

---

# UNA EPOCA DE FRIO MORAL: LA SOCIOLOGIA COMUNITARISTA DE ROBERT N. BELLAH

Helena Béjar

Universidad Complutense de Madrid

---

## 1. INTRODUCCION

El liberalismo ha reinado largo tiempo sin sucesor. La caída del marxismo como explicación hegemónica del mundo dio paso al mercado como institución clave, al *homo oeconomicus* como modelo humano, al interés propio como motivación principal de la acción, al egoísmo como conducta racional a seguir. Las políticas económicas monetaristas, el ideal social del *yuppy*, las bondades del privatismo doméstico y narcisista parecían gozar, hasta hace poco, de excelente salud.

Pero en los últimos años ha surgido el llamado comunitarismo. Es éste un movimiento intelectual, de raigambre esencialmente americana, que extrae sus presupuestos de una crítica fundamentalmente moral al liberalismo. Frente al «yo desvinculado», que actúa en sus elecciones como si estuviera libre de trabas, el comunitarismo propone una identidad templada en un contexto cultural e histórico. Frente a un individuo distanciado de las normas que define su libertad como independencia y autodeterminación, el hombre comunitario resulta de la socialización y sus consiguientes obligaciones y vínculos. Del mismo modo, mientras que el liberalismo concibe la sociedad como el medio en el cual los individuos persiguen sus planes de vida particulares, el comunitarismo entiende la individuación como una sociogénesis en el cual el sentimiento de pertenencia juega un papel crucial. A la centralidad de la idea de derecho

como «título» que el Estado debe a los individuos y a los grupos, se opone el reconocimiento de responsabilidades ciudadanas y la persecución del bien común.

El debate entre liberalismo y comunitarismo se ha desarrollado hasta ahora dentro de un discurso ético y jurídico que resulta insoslayable para la reflexión política y social actual. Temas como la necesaria redefinición de la ciudadanía, la llamada política de la diferencia o el multiculturalismo apuntan al retorno en nuestros días de la cultura, del particularismo, de la identidad, de la comunidad, en suma<sup>1</sup>. Sin embargo, no es fácil encontrar una aportación sociológica sistemática a tales temas. Diríase que la comunidad ha quedado fijada, en nuestra disciplina, a la tipología tönniessiana o, más recientemente, al tratamiento que la sociología urbana dio a dicha noción allá por los años sesenta. La comunidad no habría hecho, desde entonces, sino acartonarse dentro de un marco envejecido e irrecuperable.

Empero, creo que puede investigarse «el retorno de la comunidad» en un discurso sociológico que se solaparía con las aportaciones que la filosofía del derecho, moral y política están haciendo desde hace ya dos decenios. En este sentido, en una revisión de la literatura comunitarista actual, es obligada la referencia a Robert Neelly Bellah.

En las páginas que siguen, trataré de reconstruir la teoría sociológica del autor centrándome en aquellos aspectos que son afines a los debates contemporáneos aludidos. Así, su análisis crítico del individualismo como componente intrínseco de la modernidad, el contraste entre dicho elemento y las otras tradiciones que conforman la identidad americana o la redefinición de las instituciones como enclaves de participación ciudadana. De esta reconstrucción temática de la obra de Bellah surgirá una noción de comunidad, tanto implícita como explícita, a partir de la cual puede hacerse un juicio crítico al final de este artículo. Pero hay que advertir que las páginas que siguen son sobre todo expositivas, aplazando una evaluación en profundidad sobre la corriente teórica en la que parece inscribirse Bellah, el llamado republicanismo cívico, de larga tradición y de renovado interés. Mas ésa es otra historia. Por el momento, me centraré en este autor y en su concepción de esa comunidad que, al parecer, vuelve por sus fueros.

Dentro de la teoría social americana, el nombre de Robert Bellah se ha asociado a la sociología de la religión. Títulos como *Tokugawa Religion*<sup>2</sup>, *Civil Religion in America*<sup>3</sup>, *Beyond Belief*<sup>4</sup> y *The Broken Covenant*<sup>5</sup> expresan el interés

<sup>1</sup> Entre la ingente bibliografía sobre estos temas cabe destacar el libro de W. KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural* (Buenos Aires: Paidós, 1996) y, entre nosotros, *Universidad y diferencia*, S. Giner y R. Scartezzini (eds.) (Madrid: Alianza Universidad, 1996).

<sup>2</sup> Glencoe, Ill.: Free Press, 1957.

<sup>3</sup> *Daedalus*, 96, n.º 1, 1-21.

<sup>4</sup> *Beyond Belief (Essays on Religion in a Post-Traditional World)* (Berkeley: University of California Press, 1970).

<sup>5</sup> Nueva York: Seabury Press, 1975.

de Bellah por la religión. Tocquevilliano confeso, Bellah ve en ésta una de las fuentes principales de sentido, individual y social. Tal sería el primer supuesto que subyace a su obra: «De una u otra forma, los hombres tienen que tener un sentido de la totalidad si quieren vivir, deben tener algo en lo que creer y por lo que comprometerse»<sup>6</sup>. El segundo supuesto —de raigambre durkheimiana— se asienta en la convicción de que la sociedad debe descansar en un conjunto de valores comunes y normas institucionalizadas. Derivada de la anterior, se afirma la idea de que las restricciones y la ley son esenciales para la existencia social. Por ello, la concepción de ley de Bellah va más allá de la idea actual —de origen liberal— de la justicia como un árbitro de los derechos para ser «una ley fundada en la moral, en la ley superior del siglo XVIII, en la ley de la naturaleza a la que tenemos que volver»<sup>7</sup>. En cuarto y último lugar, Bellah defiende un ideal de libertad asociada a un fin moral, a un *telos* al cual se accede tanto a través de la razón, entendida como una capacidad de trascendencia totalizadora, como a través —y sobre todo— de la tradición, de aquel conjunto de creencias que resumen las experiencias más profundas de un grupo.

Una religión que provea de sentido a la vida, unos valores que funden la cohesión de la sociedad, una ley que exprese los fines morales de los hombres y una libertad con un sentido trascendente forman el armazón del holismo sociológico de Bellah. La identidad se construye en la historia y a través de la experiencia de la vida social. Nuestra individualidad expresa no sólo las estructuras de la sociedad en que vivimos, sino sus normas y sus metáforas<sup>8</sup>. Eso es lo que el liberalismo no acierta a comprender, al concebir el orden social desde el modelo del contrato y la virtud negativa del autointerés. A partir de una concepción originaria de la sociedad basada en la defensa de los intereses privados el liberalismo, cree Bellah, disuelve las solidaridades colectivas y debilita toda constricción. La concepción liberal del mundo fragmenta ese sentido de la totalidad que siempre ha preocupado a Bellah, ese *need for wholeness*<sup>9</sup> que le conduce a la religión y a la tradición.

En las páginas que siguen trataré la religión sólo en relación al ideal de la comunidad de Bellah. Más atención dedicaré a la noción de tradición, central en *Hábitos del corazón*, quizá el trabajo más importante de este autor y, sin duda, una de las obligadas referencias en la literatura sociológica comunitarista actual. El libro se pregunta cómo crear y preservar una vida moralmente coherente en nuestro tiempo<sup>10</sup>. Es un estudio de «ecología moral o social» que ana-

<sup>6</sup> Robert N. BELLAH, *Beyond Belief*, p. 206.

<sup>7</sup> R. N. BELLAH y Phillip E. HAMMOND, *Varieties of Civil Religion* (San Francisco: Harper & Row, 1980), p. 37.

<sup>8</sup> Robert Neely BELLAH, Richard MADSEN, William M. SULLIVAN, Ann SWIDLER y Steven TIPTON, *The Good Society* (Nueva York: Vintage Books, 1992), p. 210.

<sup>9</sup> *Beyond Belief*, op. cit., p. xiv.

<sup>10</sup> Bellah y su equipo centran su estudio en Estados Unidos, y más concretamente en las clases altas medias blancas del país. Para más detalles sobre el método de la investigación, basada en la realización de entrevistas en profundidad, véase el prefacio de *Hábitos del corazón*.

liza la red de concepciones generales y compromisos que vinculan a la gente en una comunidad. (La ecología civil sería una ecología social reforzada por ritos y ceremonias.) La hipótesis de *Hábitos del corazón* arranca del análisis que hace Alexis de Tocqueville de la sociedad americana del siglo pasado, paradigma de la cultura democrática y de la sociedad moderna. Los autores parten de un presupuesto preocupante: el individualismo moderno, esto es, el fenómeno derivado de la suma de la retirada del mundo público, la definición negativa de libertad y el ideal de autosuficiencia, está engendrando un nuevo despotismo.

Los autores apenas definen el término «individualismo». En la ecuación señalada, sólo la retirada del mundo público es afín a la idea tocquevilliana de uno de los fenómenos más característicos de la democracia. Por su parte, la idea de libertad negativa, definida en un escrito ya clásico por Isaiah Berlin como libertad «de», «con respecto a» o «frente a» —*freedom from*—, se halla *in nuce* en la obra de John Stuart Mill, en concreto en la defensa que hace del respeto a la esfera privada<sup>11</sup>. Entendido de manera muy imprecisa, como «la capacidad de la persona para actuar en el mundo y establecer una diferencia»<sup>12</sup>, el individualismo contemporáneo se distingue por la centralidad que ha adquirido en nuestros días la idea de autosuficiencia. Esta nutre una de las versiones de lo que constituye el lenguaje moral prioritario de nuestro tiempo, el individualismo utilitario. La otra cara del individualismo es la expresiva. A ambas me referiré en seguida.

El desdoblamiento del concepto de individualismo sustituye una definición precisa del término. Tal vaguedad terminológica<sup>13</sup> se complementa con un diagnóstico demasiado genérico sobre nuestra condición moral. Vivimos en un tiempo de crisis de legitimidad. Hemos puesto el bien individual por encima del bien común. La búsqueda de nuestro propio yo implica el alejamiento inevitable de la religión, la familia y la vocación como fuentes de autoridad, deber y ejemplo moral. El ideal de la autorrealización —otro presupuesto del individualismo, esta vez en su versión expresiva— mina todo compromiso durable con la sociedad. El lenguaje de la autonomía radical considera a los individuos como centros de volición, como «yoes desencarnados» (siguiendo la ya famosa expresión de Michael Sandel<sup>14</sup>), «que no pueden expresar la plenitud de su ser»<sup>15</sup>. Una plenitud derivada de una concepción dual que considera al mundo tanto como obra del individuo como una compleja realidad social e histórica.

<sup>11</sup> Para un análisis crítico de la obra de Berlin puede verse un capítulo «Los pliegues de la apertura: pluralismo, relativismo y modernidad», en *Universidad y diferencia*, op. cit.

<sup>12</sup> R. N. BELLAH, «Populism and Individualism», *Social Policy*, fall 1985, vols. 15-16, p. 30.

<sup>13</sup> Así lo señala, por ejemplo, Pierre HAGY en «Sociology as Public Philosophy: A Critique of *Habits of the Heart*», *Qualitative Sociology*, 10 (4), winter 1985.

<sup>14</sup> Michael SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

<sup>15</sup> R. N. BELLAH, «The Quest for the Self (Individualism, Morality and Politics)», en Paul Rabinow y W. M. Sullivan (eds.), *Interpretive Social Science* (Berkeley: University of California Press, 1979), p. 172.

Los autores de *Hábitos del corazón* afirman adoptar una perspectiva cultural. Bellah parte —dice— de la noción parsoniana de cultura como sistema de significado. El libro sería, así, un análisis de cómo los americanos proveen de sentido a su existencia. Tal atribución se opera por medio de la construcción de una serie de lenguajes morales —o discursos— que el equipo de investigadores disecciona en las entrevistas. *Hábitos del corazón* se plantea como una obra de estructura narrativa. Más adelante volveré sobre la noción de narración o relato al tratar la idea de comunidad. Baste decir, por el momento, que con ese componente narrativo los autores quieren situarse en un interregno entre «una perspectiva filosófica puramente teórica o abstracta, y una perspectiva sociológica empírica, que sólo quiere cuantificar»<sup>16</sup>. La suya es, sobre todo, una voluntad de «intervención» a través de la creación y el impulso de un debate público sobre nuestra cultura. Pero, más que de cultura, Bellah y los suyos prefieren hablar de tradiciones.

