesianismo económico y la socialdemocratización material de las sociedades contemporáneas en el ámbito occidental, por otra parte porque ha explorado y explotado los límites de ese proceso de legitimación, para dar cuerpo y sustancia a unos espacios de necesidad social en gran medida invisible a los sistemas de detección de demandas e implementación de políticas públicas dispuestos profesionalmente por el Estado social.

Las organizaciones no gubernamentales, al concentrar la acción colectiva sobre objetivos concretos y bien definidos en la mayoría de sus actuaciones, tienen la ventaja de los grupos pequeños y bien estructurados, en

38 La diferencia entre movimientos sociales y asociaciones, al mismo tiempo que su carácter complementario, está bien perfilado por Tomás Alberich, «La crisis de los movimientos sociales y el asociacionismo de los noventa», en *Documentación Social*, nº 90, 1993, pp. 101-115.

cuanto a grado de coherencia y eficacia en la búsqueda de sus objetivos programáticos, cosa que siempre han señalado los teóricos de la acción colectiva finalista<sup>39</sup>, encontrándonos aquí más con *grupos de ciudadanía*<sup>40</sup> que con simples coaliciones de interés.

Sin embargo, además de quebrado, difuso y difícil de delimitar, las ambigüedades político-ideológicas que crea el tema son múltiples y complejas. Desde las posiciones neoliberales<sup>41</sup> se plantean las asociaciones voluntarias y el sector informal en general, como la hoja de parra para cubrir vergonzantemente las demandas de necesidades infraeconómicas que quedan fuera de los canales económicos ordenados; lo que sería volver a resituar el campo de la necesidad en un lugar *residual*, y a las asociaciones voluntarias en un lugar meramente asistencialista y caritativo, o como empresas encubiertas. La auto-ayuda o el self-help sería así la propuesta de que la familia o la comunidad se encargaran de resolver los transitorios problemas de bienestar social-rápidamente internalizables si el implicado tiene una actitud realmente positiva, normalizante y no desviante o patológica, pues el mercado siempre proveerá riqueza y bienestar—, de esta forma triunfaría la autonomía de la sociedad civil frente a la dependencia provocada por el burocratismo del Estado del bienestar.

Otras posiciones igualmente neoconservadoras apuestan por el apoyo y fortalecimiento de estas asociaciones voluntarias, hasta ser convertidas en auténticas corporaciones de lo social actuando en una sociedad de grandes organizaciones<sup>42</sup>, lo que supondría el aumento de la burocratización y la corporatización de la sociedad, esta vez desde lo privado. Con todo, parece por el momento, más lógico y cercano a la realidad<sup>43</sup>, hablar de completación y retroalimentación del sector no lucrativo y del sector público en la detección, respuesta y solución de problemas sociales de todo tipo.

El tercer sector tiende a romperse, así, en una parte empresarializada y monetarizada y otra marginalizada, producto del impacto que la dualiza-

39 El tema de la eficiencia de los grupos pequeños vuelve a estar especialmente considerado en Mancur Olson, *Auge y decadencia de las naciones*, Barcelona, Ariel, 1986; resultan de gran interés las críticas a las posiciones habituales de Olson en el artículo de Pamela E. Oliver y Gerald Marwell, «The paradox of Group Size in Collective Action», en *American Sociological Review*, vol. 53, nº 1, 1988, pp. 1-9.

40 El concepto de grupos de ciudadanía se encuentra debidamente desarrollado en Jeffrey M. Berry, «Citizen groups and the changing nature of interest group politics in America», en *The Annals of The American Academy of Political and Social Science*, vol. 528, 1993, pp. 30-41.

41 En esta línea se encuentran, Georges Gilder, *Riqueza y pobreza*, Madrid, Espasa Calpe, 1984; y Ralf Harris, *Más allá del Estado del bienestar*, Madrid, Instituto de Estudios Económicos, 1989.

42 Peter Drucker, *La sociedad postcapitalista*, Apóstrofe/Edhasa, 1993, pp. 169 y ss.

43 En este sentido es absolutamente clarificador el estudio de Teresa Benavides, Fernando Conde y Carmen Macías, *Informe sobre la complementación de las acciones de las corporaciones locales y las ONGs*, Madrid, CIMOP, 1992 (mimeo).

ción y fragmentación social de la crisis. De tal manera, que ciertas redes asociativas más desarrolladas y sedimentadas, capaces de suministrar prestaciones o gestiones, pasarían a integrarse al sistema mercantil, y acabarían entrando en el lucro activo —cuidado a domicilio, atención a ancianos, etc.— dada la evolución demográfica y social de las naciones occidentales. Y, sin embargo, otro conjunto del «tercer sector», el que recogería las suborganizaciones más expresivas y reivindicativas, o las menos preparadas para dotarse de una estructura estable y potencialmente rentable, acabarían pasando a ser un elemento más del muy fragmentado frente de demandas defensivas y movilizaciones grupales por el sostenimiento de ciertas parcelas del Estado del bienestar, o incluso de mantenimiento de ciertas reivindicaciones básicas de expresividad solidaria, petición de derechos ciudadanos más o menos generales y de movilización contrainstitucional, cubriendo con ello un espacio vacío dejado por la crisis de movilización social de la izquierda política tradicional.