A primera vista, dicho término parece merecer sólo una definición negativa. La tradición se opondría a esa «cultura de la separación» y de la «incoherencia» a su vez bastante imprecisa: «Si no queremos ser una masa de fragmentos intercambiables dentro de un agregado, si somos en parte miembros cualitativamente distintos de un todo, es porque operan todavía en nosotros, aunque con dificultades, tradiciones que nos hablan de la naturaleza del mundo, de la sociedad y de quiénes somos como personas»<sup>17</sup>. De manera algo más concreta, las tradiciones se definen como «modelos de comprensiones y evaluaciones que una comunidad ha forjado a lo largo del tiempo»<sup>18</sup>. Comoquiera que la idea de comunidad tampoco está demasiado clara —como veremos—, la noción de tradición vuelve a parecer desdibujada. Empero, Bellah y los suyos quieren distinguirla de aquel cuerpo de sabiduría que el pensamiento conservador, con Edmund Burke a la cabeza, planteó contra la herencia de la Ilustración. En este sentido, el grupo insiste en que la idea de tradición no se opone a la de razón. Las tradiciones son «argumentos razonados acerca del bien, forjados a lo largo del tiempo, que dan sentido a nuestras vidas»<sup>19</sup>. Tales argumentos, que se forman en el curso de varias generaciones, pueden estar compuestos de elementos en conflicto. Las tradiciones se incorporan a las sociedades por medio de las instituciones, al estudio de las cuales Bellah y su equipo se aplicarán en *The Good Society*.

Los autores de *Hábitos del corazón* parecen adoptar la noción de tradición de Alasdair MacIntyre en *Tras la virtud*<sup>20</sup>. Ninguna tradición debe reclamar

<sup>16</sup> BELLAH *et alii*, «The Longing for Community», en Charles Reynolds y R. V. Nurman (eds.), *Community in America (The Challenge of Habits of the Heart)* (Berkeley: University of California Press, 1988), p.

<sup>17</sup> *Habits of the Heart (Individualism and Commitment in American Life)* (Berkeley: University of California Press, 1985; hay traducción en Alianza), pp. 281-282.

<sup>18</sup> *Habits of the Heart*, p. 335.

<sup>19</sup> *Op. cit.*, pp. 335-336.

<sup>20</sup> *After Virtue (A Study in Moral Theory)* (Londres: Duckworth, 1981; hay traducción en

superioridad alguna sobre las demás, tal como pretendió el liberalismo ilustrado, que se propuso a sí mismo como un «esperanto moral»<sup>21</sup>, como un lenguaje neutral fuera de todo contexto social concreto. Mas el liberalismo no es sino una tradición entre otras que, creen Bellah y su grupo, puede estudiarse a través de la historia de las ideas. A la revisión crítica de las diversas tradiciones en conflicto que constituyen la conciencia social de América dedican gran parte de *Hábitos del corazón*.

## 2. LAS TRADICIONES AMERICANAS, A EXAMEN

Cuatro son las tradiciones que alimentan los lenguajes morales de los americanos actuales. Las dos primeras, la bíblica y la republicana, constituyen un lenguaje secundario, esto es, oscurecido, olvidado; las dos restantes, la del individualismo utilitario y la del expresivo, conforman el lenguaje primario de nuestros días. El hecho de que Bellah llame individualismo a todas las tradiciones añade no poca confusión a la indefinición de dicho término. Así, junto al supuesto de que la afirmación del individuo en el seno de la sociedad —esto es, la concepción más genérica del individualismo— es parte intrínseca del carácter nacional americano, *Hábitos del corazón* defiende la recuperación de las tradiciones bíblica y republicana, mientras que advierte sobre los peligros del predominio de la tradición utilitaria, identificada con el liberalismo. ¿Por qué, entonces, adjetivar a cada una de las tradiciones como un tipo de individualismo?

Las cuatro tradiciones —a las que los autores dedican una atención desigual— reflejan sendas concepciones acerca del mundo público y del universo privado. Una de las dos tradiciones olvidadas hoy es la puritana, asociada a la fundación misma del pueblo americano. La figura principal de tal tradición es John Winthrop, primer líder de la colonia de Massachusetts en la Nueva Inglaterra del siglo XVII. En ella se daba una unidad total entre iglesia, sociedad y Estado. Las referencias que Bellah hace a dicha tradición son muy someras<sup>22</sup>. Baste decir que el puritanismo originario está tensado entre idea de pacto y la de conversión. Mientras que el primero vincula a los hombres con Dios y —a través de la idea de obligación social— entre ellos mismos, la idea de conversión se asocia a la de emancipación, a un profundo sentimiento de liberación que juega un papel clave en la lucha de las colonias americanas por la independencia. A Bellah le interesa la conversión que tiene que ver con la liberación

---

Crítica); ver especialmente el capítulo 15. Otra influencia, aunque menor, es la de Edward SHILS en *Tradition* (Chicago: Chicago University Press, 1981).

<sup>21</sup> Carlos THIEBAUT, *Los límites de la comunidad (Las críticas comunitaristas y aristotélicas al programa moderno)* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993).

<sup>22</sup> Más que en *Hábitos del corazón*, sus alusiones a la tradición puritana pueden encontrarse en *The Broken Covenant (American Civil Religion in Time of Trial)* (Nueva York: The Seabury Press, 1975).

del pecado original, con una transformación interior que, unida a la idea de vocación, quiere trascender la muerte misma. Así, la antropología pesimista del puritanismo, presente tanto en la obra de Lutero como en la de Calvino, queda redimida en una forma de vida que une la importancia atribuida al individuo con la dedicación a la comunidad cristiana. El hombre es un ser que, centrado en la búsqueda de su salvación particular, contribuye a la virtud de la colectividad. Todo ello tiene como telón de fondo la convicción, que se mantiene hasta hoy, de que América es, tal como lo fue el judío, un pueblo elegido, un «nuevo Israel».

El contenido agónico del puritanismo, dominado por la idea del pecado y la liberación del mismo, queda domesticado por el énfasis en la voluntad, en la capacidad del individuo por reformarse. Benjamin Franklin, figura señera de la república fundacional, marca la transición desde la virtud de la piedad a la valoración de la prudencia, así como de la persecución del logro personal<sup>23</sup>. Una antropología optimista, afín a un «racionalismo práctico, centrado en la persecución del éxito en el mundo público, empieza a abrirse camino. Es el alba del individualismo utilitario.

Pero antes de entrar en las tradiciones puramente individualistas, Bellah se refiere a la segunda, y más importante, tradición civil de América cuyo discurso moral también se ha olvidado. La tradición republicana tiene como principal representante a Thomas Jefferson, aunque también alude, si bien con reparos, a John Adams y a Thomas Paine. El «personaje» —noción en la que sigue, una vez más, a MacIntyre—, la figura que encarna el ideal moral y la forma de vida de una época, es el *town father*, el habitante de las *townships* o *communes* que tan vívidamente describió Tocqueville en el primer volumen de *La democracia en América*.

«Una república es una comunidad política activa de ciudadanos participantes que deben tener un propósito y un conjunto de valores»<sup>24</sup>. Bellah asocia esta definición desdibujada de república con la idea parsoniana de «comunidad societal» y, más genéricamente, con el sentido prepolítico de la nación, esto es, de la nación sin Estado<sup>25</sup>. De manera más específica, los fundadores de una república «creen que un régimen político es la expresión de una forma total de la vida de un pueblo, de su economía, de sus costumbres y de su religión. La forma de vida se corresponde con el tipo de persona que la sociedad produce y con las capacidades políticas inherentes a la persona»<sup>26</sup>. La república así enten-

<sup>23</sup> Si bien Bellah y los suyos no lo señalan, tras esta tensión entre la virtud republicana y la persecución liberal del autointerés hay todo un encendido debate acerca de los orígenes ideológicos de la revolución americana. Ver al respecto, entre otros, Gordon S. WOOD, *The Creation of the American Republic (1776-1787)* (Chapel Hill: The University of California Press, 1969), y J. G. A. POCKOCK, *The Machiavellian Moment: Florentine Thought and the Atlantic Republican Tradition* (New Jersey: Princeton University Press, 1975).

<sup>24</sup> R. N. BELLAH, *Varieties of Civil Religion*, p. 12.

<sup>25</sup> *Op. cit.*, p. 13.

<sup>26</sup> *Op. cit.*, p. 9.

dida subsume el conjunto de la vida social y de la existencia de los individuos dentro del dominio de la política. La esfera pública domina la existencia. Supone la república una concepción «fuerte» y sustantiva de la política, tal como la concibieron Aristóteles, Maquiavelo o Rousseau. Para todos ellos, la participación en la cosa pública es una forma de educación moral. Del mismo modo, el Estado aparece como educador, como centro de la «escuela de virtud». El bien público o bien común —el *common good*, al que Bellah se refiere una y otra vez— se relaciona íntimamente con la felicidad pública, algo más trascendente —y también más inasible— que la suma de los beneficios privados. Si el fin de la república es la justicia, su principio, el motor que hace actuar a los hombres es la virtud, el deber cívico. La ausencia de virtud trae consigo la corrupción de los pueblos, asociada al lujo que nos distrae, y a la molición propia de los placeres privados.

Junto con la virtud, la tradición republicana descansa en una concepción positiva de la libertad, entendida como aquella disposición que crea las condiciones de la participación cívica y la realización del bien común. (Bellah obvia la definición berliniana, profundamente crítica, de la libertad positiva. Asimismo, prefiere identificar el liberalismo con la primacía del autointerés —concepto cargado de connotaciones morales negativas— que con el interés privado, asociado con una privacidad que no tiene por qué ser asocial o insolidaria.)

La tradición republicana en América se gesta durante el período revolucionario y cristaliza en la Declaración de Independencia. Además de fundarse en la virtud y en la independencia (*self-government*), el republicanismo americano alude a la soberanía de Dios sobre el cuerpo colectivo. Este contenido trascendente de lo político es característico tanto de los orígenes como de la actualidad de Estados Unidos y forma parte esencial de su religión civil<sup>27</sup>. Así, la tradición republicana es en América una suerte de continuación de la bíblica, una denominación con la que Bellah y los suyos se refieren también a la tradición puritana. El republicanismo cobra, pues, una doble dimensión, política y religiosa. Bellah afirma que la tradición bíblico-republicana es una constante en todos los movimientos sociales americanos de contenido moral, desde los abolicionistas al movimiento de los derechos civiles, cuyo héroe es Martin Luther King. Ahora bien, la idealización del republicanismo no implica la voluntad de resucitar un modelo económica y socialmente anacrónico: «Una vida de austeridad material, de orgullo y placer en la igualdad del trabajo (*workmanship*), más que en el consumo, una vida vivida en una comunidad cálida de apoyo, sería saludable para nuestra sociedad (...). Pero nuestra economía no podría

<sup>27</sup> «En la teoría política republicana la soberanía reside, por supuesto, en el pueblo, pero implícitamente, y a veces explícitamente, la soberanía última se atribuye a Dios. Este es el sentido del lema *In God we trust*, así como de la inclusión de la frase *under God* en el juramento de la bandera. ¿Cuál es la diferencia en el hecho de que la soberanía resida en Dios? El que, aunque la voluntad del pueblo, expresada en el voto de la mayoría, se institucionalice como la fuente operativa de la autoridad política, está desprovista de significación última. La voluntad popular no es en sí misma el criterio último del bien y del mal.» BELLAH, *Beyond Belief*, p. 171.



sobrevivir a un giro masivo hacia la pobreza voluntaria, por mucho que recuperáramos nuestra moral republicana en tal giro»<sup>28</sup>. Valgan estas palabras para liberar a Bellah y su grupo de querer retornar a una república idealizada.

Las otras dos tradiciones, aquellas que dan voz al primer lenguaje o discurso moral dominante en América, son el individualismo utilitario y el individualismo expresivo. Al estudio crítico de aquél están dedicadas las mejores páginas de *Hábitos del corazón*.

\* \* \*

El individualismo utilitario se define como «una forma de individualismo que da por supuestos ciertos apetitos y miedos humanos —para Hobbes, el deseo de poder y el miedo a una muerte violenta a manos de otros— y contempla la vida humana como un esfuerzo de los individuos para maximizar su autointerés en la persecución de ciertos fines. El individualismo utilitario entiende la sociedad como resultado de un contrato que los individuos aceptan para lograr su interés propio. Según Locke, la sociedad se funda para defender la propiedad privada, continuación objetiva del cuerpo. El individualismo utilitario tiene afinidad con una concepción básicamente económica de la existencia»<sup>29</sup>.

Hobbes y Locke son, pues, los padres de la cultura utilitaria que aún nos inunda. Dicha tradición de pensamiento continúa con Benjamin Franklin —y su defensa de la virtud y del *self-improvement*— y se expresa en la primera Constitución americana, que anima al cultivo de la adquisición individual de bienes materiales. Los elementos básicos del pensamiento de Hobbes y de Locke aportan el núcleo del utilitarismo en un sentido muy genérico. Deseo de poder y autointerés son los motores de la acción, mientras que los vínculos sociales se derivan de la negociación entre individuos. En este sentido, Bellah no se para a analizar las complejidades del pensamiento de los autores citados<sup>30</sup>. Tal como acontecía con el pensamiento republicano, los clásicos liberales son tratados como meras referencias teóricas a partir de las cuales se elaboran unos tipos ideales de tradiciones fácilmente reconocibles. En este sentido, tal como la virtud se identifica con la tradición republicana, la persecución del interés se asocia con la utilitaria. Este método permite plantear hipótesis y elaborar argumentos en relación a la condición moral de nuestro tiempo. Eso sí, a costa de cierta simplificación de las fuentes. Puesto que *Hábitos del corazón* no pretende ser un trabajo de historia de las ideas, dicha estrategia puede ser metodológicamente aceptable, aunque conviene poner de relieve sus límites.