Lo que en aquellos fue pensar las nuevas identidades no reconocidas por la política formal, en la actualidad es pensar *la alteridad negada*; lo que fue defender y construir lo privado cotidiano frente a *la colonización y juridificación*<sup>44</sup> de lo público, hoy es defender lo público participativo frente a lo privado desintegrador; lo que entonces suponía *radicalizar las contradicciones del Estado del bienestar*, ahora se convierte en la reconstrucción, solidificación y avance del mismo. Lo que allí fue un canto a la *nueva marginalidad* —la supuesta marginalidad opulenta de la contracultura marcúsiana de las clases medias radicalizadas—, hoy es y debe ser un grito por la *solidaridad*.

Además, como han señalado correctamente Alexander King y Bertrand Schneider en algunos de los últimos informes del Consejo del Club de Roma<sup>45</sup>, los problemas sociales, como los temas de orden económico, para entenderse en sus justos términos, no deben nacionalizarse —ni limitarse a los Estados ricos y los mercados opulentos del Norte—, sino todo lo contrario mundializarse e internacionalizarse, y en este punto hay que hacer forzosa y esperanzada referencia a la emergencia de un sector informal, configurado por iniciativas de *organizaciones no gubernamentales* de tipo popular, que ha sido y está siendo el primer detonante para la superación de la rigidez paralizante del marco institucional de las relaciones internacionales; de tal forma, que aunque disperso, subdotado, muchas veces sólo testimonial (y otras tantas deliberadamente apartado por gobiernos a los que pone en evidencia su actuación), no podemos olvidar su importancia creciente en la ayuda y cooperación internacional.

44 Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987, 2 vols., 485 y ss. 2 vol.

45 Alexander King y Bertrand Schneider, *La primera revolución mundial*, Barcelona, Plaza y Janés, 1991, más reciente Bertrand Schneider, *El escándalo y la vergüenza*, Madrid, Círculo de Lectores, 1995.

De esta manera, una red de ONGs está abordando desde los proyectos locales de desarrollo y dignificación en zonas paupérrimas del Tercer Mundo, hasta la defensa general de derechos humanos y de ciudadanía —en el más amplio sentido de ambos conceptos—, tanto en los países del Norte como en los países del Sur.

Minifundismo, falta de coordinación, falta de recursos y desinterés o manipulación estatal, hacen de este sector de las organizaciones no gubernamentales y del voluntariado todavía un espacio demasiado fragmentado y quebrado, para convertirlo en algo así como en una especie de vía de salvación de lo social/comunitario. Pero precisamente porque en la propia práctica de este sector cooperativo, antes que la búsqueda del supersujeto social alternativo —objetivo de aquella contracultura que muchas veces se convirtió en subcultura—, existe la voluntad de resolver problemas concretos y muchas veces pequeños, se convierte en un principio civilizatorio, pequeño, pero hermoso, al que no hay que desdeñar como contenedor de las presiones de los antinomovimientos sociales o simplemente del delirio ultramercantilizador.

#### 4. NEOCOMUNITARISMO Y ESTADO DEL BIENESTAR: LAS RAÍCES DE UNA RELACION NO EXCLUYENTE

El discurso de la «cooperación» y el «voluntariado», se ha venido a instalar en las sociedades occidentales justo con la crisis del capitalismo financiero de los años ochenta. La sociedad de la incertidumbre y el riesgo ha generado un neocomunitarismo difuso, como reacción a los costes sociales del modelo de flexibilización económica y social, que ha presidido y preside el universo económico actual. Este discurso con ambigüedades notables —lo mismo puede servir para representar una ética mínima y «a la carta» propuesta por el cinismo postmoderno<sup>46</sup>, como para decretar la muerte del Estado del bienestar—, puede ser el rearme de un vínculo comunitario que plantea la constitución, por común acuerdo, de acciones en defensa de usos socialmente más racionales de los recursos económicos y naturales<sup>47</sup>.

Pero este neocomunitarismo abre importantes brechas en las preconcepciones habituales de la sociedad occidental, ya que, por una parte, elimina la idea de que lo comunitario es algo del pasado, autoritario y retar-

46 El representante palmario de esta posición es Gilles Lipovetsky, *El crepúsculo del deber, la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama, 1994.