---

<sup>28</sup> BELLAH, *The Broken Covenant*, p. 136.

<sup>29</sup> BELLAH *et alii*, *Habits of the Heart*, p. 336.

<sup>30</sup> Así, por ejemplo, la interpretación de Locke —autor que constituye el punto de partida de *The Good Society*— a la luz de una concepción calvinista del mundo —en la ya clásica interpretación de John Dunn—, más allá de la hipótesis macphersoniana de su responsabilidad en la génesis del individualismo posesivo.

---

Por último, en la disección de la tradición individualista utilitaria Bellah sigue, de nuevo, a MacIntyre en su análisis del emotivismo moderno: «En ausencia de criterio objetivable alguno de bien y mal, el yo y sus sentimientos se han convertido en nuestras únicas guías morales. ¿Qué clase de mundo habita ese yo, en un movimiento continuo, aunque sin un fin moral fijo? En él cada individuo se cree con derecho a su “pequeño espacio” y se siente absolutamente libre dentro de sus límites»<sup>31</sup>. La referencia al pequeño espacio que cada cual reclama para sí nos lleva a la noción de libertad que defiende el individualismo utilitario. Es ésta una libertad entendida como un derecho a «que a uno le dejen en paz», a «liberarse de cualquier autoridad arbitraria, se halle ésta en el trabajo, en la familia o en la vida política»<sup>32</sup>. Pero esta libertad implica, en último extremo, soledad. En efecto, la libertad como «liberación de» (que no es sino como Berlin define la libertad negativa) dificulta los lazos sociales y la cooperación, puesto que tal vínculo lleva consigo unas obligaciones y unos compromisos que necesariamente recortan la autonomía. Si el ideal de libertad negativa jugó un papel liberador en la primera modernidad y es irrenunciable dentro del paradigma liberal que defiende la tolerancia y la privacidad, contiene hoy la semilla de unos lazos sociales insolidarios. Tal mudanza se explica, en parte, por la sustitución de la autonomía ilustrada —asociada a la ruptura de dependencias personales— por la autosuficiencia postmoderna. En este punto el análisis del individualismo utilitario se abre a otro concepto que se solapa con éste, el individualismo terapéutico, a la vez que se vincula con el emotivismo, que forma parte ya de la tradición moral que nos ocupa.

Así como el ciudadano independiente era la figura que mejor incorporaba el republicanismo, tres son los personajes que expresan los valores del individualismo utilitario. En primer lugar el empresario, en su búsqueda permanente del éxito; en segundo lugar el gerente o *manager*, empeñado en organizar el capital humano; en tercer lugar el psicoterapeuta. Para éste, el individuo es sobre todo un yo que elige los roles y los compromisos que adquiere siguiendo criterios de interés y eficiencia. El psicoterapeuta es el personaje representativo del emotivismo contemporáneo. Según esta particular manifestación del individualismo, lo bueno es lo que compensa al yo. Valores y virtudes se definen en relación a las preferencias personales del individuo o, mejor, de cada rol, el conjunto de los cuales forma un yo que existe, sobre todo, externamente<sup>33</sup>. Para la cultura psicoterapéutica, los problemas morales se reducen a cuestiones de técnica o de estrategia.

Los autores de *Hábitos del corazón* pintan un panorama un tanto sombrío ante esta configuración moral. La interpretación de la libertad moderna o negativa como una afirmación acrítica de la autosuficiencia lleva a pensar que

<sup>31</sup> *Habits of the Heart*, p. 76.

<sup>32</sup> BELLAH *et alii*, *op. cit.*, p. 23.

<sup>33</sup> En esta descripción del emotivismo sigo a MacIntyre en *Tras la virtud* y su crítica, entre las líneas básicas que fundamentan a aquél, de la microsociología de Ervin Goffman.

la única responsabilidad que tenemos se centra en nosotros mismos. El cultivo de la independencia privada, aliada con la aceptación de la soledad como un dato social más (tal como atestiguan algunos de los entrevistados, que afirman la dificultad de que nadie, sino uno mismo, nos va a ayudar), supone la debilitación de los vínculos sociales: «Esta visión lúcida de la autosuficiencia de cada individuo acaba por dejar muy poco espacio para la interdependencia y se corresponde con una visión bastante deprimente del lugar del individuo en el mundo social. La autosuficiencia es una virtud que implica estar solo»<sup>34</sup>.

Por otra parte, la equiparación de la persona con un menú de roles opcionales y cambiantes en cada situación particular, hace difícil considerar a los individuos como seres con un comportamiento relacional predecible y de larga duración. Si cada cual reivindica la posibilidad de redefinirse según una concepción proteica de la personalidad, el reconocimiento y la comprensión del otro se tornan más y más difíciles, a la vez que la responsabilidad frente a los demás se desvanece<sup>35</sup>. El único problema moral sería tomar las decisiones de acuerdo con las propias preferencias: «Con la libertad de redefinirse a sí mismo como una plétora de identidades viene también la atenuación de aquellas concepciones que nos permiten reconocer las virtudes del otro»<sup>36</sup>.

En suma, en el individualismo utilitario, que constituye el primer lenguaje moral, esto es, el dominante, de los americanos, se unen la moral emotivista del psicologismo contemporáneo<sup>37</sup> y el contractualismo racional que gobierna las transacciones económicas. La persecución del interés propio, paradigma del comportamiento económico, ha traspasado el ámbito de nuestra sociedad gerencial y corporativa y ha colonizado la esfera privada a través de la influencia de la psicología popular. Es precisamente en el ámbito íntimo donde se desarrolla la última de las tradiciones que pugnan por conformar los hábitos del corazón de los hombres modernos.

El individualismo expresivo —que merece una atención menor que su gemelo, el utilitario— tiene como figura referencial al poeta Walt Whitman, así como a Waldo Emerson<sup>38</sup>. En ambos la libertad se asocia a la autoexpresión y el yo se entiende como un centro intuitivo de deseos e impulsos. El interés de Bellah por el individualismo expresivo viene de atrás. En *Beyond Belief*, esto es, veinticinco años antes del estudio de las raíces de la cultura americana, Bellah aludía al elemento íntimo que alimentaba al sentimiento religioso.

<sup>34</sup> BELLAH, *op. cit.*, p. 15.

<sup>35</sup> Para una visión optimista de esta personalidad, ver R. J. LIFTON, *The Protean Self: Human Resilience in an Age of Fragmentation* (Nueva York: Basic Books, 1993).

<sup>36</sup> BELLAH *et alii*, *op. cit.*, p. 48.

<sup>37</sup> Para una descripción de tal fenómeno y sus varias versiones puede verse Helena BÉJAR, *La cultura del yo (Pasiones colectivas y afectos propios en la teoría social)* (Madrid: Alianza Universidad, 1993).

<sup>38</sup> Para un análisis de la obra de Emerson a la luz de un republicanismo teñido de estoicismo puede verse Christopher LASCH, *The True and Only Heaven (Progress and its Critics)* (Nueva York: Norton, 1991), pp. 243 y ss.

Dicho elemento íntimo («impulso que identifica el yo con los otros hombres y con el universo»<sup>39</sup>) se relaciona con la búsqueda de la autenticidad personal. Este mismo impulso, decía, estaba presente en el movimiento juvenil de los años sesenta, entre cuyas claves estaba la afirmación de la santidad de la dignidad individual y el florecimiento completo de la personalidad.

Pero el individualismo expresivo, que a veces aparece como la cara buena del individualismo utilitario, pierde sus contornos en *Hábitos del corazón* y deviene una débil sombra del contractualismo terapéutico. En este sentido carece de cuerpo propio. No tiene ni personaje representativo, ni virtud peculiar —o antivirtud, como el autointerés—, ni clásico que sirva de referente conceptual. El tratamiento del individualismo expresivo se encuentra, de manera indirecta, en el concepto de enclaves de estilos de vida, en el análisis del amor y el matrimonio, y en las breves alusiones al trabajo como vocación.

### 3. LAS CONQUISTAS DEL EXPRESIVISMO

Siempre refiriéndose a las clases altas norteamericanas, a las que pertenecen sus entrevistados, los autores de *Hábitos del corazón* tratan tangencialmente el trabajo como una de las esferas de la autoexpresión. Dentro del tono nostálgico que recorre el libro que nos ocupa, Bellah y los suyos se conducen de la pérdida de la noción de vocación. Algunas profesiones tradicionalmente asociadas a una dedicación con un valor expresivo (la medicina, la abogacía, la enseñanza o la investigación) han caído bajo la tela de araña del «carrerismo» moderno. La noción clásica de vocación —esa misma a la que se refiere Weber al tratar el impulso económico de los primeros protestantes— unía una persecución personal de la excelencia, una valoración intrínseca de la tarea y una conciencia de contribuir al bien común. Hoy, el ideal de vocación sufre un serio declive. Todavía a finales del siglo XIX, hacer carrera era «perseguir un curso profesional de vida que ofrecía avance y honor»<sup>40</sup>. Ello suponía una continuidad entre la dedicación disciplinada a la tarea, el logro individual y el reconocimiento por parte de la comunidad de «los mejores». Hoy, el «profesionalismo sin contenido» contribuye a la erosión del sentido y a la falta de integración que caracteriza a la cultura moderna.

Las profesiones son una presa más del individualismo expresivo. El ideal del ejecutivo, personaje paradigmático de esta mudanza en el sentido del trabajo, es el éxito. Este contiene una noción de desafío autorreferenciada. Los hombres modernos encuentran su realización en un trabajo que exprese sus capacidades<sup>41</sup>. La obsesión por el trabajo (en ciertos grupos minoritarios pero

<sup>39</sup> BELLAH, *Beyond Belief*, p. 224.

<sup>40</sup> *Op. cit.*, p. 119.

<sup>41</sup> Al respecto, puede verse V. CAMPS, *Paradojas del individualismo* (Barcelona: Crítica, 1993), pp. 138 y ss.

que forman parte del objeto de estudio de *Hábitos del corazón*, los americanos WASPS que pueblan, entre otros sectores, las finanzas, la publicidad y el *management* se explica, en parte, porque la ocupación deviene la arena de la identificación del yo. Es, sobre todo, este nuevo componente psicológico lo que llama la atención de Bellah, en tanto que ayuda a crear unas «prácticas de separación» que poco contribuyen a construir una conciencia comunitaria: «Por el contrario, en una vocación, uno se daba a sí mismo al aprendizaje y a unas actividades que a su vez redefinían el yo y conformaban el carácter»<sup>42</sup>. Es decir, en la vocación la individualidad se transformaba con la actividad, que a su vez tenía un contenido social. En la ocupación actual, la actividad es el medio de exploración de un yo narcisista.

Esta concepción del trabajo, asociado a un éxito narcisista, hace pensar en la glorificación mediática del *broker* o del financiero —versiones actualizadas de los capitanes de empresa capitalistas— durante la década de los ochenta. La vinculación entre la noción moderna de la ocupación y el expresivismo es una intuición teórica a desarrollar y que merece ser resaltada. Pero la recomendación de los autores de una «ética del *business*» que acerque el *management* a una atención de las obligaciones públicas y contrapesa los criterios exclusivos de competencia; la recuperación del valor del trabajo como una contribución al bien común y no sólo como un medio para el avance personal, o la «persecución de la excelencia» como puente para la virtud cívica, parecen, sobre todo, un conjunto heteróclito de buenas intenciones. Problemas de tratar demasiados temas para diagnosticar los males morales de toda una época. Con todo, la recuperación de la vocación aparece, más que como una meta a conseguir, como una idea regulativa a partir de la cual se pone en entredicho la yuxtaposición del trabajo y la autoexpresión como una conquista más del psicologismo.

El individualismo expresivo tiene otro anclaje en la noción de enclaves de estilos de vida: «Un enclave de estilo de vida está formado por personas que comparten algunos rasgos de la vida privada. Sus miembros expresan su identidad a través de modelos compartidos de apariencia, consumo y ocio, que sirven a menudo para diferenciarlos nítidamente de aquellos que tienen otros estilos de vida. Tales enclaves no son interdependientes, no actúan juntos políticamente y no comparten una historia»<sup>43</sup>. Como sucedía con la reivindicación de la idea de vocación, que servía para denunciar el contenido psicológico y asocial de ciertas ocupaciones, el concepto de enclave de estilo de vida, que ha entrado ya en el vocabulario sociológico<sup>44</sup>, se construye sobre todo como negación de otro concepto, en este caso el de comunidad. Frente a la vocación tota-

<sup>42</sup> *Op. cit.*, p. 69.

<sup>43</sup> *Op. cit.*, p. 335.

<sup>44</sup> En relación al *lifestyle enclave* y a la reivindicación de la comunidad como parte de los tópicos modernos, véase Denis H. WRONG, «The Influence of Sociological Ideas in American Culture», en H. Gaus (ed.), *Sociology in America* (Londres: Sage, 1990). En relación a la pluralidad de los estilos de vida puede verse B. REIMER, «Postmodern Structure of Feelings: Values and Lifestyles», en *Contemporary Political Culture*, ed. John R. Gibbins (London: Sage, 1993).

lizante de ésta, tales enclaves son segmentarios, esto es, sólo comprometen la vida privada de los individuos. Además, tienden al «narcisismo de la similitud» y proveen de un reconocimiento parcial: el hecho de vivir en el mismo barrio o en la misma urbanización, de vestir de manera semejante o de escuchar el mismo tipo de música nos da un mínimo sentido de conexión y pertenencia, quizá el único que esté hoy a nuestro alcance. En este sentido, los enclaves de estilos de vida llenan el vacío que dejan la inexistencia de la vocación —una identificación plena con el trabajo— y la falta de participación en la esfera pública. La cultura juvenil, las actividades de ocio de la tercera edad, los bares de solteros o los centros de reunión para los homosexuales pueden servir como ejemplos de estos círculos separados entre sí y alejados del mantenimiento de interdependencia y diversidad (en edad, sexo, ocupación, raza, etc.) como elementos necesarios de una comunidad moderna.

Pero el ámbito por excelencia del individualismo expresivo es el amor. Su análisis cobra una relevancia especial al ser el paradigma de la vinculación (*attachment*) y, en principio, la fuente de relaciones más auténticas entre las personas. Los autores de *Hábitos del corazón* contraponen dos tipos ideales de comprensión de los vínculos afectivos, el tradicional y hoy en retroceso y el moderno y hoy generalizado (*mainstream middleclass*<sup>45</sup>) que se solapa con el individualismo en sus dos versiones. Desde la primera perspectiva, el amor se entiende como algo que implica obligación y compromiso, esfuerzo, voluntad y sacrificio. Asociado a la formación y a la permanencia de una familia, el modelo tradicional de vínculo parte de que los sentimientos se derivan de las experiencias acumuladas a lo largo de tal empresa. El lazo así generado suponía reconocer que la existencia y las necesidades de los otros —la pareja, el cónyuge, los hijos, los padres— están por encima de los propios deseos e intereses. Este tipo ideal de amor tradicional se contrapone a otra concepción tipológica de vinculación afectiva que, a raíz del lenguaje moral de los entrevistados, podría tacharse de terapéutica. La conclusión del análisis de los discursos es que el ideal contemporáneo del amor (que los autores solapan demasiadas veces con el del matrimonio, tal como hacía Simmel en su clásico tratamiento sobre el secreto) es una conquista más del individualismo, en una peculiar mezcla de sus versiones utilitaria y expresiva.

El lenguaje moral del individualismo expresivo se reconoce a través de las referencias que los entrevistados hacen a la comunicación, que aparece como un imperativo categórico en las relaciones afectivas. La comunicación evoca una transparencia en las motivaciones, intereses y objetivos de cada *partner*, así como una intención de compartir totalmente planes y sentimientos. La comunicación es el resultado del ejercicio de la autenticidad. Es la exploración del interior de dos yoes ricos y complejos.

Sin embargo, al ideal de comunicación y de compartir experiencias, que formaba parte del individualismo expresivo de los años sesenta y setenta, ha

---

<sup>45</sup> *Habits of the Heart*, p. 94.

sucedido la concepción utilitaria y psicoterapéutica del amor: «La terapia no sólo enseña a la gente a evitar problemas en las relaciones amorosas a través de la superación de una dependencia excesiva o de exigencias poco realistas sobre aquellos que queremos. Cambia también el ideal del amor»<sup>46</sup>. La creencia de que para amar uno tiene que aprender, primero, a quererse a sí mismo está ganando terreno. Supone la prioridad del autoconocimiento y la autorrealización por encima del vínculo amoroso. Lo importante es mantener la propia individualidad e independencia. El imperativo de quererse a sí mismo no tiene tanto un contenido narcisista como defensivo. El emotivismo deriva los valores del yo como consecuencia de saber cuán frágiles son nuestros vínculos: «Así, el ideal terapéutico plantea un individuo que es capaz de ser la fuente de sus propios estándares, de quererse a sí mismo más que a los demás y de confiar en su propio juicio sin depender del prójimo. Necesitar a los demás para sentirse bien es una enfermedad generalizada que la terapia se propone curar»<sup>47</sup>.

La valoración de la autovalidación (*self-assertion*) implica reconocer que cierto egoísmo es un componente necesario en las relaciones. Asimismo, la visión terapéutica del afecto rebaja las manifestaciones intensas del amor, tal como el enamoramiento y la pasión, a expresiones de un yo incompleto. Una «carencia» originaria, una «proyección» de figuras de autoridad significativas, un estancamiento en una fase infantil, etc., son consideraciones que han entrado en el sentido común de nuestros contemporáneos a la hora de explicar los afectos duraderos e infelices.

Esta ideología psicoterapéutica es propia de una cultura con una moral minimalista y supervivencial. Nuestro tiempo ultracivilizado pretende evitar a toda costa un dolor que es parte de la existencia humana<sup>48</sup>. La terapia viene a llenar un vacío que provocan unas relaciones condicionadas al autointerés: «El individualismo refuerza esa conducta basada en “esto no me convence” y “no llenas mis necesidades, nena, así que rompemos”, actitud que realmente hace muy difícil mantener una relación de por vida con otra persona»<sup>49</sup>. Y es que para el individualismo —en su doble versión utilitaria y expresiva— las relaciones son el resultado de las elecciones entre dos yoes libres. No existe una obligación vinculante más allá del acuerdo entre las partes para mantener el lazo amoroso, la pareja, la cohabitación o el matrimonio. Esta ausencia de justificación supraindividual es vista por Bellah como una carencia normativa, como un signo más de la anomia moderna: «Lo que los dos tipos de relaciones humanas [el individualismo expresivo y el utilitario] ignoran es la noción de que hay un orden normativo objetivo que gobierna la relación, una lealtad

<sup>46</sup> *Op. cit.*, p. 100.

<sup>47</sup> *Op. cit.*, p. 99.

<sup>48</sup> La obra de Norbert Elias constituye la referencia obligada para analizar el proceso de civilización que corre paralelo al progreso del individualismo en Occidente. Para un estudio monográfico sobre Elias y un avance de las consecuencias que el autocontrol tiene sobre el *homo clausus* puede verse «La sociogénesis del individuo», en BÉJAR, *La cultura del yo*.

<sup>49</sup> BELLAH, entrevista en *Christianity Today*, 3 de febrero de 1989, p. 24.

trascendente por encima de los deseos de los individuos implicados, una comunidad que es realmente independiente de las voluntades de los individuos que la componen (...). Porque, naturalmente, las relaciones basadas en el sentimiento espontáneo o en la negociación contractual son frágiles, frustrantes y difíciles de mantener»<sup>50</sup>.

La contraposición entre los vínculos afectivos tradicionales, basados en un fuerte sentido de obligación y responsabilidad en relación al «otro próximo» (el cónyuge, los hijos, los padres), de una parte, y los lazos sentimentales modernos, derivados de una configuración de valores individualista y de la defensa de los derechos de cada *partner*, de otra, es materia de análisis de muchos autores. Entre ellos apuntaré sólo tres, a modo de contraste con la postura reactiva de Bellah. Así, desde una posición tan alejada de la postmodernidad como del comunitarismo, Zygmunt Bauman esboza con acierto las dos estrategias que se oponen a la inseguridad y a la ambivalencia intrínsecas al amor<sup>51</sup>. La estrategia de la fijación, propia del vínculo tradicional, favorece al miembro más débil del mismo —generalmente la mujer— y se propone conjurar la inseguridad que conlleva el futuro a través del compromiso institucional. Su coste es la rutinización; su beneficio, la certeza ante las inclemencias del paso del tiempo. Por el contrario, los lazos postmodernos dibujan la estrategia de la flotación.

Esta es la propia de la llamada identidad democrática<sup>52</sup>, caracterizada por una comprensión reflexiva de la identidad y por la extensión de la «relación pura» y el «amor confluyente», entendida como un encuentro casual y contingente, sin más ataduras que la voluntad de permanecer juntos. Aunque, en teoría, la flotación pertenece a una relación igualitaria, conviene al miembro más fuerte de la relación —generalmente el hombre—, que define la situación de manera vaga y cambiante. Frente a la fijación, que remite a una norma trascendente y necesaria por encima de los miembros, la flotación es una estrategia libre de cargas éticas, ligera en su contingencia y que apela a una negociación renovable. Su beneficio es la libertad de cada miembro, entendida como elección continua entre otras opciones abiertas. Su coste es la inseguridad y la soledad como horizonte. En su diagnóstico ético, Bauman critica a Giddens y coincide plenamente con Bellah, aunque sin nombrarlo. La relación flotante está «desetizada» y entraña la eliminación de todo componente moral. Libre de cargas institucionales y redefinido en la práctica cotidiana, incluso el escape o la ruptura carecen de significado moral. La responsabilidad o el daño son lastres de los que los individuos modernos pretenden desembarazarse, metidos en

<sup>50</sup> R. N. BELLAH, «The Quest for the Self (Individualism, Morality and Politics)», en Paul RABINOW y William M. SULLIVAN, *Interpretive Social Science* (Berkeley: University of California Press, 1979), p. 373.

<sup>51</sup> Véase Zygmunt BAUMAN, *Postmodern Ethics* (Oxford: Blackwell, 1993).

<sup>52</sup> Véase Anthony GIDDENS, *Modernity and Self-Identity (Self and Society in Late Modern Age)* (Cambridge: Polity Press, 1992; hay traducción en Península), y *The Transformations of Intimacy (Sexuality, Love and Eroticism in Modern Times)* (Cambridge: Polity Press, 1992; hay traducción en Paidós).



un marco relacional definido por la corta duración y la fe cultural en un presente continuo. Atletas afectivos siempre en forma, mantienen su resistencia a base de comunicación y autenticidad, mientras creen suspender el paso del tiempo.

Más cercano a Bellah y citándolo repetidamente está Charles Taylor, autor clave en la literatura comunitarista. A la posición reactiva de Bellah ante la fragmentación que crea el individualismo, Taylor opone una integración de la herencia moderna compensada por unos marcos morales generados socialmente. La tradición del individualismo contiene una noción, la autenticidad, que debemos recuperar. Asociada a las ideas de creatividad y originalidad en el ámbito artístico, y de particularidad y especificidad en la esfera de la cultura —de vuelta con más fuerza que nunca—, la autenticidad nutre, asimismo, la intimidad moderna. Solapada con esa autorrealización y autovalidación que analiza Bellah, Taylor cree necesario compensar la autenticidad con unos «horizontes de significación» compartidos que confieren sentido a nuestras elecciones individuales. Tales marcos u horizontes, cambiantes históricamente pero insoslayables y constitutivos de las sucesivas *Welschantaunung* (el honor de la ética guerrera, la solidaridad de la utopía socialista, los derechos en el universalismo liberal), articulan las decisiones de los miembros de la comunidad. De una comunidad que tanto Taylor como Bellah creen necesaria. A Bellah es tiempo de que volvamos.

#### 4. LOS SENTIDOS DE LA COMUNIDAD

Tras el recorrido por las tradiciones que conforman la cultura americana, el puritanismo y el republicanismo como lenguajes secundarios, y el individualismo, en su doble faz utilitaria y expresiva, como lenguaje moral dominante, podemos avanzar algunos sentidos de la noción de comunidad<sup>53</sup>.

Si la noción de individualismo adolecía de una indefinición básica que se compensaba con el extenso tratamiento de dicho término en sus dos versiones, utilitaria y expresiva, la idea de comunidad presenta, todavía, una mayor inconcreción. El desdibujamiento de dicha noción hace que la comunidad aparezca como una suerte de ideal sólo esbozado y que he tratado de desbrozar en una batería de acepciones heterogéneas. En primer lugar, la comunidad se asocia con un tipo de vínculo social relacionado con una interacción personal, «próxima», «íntima», que recuerda inevitablemente al tipo tönnesiano de *Gemeinschaft*. Al respecto, la única alusión a esta acepción de la comunidad se

<sup>53</sup> El análisis de la «vida pública», a la que Bellah y su equipo dedican la mitad de *Hábitos del corazón*, tiene, en mi opinión un interés mucho menor que el tratamiento de la vida privada. Por ello incluiré las principales conclusiones en torno al ideal del «compromiso público» en algunas de las asociaciones con el concepto de comunidad, mientras que el tema de la religión formará parte de la consideración de la iglesia dentro del estudio general de las instituciones.

refiere a ese «tipo de cultura que los individuos y los grupos pueden hacer por sí mismos»<sup>54</sup>.