47 Las relaciones entre comunitarismo y ética ambiental se encuentran en dos obras clásicas del economista Herman Daly, véase así: Herman E. Daly (comp.), *Economía, ecología, ética. Ensayos hacia una economía en estado estacionario*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989; y Herman E. Daly y John B. Cobb, Jr. *Para el bien común. Reorientando la economía hacia la comunidad, el ambiente y un futuro sostenible*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.



datorio, sólo posible en las sociedades tradicionales<sup>48</sup>; por otra parte, difumina al máximo el discurso de lo público y lo privado, como esferas enfrentadas y separadas. Porque, pese a los tópicos, ni lo público se puede confundir con el Estado —lo que sería caer en una especie de nuevo jacobinismo—, ni la sociedad civil es el mercado, como intencionadamente pretenden hacernos creer los más o menos nuevos liberales. Salir de la dialéctica cerrada y enfrentada estatalización/privatización, es, por una parte, reconocer los *efectos perversos* y desplazamientos de fines de la burocratización estatal, pero, por otra parte, también reconocer las irracionalidades excluyentes y la *negación de lo social*, que supone el funcionamiento único y privilegiado del mercado.

El tristemente desaparecido Fred Hirsch demostró con brillantez teórica en un libro modélico<sup>49</sup>, que el principio único del interés propio es incompleto, como sistema de organización social, y que sólo el funcionamiento de una *moralidad social* —no sólo individual— es capaz de superar las dinámicas destructoras y desorganizadoras del mercado. El Estado de bienestar representó y representa esa moralidad social; todos conocemos sus limitaciones y sus estrangulamientos; todos clamamos por la reorientación de su gestión, así como por su sensibilización y adaptación hacia nuevos agentes y conflictos sociales, que en ningún caso son reductibles al conflicto económico/salarial clásico corporativamente desarrollado; pero difícilmente se puede estar por su liquidación o por su transformación en una instancia simplemente disciplinaria de la organización social. En esta maniobra nos enfrentamos a un dilema que no es cuantitativo —más o menos Estado—, sino *cualitativo*: Estado mínimo, pero defensor *única*mente de la propiedad, o Estado social, defensor fundamental de una ciudadanía no sólo político nominal o económica. De la salida de este dilema dependen grandes conceptos: Estado, democracia, libertad, ciudadanía, mercado, etc., pero también, y esto no debe nunca perderse de vista, sufrimientos, alegrías, confort e incomodidades para muchas personas (no precisamente las más poderosas ni las mejor situadas en la escala social). La esfera de la necesidad no puede quedar supeditada al mundo de los deseos.

Aquí, quizás lo más interesante sea que el tema de las formas neocomunitarias nos sirve para poder romper, tanto las mistificaciones individualistas, que tratan de hacer de la sociedad un simple sumatorio de individuos aislados, como de los diferentes colectivismos masificantes que tratan de ahogar al individuo en una totalidad anónima<sup>50</sup>. Precisamente

48 Para una concepción de la comunidad que se aleja de la versión tradicionalista ver: Andrew Glen, «Methods and themes in community practice», en Hugh Butcher y otros (eds.), *Community and Public Policy*, Londres, Pluto Press, 1993, pp. 22-41.

49 Fred Hirsch, *Los límites sociales al crecimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

50 Este razonamiento se lleva a cabo de forma amplia e impecable en Amitai Etzioni, *The Moral Dimension: Towards a New Economics*, Nueva York, Free Press, 1988.

esas mistificaciones se rompen cuando hacemos entrar en juego la grupalidad como fundamento de la socialidad; y la grupalidad activa no sólo se establece como simple grupo de interés egoísta, sino como grupo donde la acción colectiva es forma expresiva de reivindicar las necesidades e identidades grupales, atendiendo a la transformación general de la realidad social.

Es por esto, que el sector comunitario puede orientar, organizar y cristalizar, no sólo pasiva sino activamente, las demandas ciudadanas que surgen de los diferentes *mundos cotidianos de vida*, intersubjetivamente creados a través de situaciones de interacción concreta en marcos sociales históricamente específicos, lo que representaría un auténtico *pluralismo del bienestar*. Por el contrario, un auténtico pluralismo daría cabida a grandes sectores de la población, que o bien permanecerían excluidos de los servicios en caso de la privatización, o bien permanecerán como receptores mudos en caso de una estrategia de tipo estatalista y/o institucionalista del bienestar social. En una estrategia *comunitaria* lo público y lo privado no se disuelve lo uno en lo otro, sino que se integra en un proceso activo de solución de problemas, en un momento de complejidad de lo social que soporta bastante mal el corte rígido de dos esferas, que se vienen interpenetrando mutuamente hace más de medio siglo. La comunidad tradicional era soportada como un designio natural, la comunidad futura será una elección en la que lo individual y lo social se pueda fundir más allá del «*homo oeconomicus*» —la elección egoísta del deseo individualista— o el colectivismo despersonalizador —la ausencia de elección—, en suma, como ha comentado el jurista italiano Pietro Barcellona: «hoy sabemos que la idea de comunidad no puede pensarse como un espacio opresivo y autoritario, sino como elección libre basada en la consciencia de que sólo en la reciprocidad de las relaciones no dinerarias se produce el verdadero reconocimiento de la diferencia y la particularidad. La comunidad puede ser el lugar donde se defiendan y se valoren las particularidades individuales, donde se evite la conversión de todos nosotros en ‘analfabatos sociales’»<sup>51</sup>.

51 Pietro Barcelona, *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*, Madrid, Trotta, 1992.