En segundo lugar, y de manera algo más específica, la comunidad se asocia con el enclave que Tocqueville describe en *La democracia en América*. Es ésta la llamada *commune* —o *township*—, núcleo de la tradición republicana, caracterizada por una implicación cotidiana de los ciudadanos en la vida pública a través de instituciones tales como el jurado, la prensa local y, sobre todo, las asociaciones o cuerpos intermedios. La comunidad tocquevilliana sería una congregación económicamente autosuficiente mantenida por una cooperación voluntaria de individuos que viven en familias. El motor de la implicación en la comunidad es el «interés bien entendido», que vincula el propio interés a la «mutualidad» y a la persecución del bien público. En el tratamiento que los autores de *Hábitos del corazón* hacen de la idea de ciudadanía, tal ideal de comunidad se destaca entre los diversos modos en que los entrevistados entienden «la política». La ciudadanía sería, pues, la «política de la comunidad», centrada en la formación de un consenso moral a través de la discusión «cara a cara» de los problemas comunes, de un «comprometerse directamente» con los asuntos colectivos. La virtud principal de tal concepción de la política es el «deber cívico» que los entrevistados entienden, de manera bastante vaga, como «hacer cosas sin esperar reconocimiento». Asimismo, el «compromiso» en dicha comunidad se vincula a las nociones de «mutualidad» e «interconexión» que precisan «generosidad de espíritu», «cuidado», «dignidad» y «confianza mutua». La comunidad es, pues, una gran familia, con una dimensión local hoy en peligro por la creciente movilidad geográfica que —sobre todo en los Estados Unidos— va asociada a la promoción profesional. En este sentido, muchos entrevistados se lamentan de los altos costes personales que supone —en términos de desarraigo y soledad— la persecución del ideal social de éxito. Así, ponen de relieve la tensión existente entre los dos elementos que asocian a una vida buena, el éxito en el trabajo y la participación en la comunidad.

En tercer lugar, la comunidad se identifica con la nación, que a su vez se asocia a otra manera de entender la política<sup>55</sup>. La «política de la nación» es el ámbito del liderazgo y se relaciona con el lenguaje del patriotismo. Tiene una imagen positiva, y a ella aluden los entrevistados cuando evocan la lucha de los derechos ciudadanos de los años sesenta o la necesidad, dentro de la vivencia responsable de la ciudadanía, de pagar los impuestos. La idea de nación como comunidad contiene, empero, tensiones. La nostalgia que se observa entre los entrevistados por la pequeña comunidad como una unión voluntaria de indivi-

<sup>54</sup> BELLAH, *The Broken Covenant*, p. 107.

<sup>55</sup> Junto a la «política de la comunidad» y la «política de la nación», los autores se refieren a la «política del interés». Como persecución de intereses grupales en conflicto a través de un conjunto de reglas o procedimientos neutrales, negociación de voluntades y toma de decisiones por parte de los expertos, «la política del interés» es la metáfora —teñida de connotaciones negativas— con la que los entrevistados identifican mayoritariamente la política, la gestión técnica de asuntos colectivos cuya aportación por parte de los ciudadanos se reduce al ejercicio del voto.

duos autónomos y similares tiene su continuación natural en la resistencia a pensar una comunidad compuesta por grupos social, económica, cultural y étnicamente diversos. A esta dificultad para dar significación moral a las diferencias se refieren los autores como «el problema de la complejidad invisible»<sup>56</sup>. A este respecto, Bellah y su grupo apelan a una noción de comunidad que incluya la diversidad pero que vaya más allá de una concepción puramente procedimental de la justicia. Esta alimenta una guerra de derechos entre grupos enzarzados en una pugna continua por una mayor cuota de poder. «Una concepción de la sociedad como un todo, compuesta por grupos diferentes pero interdependientes, podría generar un lenguaje del bien común que dirimiera entre las demandas e intereses en conflicto, con el fin de aminorar la presión de la lógica, excesivamente tensa, de los derechos individuales. Pero una concepción así tendría que coordinarse con la complejidad invisible que los americanos prefieren evitar»<sup>57</sup>.

En cuarto lugar, la comunidad se entiende —esta vez como definición explícita— como «un grupo de personas, socialmente interdependientes, que participan en discusiones y en tomas de decisiones, que comparten ciertas prácticas que definen y alimentan la comunidad. Tal comunidad no se forma rápidamente. Casi siempre tiene una historia y por eso es también una comunidad de memoria, definida en parte por un pasado y el recuerdo de este pasado»<sup>58</sup>. Esta definición circular de comunidad gira en torno a la noción de práctica. Siguiendo a MacIntyre, Bellah y su equipo definen las prácticas como las actividades humanas cooperativas a través de las cuales se llevan a cabo bienes internos, esto es, metas que siguen cánones de excelencia (frente a los bienes externos, tales como el estatus, el prestigio y el dinero). Las prácticas genuinas son prácticas de compromiso; la idea de «prácticas de separación» sería una contradicción en términos. Por su parte, la comunidad de memoria implica un sentido del compromiso, privado y público, a largo plazo; una aceptación del tiempo que incluye —más allá de la fascinación contemporánea con el presente que ya resaltara Tocqueville— la aceptación del peso del pasado y la perspectiva del futuro; una unión de destino de los antepasados y de los descendientes, frente a la idea moderna de que uno viene y sólo se debe a sí mismo. Esta asunción de un tiempo largo se concreta, por ejemplo, en la importancia que Bellah confiere a la familia como ámbito de cuidado afectivo y de generación de valores, así como en la necesidad de prever las consecuencias a largo plazo de las políticas medioambientales. Esta noción tan etérea de comunidad como forma de vida se concreta en la referencia que Bellah hace no sólo a la familia y a la iglesia, sino también a «una variedad de asociaciones culturales y, aunque sólo en los intersticios, a los colegios y las universidades que comunican una forma de vida, una *pai-*

---

<sup>56</sup> BELLAH *et alii*, *Habits of the Heart*, p. 207.

<sup>57</sup> *Op. cit.*, p. 207.

<sup>58</sup> *Op. cit.*, p. 333.

*deia* en el sentido de crecimiento en un mundo moral e intelectualmente inteligible»<sup>59</sup>.

En quinto y último lugar —y como continuación de la acepción anterior—, la comunidad sería un modelo moral a revitalizar: «... se puede intentar reconstruir algún tipo de comunidad que sería (...) un modelo de valores humanos que aportan coherencia»<sup>60</sup>, unos «vínculos permanentes»<sup>61</sup> que ofrezcan integración y sentido a través de una visión compartida del bien, de las relaciones y de las instituciones<sup>62</sup>. Ese modelo social, asociado a una visión muy lata del compromiso (que se alza contra el ideal moderno de libertad negativa y del valor de la autosuficiencia), se expresa en un lenguaje. De ahí el interés de Bellah y su equipo por extraer e interpretar, a través de las entrevistas que sostienen en *Hábitos del corazón* y en *The Good Society*, los discursos en torno a la comprensión y a la vivencia de la vida pública y privada.

El comunitarismo de Bellah parte de un idealismo no vergonzante. La advertencia de que *Habits of the Heart* es una obra fundamentalmente cultural parece anticipar las críticas de hacer una «sociología sin datos»<sup>63</sup>, una filosofía social abstracta cuyas conclusiones, a falta de contrastación empírica, el lector se ve obligado a creer. Así, para analizar las *mores* de los americanos actuales, ya como cultura, ya como modelo institucionalizado de obligaciones sociales —como *Sittchlichkeit*—, se opta por analizar los discursos. Y ello porque se parte de que éstos —socialmente sectoriales— reflejan las prácticas sociales alrededor de la esfera pública y privada: «incluso si las prácticas morales son mejores que el lenguaje, pondremos en peligro las prácticas si no sabemos cómo explicarlas. Cuando tenemos que expresar todo aquello que queremos, que nos importa y de lo que somos socialmente responsables en términos de “lo que a mí me conviene” se empieza a minar la naturaleza misma de esas prácticas. Por lo tanto, es importante recuperar una manera de hablar que no diga inmediatamente, y ante cualquier problema de valor que surja: “eso depende de los individuos y de cómo se sientan”»<sup>64</sup>. El lenguaje moral del individualismo utilitario se ha convertido en el vocabulario principal que da cuenta de los motivos de gran parte de las prácticas sociales, incluso de aquellas que lo contradicen<sup>65</sup>.

En este sentido, la sociología de Bellah y los suyos continúa la línea cultu-

<sup>59</sup> *Op. cit.*, p. 282.

<sup>60</sup> BELLAH, *The Broken Covenant*, p. 146.

<sup>61</sup> *Habits of the Heart*, p. 291.

<sup>62</sup> BELLAH *et alii*, *The Good Society*, p. 155.

<sup>63</sup> Para una crítica al excesivo teoretismo de *Habits of the Heart* y *The Good Society*, véase Andrew GRELEY, «Habits if the Head», *Society*, 74, 1992.

<sup>64</sup> BELLAH, entrevista en *Christianity Today*, 3 de febrero de 1989, p. 24.

<sup>65</sup> Un trabajo en la línea de *Hábitos del corazón* es el de Robert WUTHNOW, *Acts of Compassion (Carign for Others and Helping Ourselves)* (Princeton: Princeton University Press, 1991); hay traducción en Alianza Universidad. En él se estudia, en una equilibrada combinación entre la metodología cualitativa y la cuantitativa, la tensión en la sociedad americana entre individualismo y comunidad.

ralista tanto de los clásicos de los que beben —Tocqueville, Durkheim o Parsons— como de los representantes contemporáneos más conspicuos del comunitarismo —MacIntyre, Sandel o Taylor—. Apuntar la ausencia de materialismo del análisis es, sin duda, dar en la línea de flotación de dicha corriente. Pero señalar las ausencias es la crítica más fácil de cualquier empresa teórica. *Hábitos del corazón* no pretende en modo alguno analizar la estructura social ni la distribución de poder en la América contemporánea, por citar sólo un par de carencias notables. Es un análisis de los lenguajes que articulan los valores y las preferencias a partir de la dicotomía público-privado. Un recorrido por la esfera de las *mores* y los climas de opinión que orientan la vida familiar, las creencias religiosas y la visión de «la política» de los americanos. Para que tales *mores* cobren todo su sentido es preciso enmarcar los lenguajes morales dentro de tradiciones históricas. Nada más, pero tampoco nada menos. En su siguiente obra conjunta, Bellah y su equipo pretenden dar un paso más e investigar cómo esas *mores* se espesan en las instituciones.

## 5. LA REDEFINICION PARTICIPATIVA DE LAS INSTITUCIONES

*The Good Society*, último libro de Bellah y su equipo, es una continuación del estudio de la ecología moral iniciada en *Hábitos del corazón*. La empresa se centra ahora en las instituciones en las que, se dice, los americanos han perdido toda confianza. Los autores reconocen ahora su postura comunitarista, si bien dicho reconocimiento se hace de manera muy genérica y —como ocurre cuando tratan de perfilar conceptos— a la contra de un liberalismo tipificado. En la siguiente declaración de intenciones, Bellah y su grupo advierten sobre las simplificaciones derivadas de una identificación del comunitarismo con un conservadurismo trasnochado: «si los filósofos liberales son aquellos que creen que los individuos autónomos, una economía de mercado y un Estado procedimental pueden solventar nuestros problemas, mientras que los comunitaristas creen que unas identidades éticas sustantivas y una participación activa en una política democrática son necesarias para el funcionamiento de cualquier sociedad decente, entonces sí somos comunitaristas. Pero pensamos que la palabra “comunitarismo” corre el riesgo de ser malinterpretada si uno se imagina que los grupos cara a cara —familias, congregaciones, vecindarios— son comunidades y que los comunitaristas se oponen al Estado, la economía y las grandes estructuras que dominan la mayor parte de nuestra vida en la actualidad. En realidad, pensamos que sólo una mayor participación ciudadana en las grandes estructuras de la economía y del Estado puede hacernos remontar los profundos problemas de la vida social contemporánea»<sup>66</sup>. El comunitarismo participativo se centra ahora en la redefinición de las instituciones.

Estas no deben ser confundidas con unas organizaciones cosificadas que se

<sup>66</sup> BELLAH *et alii*, p. 6.

oponen a la voluntad y a la libertad de los individuos. Bellah adopta la noción parsoniana de instituciones como modelos de expectativas normativas. Las instituciones (entre las cuales se estudian el mercado, el Estado y la iglesia) son entes colectivos que plantean dilemas éticos, portadores de ideales que conforman el carácter individual y social<sup>67</sup>. Las instituciones se construyen en un proceso colectivo y se relacionan con un sentido activo de la ciudadanía. No son cuerpos que se nos imponen. Frente a este tópico sociológico y ya patrimonio de un acervo común, dicen, es preciso revitalizar las instituciones como núcleos donde se incorporan las tradiciones entendidas como argumentos en torno al bien: «necesitamos entender históricamente cómo hemos llegado a pensar que la libertad individual es el bien máximo y que las instituciones entorpecen nuestra libertad. Necesitamos comprender por qué somos incapaces de entender que la virtud de la autonomía como libertad personal sólo puede ser realizada junto a otras virtudes, tales como el cuidado y la responsabilidad»<sup>68</sup>. Pero, más que una investigación sociogenética del antiinstitucionalismo, el holismo sociológico y moral de Bellah y los suyos se centra en la denuncia de una paradoja. La que genera la contradicción entre una cultura política lockeana —que enfatiza la libertad individual y la persecución individual de la riqueza— y una sociedad con una economía y un gobierno progresivamente centralizados.

La primera institución analizada es el mercado. Este cubre el ámbito de la economía política, término que prefieren al de economía, por considerar que tiene un contenido moral e institucional, y hace referencia al manejo del hogar público, siguiendo la expresión de Daniel Bell. Poco hay que resaltar en el tratamiento del mercado y el trabajo, puesto que los autores se limitan a señalar la colonización del mercado en todos los ámbitos y a resaltar la presencia de su modelo humano, el maximizador de beneficios, en todas las esferas de la vida social, incluida la familia. Considerada como el núcleo general de los valores, la familia sufre una crisis de «falta de atención». En repetidas ocasiones, Bellah se lamenta de la pérdida progresiva de las comidas en común. Este «auténtico sacramento familiar»<sup>69</sup> está perdiendo terreno en el embate cotidiano contra las fuerzas del mercado que exigen una absorbente dedicación a la ocupación por parte de todos los miembros de la familia. Por suerte, tales declaraciones se acompañan de la aclaración de que los autores no idealizan las familias tradicionales y de que están abiertos a nuevas formas de convivencia, tales como las familias monoparentales y las uniones entre homosexuales.

En el superficial tratamiento del mercado se pueden señalar —en un tema ya enunciado en *Hábitos del corazón*— la necesidad de recuperar la noción de vocación, así como la idea de un nuevo «ciudadano consumidor», responsable y abierto a la creación de nuevos valores morales —tales como la disciplina en

<sup>67</sup> Talcott PARSONS, «Prolegomena to a Theory of Social Institutions», *American Sociological Review*, vol. 55, 1990, pp. 319-333; *The Social System* (Glencoe, Il.: Free Press, 1957) y *Sociological Theory and Modern Society* (Nueva York: Free Press, 1973).

<sup>68</sup> BELLAH *et alii*, *op. cit.*, p. 50.

<sup>69</sup> *Op. cit.*, p. 260.

el pago fiscal— o a la transformación de la conciencia, ejemplificada con el hábito del tabaco<sup>70</sup>. En relación al ámbito del Estado y las instituciones del gobierno, Bellah y los suyos insisten sobre la tensión existente entre la tradición del individualismo de los americanos, de un lado, y su creciente dependencia con respecto al Estado, de otro. Los americanos tienen una concepción contradictoria del gobierno, al cual consideran ya como el órgano de un *watchman state* con unas funciones mínimas, ya como protector de más y más espacios<sup>71</sup>.

Especial interés tiene el análisis que en *The Good Society* se hace de la ley y los tribunales como ámbito de discusión de problemas sociales. Así como la ley es tanto un conjunto de instituciones sociales como —dicen los autores— un cuerpo de tradiciones culturales, las cortes de justicia pueden convertirse en una nueva esfera del cambio social. Dentro del presupuesto general de que el Estado soporta excesivas demandas de unos ciudadanos cada vez más privatizados, se critica la «explosión de la litigación», un fenómeno típicamente americano. Consiste en la búsqueda de soluciones particulares (así, la demanda de un fabricante cuyo medicamento ha causado una muerte innecesaria, o la denuncia de una discriminación en el trabajo) para problemas cuya naturaleza es básicamente pública y colectiva. Frente al arbitraje de acuerdos puramente privados, los tribunales deberían servir de arena de discusión de esta interdependencia. Y es que «el orden legal mantiene el compromiso moral de enderezar injusticias particulares, pero no alienta a la consideración del bien común o de la justicia en unos términos más generales»<sup>72</sup>.

La recuperación de una noción sustantiva de justicia, más allá de la idea liberal de una justicia procedimental, es un tópico del pensamiento comunitarista. En esta línea se critica una justicia centrada en una idea absolutista de los derechos, cuyo lenguaje exclusivo ha polarizado la sociedad, haciendo difícil un acuerdo sobre cuestiones sociales básicas. Así ocurre con la eterna discusión

---

<sup>70</sup> Desde una implícita perspectiva comunitarista tiene mucho mayor interés el análisis de Alan WOLFE en *Whose Keepers? (Social Science and Moral Obligation)* (Berkeley: University of California Press, 1989). Entre otros temas, Wolfe trata cómo las «familias privadas» americanas, cuyas prácticas se articulan alrededor del valor de la autosuficiencia, están generando el llamado divorcio sin culpa (*no-fault divorce*), centrado en regular cuestiones meramente económicas. Asimismo, la conquista de la lógica del *laissez-faire* en el ámbito privado se observa en el adelgazamiento de los lazos con los más débiles, los niños y los viejos. En los países escandinavos, centro de atención de Wolfe, se está pasando del cuidado basado en el parentesco y la solidaridad (*informal reliance*) a la dependencia gubernamental (*governmental reliance*) propia del Estado del bienestar. Ello ocurre en el seno de la «familia pública» que delega las tareas del cuidado en las manos del Estado. El predominio del autointerés sobre la solidaridad y la lógica comunitaria se extiende desde el ámbito de los más íntimos al de las «obligaciones lejanas», analizado a través de la dedicación al tercer sector o voluntariado.

<sup>71</sup> En la creciente intromisión del Estado del bienestar en materia de moralidad, Wolfe destaca el desplazamiento del lenguaje de la sociedad civil, basado en los deberes que los individuos tienen entre sí, en unas obligaciones que son consecuencia de tener un conjunto de concepciones compartidas, al del Estado, centrado los derechos, en las expectativas derivadas de pertenecer a la misma comunidad política.

<sup>72</sup> BELLAH, *op. cit.*, p. 127.

sobre el aborto, en la que se opone el derecho de la madre —y el valor de la libertad de elección— y el derecho del feto —y el valor de la vida como bien máximo—: «el problema más preocupante con los derechos es que todo el mundo afirma tenerlos y cuando los derechos chocan entre sí tal lenguaje no permite manera alguna de evaluar las demandas en conflicto»<sup>73</sup>.

Frente a esta guerra de derechos radicales y abstractos Bellah defiende un tratamiento comunal de estas cuestiones sociomorales. El aborto es un ejemplo típico. En tal sentido recuerda su consideración en algunas sociedades europeas donde, a la posibilidad legal de abortar, se unen unas políticas sociales que, a la protección de la vida del feto, yuxtaponen la consideración de las circunstancias sociales de la madre. Dichas sociedades ventilan estas y otras cuestiones poniendo en la balanza, junto a los derechos individuales, la intervención de las instituciones en dilemas que trascienden a los individuos. En esta línea comunitaria, se recomiendan medidas que funcionen como una especie de cuña interventora en las decisiones particulares<sup>74</sup>. Asimismo, en el caso del divorcio, la obligación de observar un período antes de un segundo matrimonio, o la recomendación de una consulta psicológica a la pareja en conflicto. En teoría, el establecimiento de una red de instituciones intermedias entre los individuos y el Estado permitiría expresar el interés de la sociedad en ámbitos que no son sólo privados sino que, se supone, tienen una trascendencia social. El problema es quién forma esa sociedad que, en nombre de la interdependencia y del bien común, se inmiscuye en la privacidad de los ciudadanos. Pero ésta es una cuestión que Bellah no se plantea.

El tratamiento de las instituciones estatales incluye algunas indicaciones para revigorizar la ciudadanía. Se alude a la urgencia de revitalizar la estructura de los partidos políticos, que en América giran en torno a la elección del candidato presidencial para luego desresponsabilizarse de las políticas concretas. Una vez más, Bellah y los suyos reclaman más poder para los órganos locales —a través del principio de la subsidiariedad—, así como la extensión de la participación ciudadana en el sector terciario. Organizaciones religiosas, teatros o universidades pueden constituirse en focos de una política social centrífuga que implique directamente al ciudadano.

Una auténtica democracia debe incitar a los individuos a crear sus propios valores uniéndose a una conversación generada en una comunidad discursiva capaz de pensar el bien común. Esta discusión colectiva (cuyo modelo es el concepto deweyano de público, así como el espacio público ilustrado del que habla el primer Habermas) no tiene por qué eliminar los conflictos, los intereses particulares y las facciones propias de una sociedad moderna. Puesto que la

<sup>73</sup> *Op. cit.*, p. 128.

<sup>74</sup> Así podría interpretarse la exigencia legal, en España, de que la mujer consulte, antes de abortar, a un especialista que le ayude a tomar la decisión a la luz tanto de sus circunstancias personales como del daño moral que tal acto ocasionaría a la sociedad. Considerado en los círculos feministas como un trámite sin sentido, desde una óptica comunitaria dicha consulta socializaría, por decirlo así, un acto que va más allá del derecho de la gestante.



creación de sentido colectivo proviene de las prácticas, actividades cooperativas encarnadas en las instituciones<sup>75</sup>, debemos reapropiarnos de éstas. Las páginas de *The Good Society* están atravesadas por una voluntad de intervención social que bebe en la tradición del pragmatismo americano. A partir de tal orientación, los autores plantean la necesidad de una filosofía pública que conecte las ciencias sociales con el análisis de las políticas concretas. Así se encararían los problemas sociales no sólo desde una perspectiva técnica, sino también moral y política. Pero antes de detenernos en esta propuesta hay que hacerlo en un ámbito que recorre las tradiciones básicas de los americanos y que mantiene en gran medida los valores de sus instituciones, la religión.

\* \* \*

La consideración de Bellah de la religión tiene dos vertientes. Desde una perspectiva individual, la religión se relaciona con la tradición protestante, constituyendo la base de la autonomía personal. En su dimensión comunitaria, que es la que más interesa aquí, la religión es fuente de autoridad moral. En ambas dimensiones, personal y social, la religión provee una identidad al abrigo del caos de las demandas externas. «Forma simbólica a través de la cual el hombre se reconcilia con las antinomias de su ser»<sup>76</sup>, «afirmación imaginaria sobre la verdad de la totalidad que incluye sujeto y objeto y que provee el contexto en el cual la acción finalmente tiene sentido»<sup>77</sup>, estas definiciones conectan la religión con la provisión de trascendencia que tan necesaria le parece a Bellah.

En un artículo seminal, Bellah había analizado cómo esta búsqueda de sentido —que él considera como una constante humana— tiene una impronta especial en la historia americana. Para ello desarrollaba, tras los pasos de Rousseau, el término de religión civil, entendida como «el conjunto de creencias, símbolos y rituales que, relacionados con asuntos sagrados e institucionalizados en una colectividad, confieren una meta trascendente al proceso político»<sup>78</sup>. La religión civil crea símbolos poderosos de identificación nacional. En el caso americano expresa la necesidad de cumplir en la tierra los deseos de Dios. En el espíritu de los Padres Fundadores pesaba con fuerza la idea de que América era el nuevo pueblo elegido. Pero el elemento fundamental de la religión civil americana es que la soberanía política no reside en la voluntad popular —como establece Rousseau— sino en Dios, criterio último de bien y mal.

La religión es, por tanto, parte del mito fundacional de América, un elemento clave en esa «comunidad de memoria» a la que los entrevistados en *Hábitos del corazón* se referían. En conexión con la faz expresiva del individual

<sup>75</sup> *Op. cit.*, p. 140.

<sup>76</sup> *Beyond Belief*, p. 227.

<sup>77</sup> *Op. cit.*, p. 244.

<sup>78</sup> BELLAH, «Civil Religion in America», en *Beyond Belief*, p. 175.

lismo, la religión es asimismo una «comunidad de amor», una «comunidad de cuidado» y de apoyo personal. Relacionada con el «gozo de la pertenencia», la iglesia aparece como un puente que vincula los intereses de los individuos con la participación en lo colectivo: «la idea de la iglesia nos recuerda que en nuestra independencia contamos con otros, y nos ayuda a ver una independencia saludable y adulta que admite la dependencia saludable y adulta de los demás. La independencia absoluta es un ideal falso»<sup>79</sup>.

Paralela a esta comprensión comunitaria de la religión, se señala la privatización que ésta ha sufrido. Acorde con el pluralismo de creencias de la modernidad, la religión forma parte de una elección privada que incluye, entre sus manifestaciones, la identificación de Dios con un yo magnificado. En línea con el individualismo expresivo, Jesús no es, para muchos americanos creyentes, más que un amigo que nos ayuda a encontrar la felicidad y la autorrealización. Así, la religión, como tantas otras prácticas, bebe del lenguaje moral primario, el individualismo.

El tratamiento de la religión en *The Good Society* es esencialmente comunitarista. Se analizan las diversas iglesias americanas como «públicas», como instituciones que animan a una discusión común acerca del bien general. En este sentido, los autores llegan a decir que tales iglesias cumplen una función que no cumplen los partidos políticos<sup>80</sup>. Este fue el caso del Acta de los derechos civiles de 1964, cuya propuesta política fue consecuencia de la protesta que elevaron miembros de comunidades religiosas influyentes. Las iglesias ofrecen un modelo dual de comunidad. De un lado, como órganos religiosos, abordan el problema del sentido; de otro, proveen a sus miembros de un lazo de pertenencia, además de hacer posible un sentimiento de «resonancia social»<sup>81</sup>. Al respecto, Bellah señala la importancia que tiene la discusión grupal de textos bíblicos que narran «diferentes historias, que son clásicos en nuestra tradición y que pertenecen a la red de la historia y de la cultura»<sup>82</sup>. De la importancia que le da Bellah a la religión son prueba las numerosas entrevistas a líderes religiosos de diversos credos, algunos de los cuales insisten en la necesidad de interpretar la Biblia en el contexto de los problemas actuales: «la confesión pública y el estudio de la Biblia, el seminario y el psicodrama, la conversación moral y el análisis social: la imbricación de textos bíblicos, personales y sociales provee una sensación de comunidad religiosa simultáneamente pastoral, profética y sacramental»<sup>83</sup>. Este modelo de comunidad religiosa es refractario, sin embargo, al lenguaje de «derechos» y «utilidades» que muchos predicadores han adoptado, abandonando peligrosamente el vocabulario, más incluyente, de «pacto» y de «comunidad».

La insistencia en el uso diríase exclusivo del lenguaje moral comunitario, que ha quedado sepultado por el del individualismo en todas las esferas, desde las rela-

<sup>79</sup> BELLAH *et alii*, *Habits of the Heart*, p. 247.

<sup>80</sup> *The Good Society*, p. 180.

<sup>81</sup> *Op. cit.*, p. 219.

<sup>82</sup> *Op. cit.*, p. 209.

<sup>83</sup> *Op. cit.*, p. 208.

ciones amorosas hasta las prácticas religiosas, hace pensar en la pretensión de Bellah de reinstaurar la utopía prebabilica de la religión civil<sup>84</sup>. Esta aludiría a una Edad de Oro en la historia americana cuando el protestantismo era la única religión, el republicanismo la única forma política y la población anglosajona la única etnia. Pero esa arcadia, dice Hegy, sólo duró una generación. La Guerra Civil, la industrialización y las sucesivas inmigraciones acabaron con la comunidad originaria cuyo mito reaparece cada vez que los autores —o sus entrevistados— creen localizar la ecología moral en el enclave limitado de la comunidad local.

No es fácil concluir si Hegy está en lo cierto. Por una parte, Bellah y los suyos hacen referencia —aunque de manera dispersa, débil y, diríase, condescendiente— a la necesidad de crear «una comunidad de interpretación genuinamente multicultural»<sup>85</sup>. Por otra, la atención a la pluralidad étnica norteamericana (que constituye uno de los temas clave de la reflexión actual y que recogen algunos de los autores comunitaristas<sup>86</sup>) queda relegada tras la urgencia de recuperar una conversación común de nuestra vida colectiva puesto que «a pesar de la diversidad, los americanos aún comparten un conjunto de tradiciones culturales coincidentes»<sup>87</sup>. En otro orden de cosas, la propuesta de crear una «política de generatividad», que ocupa las últimas páginas de *The Good Society*, tiene como referente privilegiado el discurso religioso. De hecho, Bellah y los demás parecen hacerse eco de la carta de los obispos católicos americanos de 1986 sobre el estado de la economía. En ella se reclama una concepción fuerte y orgánica de la vida económica, política y espiritual. Asimismo, se recuerda que la justicia es el reconocimiento de las necesidades de todos y que la idea de los derechos humanos «se enraiza en la matriz moral de una sociedad comunal»<sup>88</sup>, no en el concepto prudencial de autointerés.

La mencionada política de la generatividad se centra en la participación y la «inclusión social», temas clave en una sociedad donde bienes básicos como la sanidad y el empleo son tan precarios. Asimismo, tales políticas descansan en los valores de confianza y responsabilidad, entendida ésta como la aceptación del efecto de nuestras acciones sobre los demás. La política de la generatividad —en línea con la propuesta de Giddens de una «política de la vida»— quiere tener en cuenta a las generaciones futuras. El «paradigma del cultivo» —frente al de explotación—, o la democracia como sistema que «presta atención» —en línea con algunas de las propuestas de la democracia participativa—, son algunos de los conceptos que sugieren una concepción voluntarista de la política: «un modelo de asentamiento y cultivo permite no sólo la gestación de raíces culturales y étnicas dentro de las comunidades de memoria, sino también un

<sup>84</sup> Tal es la sugerente conclusión de Pierre HEGY, en «Sociology as Public Philosophy (A Critique of *Habits of the Heart*)», *Qualitative Sociology*, 10 (4), 1987, p. 367.

<sup>85</sup> BELLAH, *op. cit.*, p. 247.

<sup>86</sup> Véase al respecto, por ejemplo, Michael TAYLOR, *Multiculturalism and the «Politics of Difference»* (New Jersey: Princeton University Press, 1992).

<sup>87</sup> *Op. cit.*, p. 247.

<sup>88</sup> *Op. cit.*, p. 281.

intercambio abierto de aprendizaje entre tales comunidades en una especie de globalismo local»<sup>89</sup>. Así, los conflictos sociales y raciales parecen esfumarse en una comunidad de buenas intenciones. Si bien los autores insisten en que el cambio institucional es el resultado de un proceso político<sup>90</sup> y en la recuperación de toda suerte de cuerpos intermedios para revitalizar la vida colectiva, las referencias —acrecidas en las últimas páginas de *The Good Society*— a la religión, a la familia y al poder local evocan en el lector una imagen tradicional de la comunidad. Y cabe preguntarse si ese universo o de sentido coherente, aunque no se mire en la religión civil y en la época republicana, no pertenece a un mundo irremisiblemente perdido.

## 6. LA PROPUESTA DE UNA FILOSOFIA PUBLICA

Tras los pasos de Aristóteles, Bellah considera la educación como uno de los núcleos para la construcción de una vida en común. En su análisis de la educación, la perspectiva de los autores de *The Good Society* se aproxima a la de Allan Bloom<sup>91</sup>, que cree que la enseñanza tiene como fin conseguir la plenitud de la naturaleza humana. Al respecto, Bellah afirma: «uno no aprende acumulando proposiciones alrededor de un mundo objetivo, sino a través de la participación en las prácticas sociales, asumiendo roles sociales, familiarizándose con narraciones ejemplares y con personajes típicos que ilustran una gran variedad de modelos de conducta»<sup>92</sup>. La mención a las «narraciones ejemplares» y a los «personajes típicos» evoca, inevitablemente, la importancia que Bloom atribuye a los «libros» y a los «héroe» que dan voz a nuestra cultura, al incorporar valores y conductas que nos reflejan.

Según Bloom, nuestra sociedad está compuesta por voluntades particulares sin proyecto común. El proyecto clásico de crear una vida buena se ha reemplazado por el disfrute de los «estilos de vida», alimentados por una popular «psicología de la creatividad» y de la «separación» que gira alrededor del valor de la autosuficiencia. La autorrealización y la «expansión del yo» son otras expresiones del lenguaje psicologista que nutren el actual nihilismo norteamericano. Si quitamos las referencias de Bloom a la responsabilidad de Nietzsche y de Weber en el origen del nihilismo contemporáneo (fuentes que, entre otras, sí considera MacIntyre, reconocida influencia de Bellah), las proposiciones anteriores recuerdan bastante a la crítica del individualismo expresivo. De igual manera, la identificación que hace Bloom de la democracia liberal con la

<sup>89</sup> *Op. cit.*, p. 275.

<sup>90</sup> *Op. cit.*, p. 275.

<sup>91</sup> *The Closing of the American Mind* (Nueva York: Simon and Schuster, 1987; hay edición española en Plaza y Janés), con respecto al cual Bellah y los suyos toman ciertas distancias. Ver al respecto *The Good Society*, pp. 167 y ss. Me atreveré aquí, empero, a señalar las semejanzas entre los planteamientos de ambas obras.

<sup>92</sup> BELLAH *et alii*, *op. cit.*, p. 158.

noción de derecho, fundamento a su vez de una moral asentada en el interés propio, conecta con la crítica de Bellah del individualismo utilitario.

A pesar de estas coincidencias, Bellah y su grupo quieren distanciarse del pesimismo de Bloom, de lo que consideran una teoría conspirativa de la decadencia de las humanidades y, sobre todo, del conservadurismo straussiano desde el que Bloom critica el movimiento estudiantil de los sesenta. Pero, más allá de estas importantes diferencias, me interesa resaltar la coincidencia entre Bloom y Bellah en dos cuestiones: la consideración de la universidad como institución creadora de valores, y la llamada de atención sobre la separación creciente entre ciencias naturales, ciencias sociales y humanidades.

Bellah explica cómo, desde mediados del siglo XIX, emerge un paradigma científico del conocimiento. Como una expresión más de la racionalización de la economía y la administración que acompaña a la industrialización, la enseñanza universitaria se une al modelo hegemónico del individualismo utilitario. A la vez, la influencia del romanticismo, que expresa la insistencia moderna en un modelo emotivo del yo, penetra en las humanidades. Frente al paradigma cientifista, éstas van construyendo un contraparadigma que da voz al individualismo expresivo, y que saca sus metáforas del ámbito de la subjetividad. Pero, progresivamente, las humanidades sufren la colonización de la mirada científica, en especial en el estudio de la historia o la literatura, que se extienden ahora en estudios filológicos y lingüísticos. En su lucha por definirse e institucionalizarse, las ciencias sociales «no forman ya un continuo con una discusión permanente acerca de la naturaleza de la buena vida y los medios para conseguirla, sino que se presentan, más bien, como una nueva forma de conocimiento objetivo que llevan a cabo expertos cualificados»<sup>93</sup>.

En su capacidad para producir un conocimiento válido libre de valores, los estudios sociales —especialmente la economía, la sociología y la psicología— aceptan cuatro presupuestos indispensables para su plena cientifización. En primer lugar el positivismo, metodología cercana al objetivismo de la ciencia natural que, si en la psicología lleva al uso extendido de la experimentación, en el de la economía y la sociología implica la cuantificación de datos y su tratamiento estadístico como modelo de investigación. En segundo lugar el reduccionismo, que supone explicar los fenómenos complejos a través de términos simples, tales como intereses, necesidades e instintos. En tercer lugar el determinismo, que quiere dar cuenta de las acciones humanas en términos de un conjunto de variables que inducen o marcan el comportamiento. Por último el relativismo, que asume que las cuestiones de moral o de religión son variables interpersonales o transculturales, por lo que no pueden ser juzgadas.

Frente a esta separación radical de las ciencias y las humanidades, Bellah y los suyos, en su propuesta de reconstruir una universidad como «una comunidad de discurso moral»<sup>94</sup>, siguen la llamada de Bloom de recuperar las humani-

---

<sup>93</sup> *Op. cit.*, p. 161.

<sup>94</sup> *Op. cit.*, p. 170.

dades. Frente a nuestro modelo intensivo y autosuficiente del yo, las humanidades (por las cuales se refieren, sobre todo, a la literatura y a la filosofía y, más específicamente, a la lectura de los textos clásicos) proveen al alumno de un modelo extensivo del yo, que sólo se desarrolla en contacto con los otros. Además, la apertura a las humanidades es el camino para abandonar el relativismo cultural que ha conquistado la universidad americana. Frente a las reformas de los planes educativos que derivan en una guerra entre los estudios feministas, las culturas minoritarias y las asignaturas tradicionales, Bellah y los suyos se atreven (en un ambiente académico y cultural dominado por una atención progresiva por el multiculturalismo y la diversidad) a recomendar la lectura e interpretación actual de los textos que forman el cuerpo de las propias tradiciones, en este caso la americana. La modernidad ha de recoger la hermenéutica de la sospecha, cara al pensamiento occidental y a su capacidad de autocuestionamiento, pero «sin una hermenéutica de la recuperación a través de la cual podamos entender lo que es una tradición viva, una hermenéutica de la sospecha lleva a un ejercicio de nihilismo que, lejos de liberar a los individuos, les desorienta»<sup>95</sup>.

La recuperación de la filosofía moral y las humanidades, así como de la universidad como una «comunidad investigadora» —en el sentido de Peirce—, entroncan con el ideal de Bellah de una ciencia social como filosofía pública: «la ciencia social no es una empresa cognitiva desencarnada. Es una tradición, un conjunto de tradiciones profundamente enraizadas en la historia filosófica, humanística y —en mayor o menor medida— religiosa de Occidente»<sup>96</sup>. La ciencia social como filosofía pública es una propuesta muy atrevida que descansa en tres puntos. En primer lugar —una vez más— en la noción de tradición. Conjuntos de argumentos que se forman históricamente en el curso de las generaciones, las tradiciones se concretan socialmente en las instituciones. En las formas cambiantes, esto es, dinámicas, de la familia, el Estado, el mercado, la iglesia, las organizaciones no gubernamentales, la universidad.

La idea de tradición expresa el holismo moral que Bellah comparte con MacIntyre. Es a través de las tradiciones, como argumentos en torno al bien y de las que se derivan concepciones genéricas sobre —entre otros *loci*— la naturaleza humana y la sociedad, cómo se expresa nuestra identidad. Una identidad que se encuentra en los textos fundantes de nuestra cultura, que dicen de los contextos históricos de los que venimos. Una identidad que sólo es posible a través de la pertenencia social: «del pasado de mi familia, de mi ciudad y de mi nación heredo un conjunto de deudas, de patrimonios, de expectativas legítimas con las que tengo derechos y obligaciones. Todo ello constituye los presupuestos de mi vida y de mis preocupaciones morales básicas. Esto es lo que confiere a mi vida su particularidad moral»<sup>97</sup>.

<sup>95</sup> *Op. cit.*, p. 174. En relación con una crítica al movimiento de lo *politically correct*, en concreto su influencia en las universidades americanas, véase Arthur SCHLESINGER (Jr.), *The Disuniting of America* (Nueva York: Norton, 1993).

<sup>96</sup> *Habits of the Heart*, p. 301.

<sup>97</sup> MACINTYRE, *op. cit.*, p. 205.

El segundo elemento que pretende articular la propuesta de la sociología como filosofía pública es la voluntad de intervención. La intención es provocar «una conversación continua» entre la investigación social y el análisis crítico de las políticas concretas (*policy analysis*). La sociología, recuerda Bellah, es una ciencia con vocación interventora desde su mismo origen. Nació de la preocupación por explicar la sociedad moderna y los problemas técnicos y morales que generaba. Como una suerte de ética secular, la sociología podía revitalizar la solidaridad de la sociedad francesa: «puesto que [como creía Durkheim] la sociedad es capaz de trascenderse a sí misma, el rol de la sociología no es sólo predecir tendencias sociales inevitables. Es servir de reflexión creativa para el proceso del pensamiento social en general»<sup>98</sup>. Así, la apertura de la sociología a la moral no debe verse como un maridaje *contra natura* sino como algo que forma parte de su origen.

Como autointerpretación de la realidad, como parte de una situación ideal de diálogo —Bellah gusta de comparar su proyecto al de Habermas<sup>99</sup>—, la sociología debe incluir entre sus intereses el estudio de los relatos, individuales y colectivos. Esta insistencia en los relatos constituye el tercer elemento de la filosofía pública<sup>100</sup>. A través de cuentos, mitos y narraciones aprendemos la estructura básica de la moral. Nuestra existencia tiene la forma de un relato, con una estructura dramática: «el hombre, en su acción y en sus prácticas, así como en sus ficciones, es un animal que cuenta historias que aspiran a la verdad»<sup>101</sup>. Somos sujetos de nuestra propia historia, de un relato que es impredecible —al menos a corto plazo—, de cuyo presente y pasado podemos dar cuenta y que tiene un carácter teleológico. Vivimos la vida a la luz de un futuro que contiene un conjunto de fines y de metas. Aunque Bellah no parece abrazar la teleología aristotélica de MacIntyre, sí acepta su noción de relato para defender la metodología de sus dos últimos libros. La conversación, forma de transacción humana en general, es un relato en acto. De ahí la importancia de las entrevistas. En ellas se busca tanto dialogar con el entrevistado como incitar al lector a entrar en una conversación pública. Finalmente, y tal como se apunta más arriba, la entrevista parece el método más adecuado para desenrañar el contenido y las tensiones de los lenguajes morales a través de los cuales los hombres narran sus vidas y dan cuenta de las instituciones que, colectivamente, han de construir día a día. De unas instituciones que, entendidas tanto como modelos de conducta como organizaciones colectivas generadas por la participación continua de los ciudadanos, constituyen la espina dorsal de una verdadera democracia. Y de un ideal de comunidad tejida de identi-

<sup>98</sup> BELLAH, introducción a *Emile Durkheim: On Morality and Society* (Chicago: The University of Chicago Press, 1973), p. liii.

<sup>99</sup> BELLAH, «Individualism and Commitment in American Life», entrevista en *Berkeley Journal of Sociology*, vol. XXX, 1985, p. 128.

<sup>100</sup> Para el concepto de *narrative*, además de a MacIntyre, Bellah sigue a Kenneth BURKE, en *A Grammar of Motives* (Nueva York: Prentice Hall, 1945).

<sup>101</sup> MACINTYRE, *op. cit.*, p. 197.

dades y vínculos que se nutren de la recuperación crítica de las diversas tradiciones que nos conforman.

## 7. CONCLUSIONES

De entre las acepciones apuntadas más arriba alrededor de la comunidad, destacaré aquella que ofrece una definición más explícita: «una comunidad es un grupo de personas socialmente interdependientes que participan en discusiones y en tomas de decisiones, que comparten ciertas prácticas que definen y alimentan la comunidad. Tal comunidad no se forma rápidamente. Casi siempre tiene una historia y por eso es también una comunidad de memoria, definida en parte por su pasado y por el recuerdo de ese pasado»<sup>102</sup>. A partir de estas palabras trataré de resumir críticamente el comunitarismo sociológico de Bellah.

«Un grupo de personas» forma la comunidad compuesta, diríase, por los hombres y mujeres americanos blancos y, en su mayoría, pertenecientes a la clase media, que son entrevistados en las dos obras de Bellah y su grupo. Así se advierte al principio de *Hábitos del corazón*. El sujeto de la comunidad es, pues, el mismo grupo social que protagonizaba *La democracia en América* y a partir del cual Tocqueville teorizaba sobre el carácter social y las *mores* de la democracia moderna. Del mismo modo, *Hábitos del corazón* no sólo es un estudio de ciertos americanos, sino que logra penetrar el lenguaje moral dominante de los hombres modernos. Un lenguaje moral —o, con un término más neutral, un discurso— preñado de tensiones. Aquellas que resultan de la coexistencia entre las diversas tradiciones americanas.

La centralidad de la noción de «tradicición» conecta con la convicción de que la comunidad «casi siempre tiene una historia». En el caso de los americanos, es la historia del individualismo. Porque éste es, simultáneamente, la materia de la tradición americana y la causa de su disolución. La exploración de esta paradoja permite recordar los diferentes sentidos de la noción de individualismo tal como la usa Bellah. En el prefacio de *Hábitos del corazón*, los autores se plantean analizar los efectos del individualismo (en su sentido sociológico tocquevilliano, como abandono de los asuntos colectivos por una excesiva dedicación a los quehaceres privados) sobre la libertad. Pero en la descripción de las cuatro tradiciones americanas tal sentido se diluye y el individualismo aparece como un componente presente de *cada una* de las tradiciones. Así, en la tradición confusamente aludida como bíblico-puritana, el individualismo se manifiesta aliado a la defensa de la libertad de conciencia. En la tradición republicana toma la forma de autogobierno, entendido como la determinación de participar en las empresas colectivas, solapándose con la noción de virtud. En ambos casos, como autonomía personal y como *self-government*, se trataría

---

<sup>102</sup> *Habits of the Heart*, p. 333.



de un «buen individualismo» que alienta, por ejemplo, la persecución de la vocación y del bien común.

Pero, sobre todo, el individualismo se manifiesta en las tradiciones modernas, la del individualismo utilitario y la del individualismo expresivo, que constituyen juntos el lenguaje dominante de nuestra cultura. En su versión utilitarista, el individualismo que critica Bellah se identifica nada menos que con el deseo de poder hobbesiano, la defensa lockeana de la propiedad, el cálculo benthamiano del placer, el emotivismo que critica MacIntyre, la autosuficiencia y el egoísmo. Sería éste «el mal individualismo», el que promueve unas relaciones personales autocentradas, una moral autorreferenciada y un desinterés por lo público. Colindante con el individualismo utilitario, como una suerte de hermano gemelo disminuido, está el individualismo expresivo, asociado a la autoexpresión que, si tuvo su origen en la creación romántica y en el valor de la autenticidad, ha degenerado hoy en unos estilos de vida fragmentarios y en una desdibujada búsqueda de la identidad bajo la cultura de la psicoterapia.

En esta ubicuidad, desde el puritanismo hasta la actualidad, el individualismo pierde sus contornos sociopolíticos y deviene una noción casi psicológica, identificada con una desdibujada afirmación del hombre frente al mundo. Cuando el individualismo se asocia con la diferencia, con la particularidad, con la unicidad, deja de tener concreción histórica y pierde fuerza explicativa. No es ya una categoría a partir de la cual se analiza y critica el privatismo contemporáneo, sino un elemento más de la Tradición Moderna.

Cabe preguntarse el porqué de esta disolución terminológica. A mi juicio, ello se debe a una ambivalencia irresuelta entre dos perspectivas que se solapan en el tratamiento de las tradiciones, a saber, la evolutiva y la tipológica. Por una parte, puede pensarse que *Hábitos del corazón* describiría la andadura del individualismo a través de la historia americana, desde la colonización de los puritanos, pasando por el republicanismo fundacional y su defensa del autogobierno, hasta llegar al utilitarismo actual, narcisista y expresivo. Si es esto lo que se pretende, tiene sentido entonces exponer cómo la prudencia frankliniana se encabalga con la supuesta defensa jeffersoniana de la virtud, o cómo el interés bien entendido que observa Tocqueville coexiste con el *self-government* que animaba a la participación en las primeras *townships*, del mismo modo que el autointerés actual se solapa con la búsqueda de la autoexpresión. Desde una perspectiva evolutiva, puede pensarse que el individualismo es la materia de la historia americana.

No obstante, Bellah y su grupo manejan, además, otra perspectiva, la tipológica, cuando hacen de sus entrevistados paradigmas de modos de vida, ejemplos vivos de las tradiciones, voces que expresan los dos lenguajes morales, el comunitario y recesivo, de un lado; el privatista y dominante, de otro. Ahora bien, si la intención es construir unos tipos ideales que den cuenta de las diversas configuraciones normativas, el resultado es irregular. La tradición puritana, solapada con una imprecisa tradición bíblica, se pinta con unos trazos muy imprecisos. Lo mismo ocurre en el caso del individualismo expresivo, aludido

---

a través de la comunicación afectiva, la autorrealización en la ocupación o los estilos de vida, pocos, analizados si tenemos en cuenta que son el marco principal de la identidad contemporánea.

En realidad, sólo la tradición republicana y la del individualismo utilitario se alzan como dos marcos cognitivos que albergan, cada uno de ellos, una batería de valores y principios de acción reconocibles. Si Bellah y los suyos quisieron pergeñar unos tipos ideales de comunidad y anticomunidad —como creo que es el caso—, a ellos hay que mirar. Puritanismo y expresivismo, por el contrario, constituirían «tipos impuros» de tradición, «formas mixtas» de lenguajes morales.

Todo parece indicar que el republicanismo es «la tradición buena». Sus sujetos son ciudadanos ejemplares movidos por la virtud y el deber cívico, impelidos por una libertad identificada con el autogobierno. A la tradición republicana vuelven sus ojos, sin saberlo, aquellos entrevistados deseosos de una «política cara a cara» donde fuera posible la participación directa y cotidiana en los asuntos públicos.

Y nada más contrario a la tradición republicana que el individualismo utilitario con su libertad como no interferencia, su concepción de los vínculos sociales como instrumentos del propio interés y su disolución del bien común. Esta es, por tanto, la «tradición mala». El tipo ideal del individualismo utilitario expresa no sólo la dominancia de un lenguaje ético sino también, y sobre todo, la ecología moral que pone en peligro la comunidad. En tanto que tipo ideal, la tradición utilitaria se distingue y opone frontalmente a su contraria, la republicana. Esta contraposición expresaría no una presencia permanente, mítica y recuperable del individualismo a lo largo de la historia americana (iluminada por personajes de toda laya, tales como el *cowboy* enfrentado a la frontera, el capitán Ahab en su lucha a muerte contra las fuerzas de la naturaleza, el detective privado y su independencia de las normas, etc.), sino una sustitución sombría y deplorable de un lenguaje moral por otro.

Así, mientras que la lógica evolutiva permite una visión revisionista del individualismo como una herencia viva y continuamente renovada, la lógica tipológica parece apuntar a un diagnóstico moral «fuerte» que condena el abandono, el olvido o la sustitución de unas tradiciones por otras. La perspectiva evolutiva (más descriptiva por no contemplar progreso alguno) diríase abierta a la coexistencia de elementos en tensión que forman parte de las configuraciones individualista-liberal, de un lado, y cívico-republicana, de otro. La tipológica (más normativa, paradójicamente) parece más resistente a maridajes *contra natura* y estaría por la recuperación, desde una perspectiva actual, de la comunidad. A la definición de la misma volvemos.

«Una comunidad sería un grupo de personas socialmente interdependientes que participan en discusiones y en tomas de decisiones y que componen ciertas prácticas.» Ciertamente que tal definición es tan genérica que una comunidad puede ser desde una pandilla de adolescentes a una corporación financiera. A una concreción mayor se puede aspirar si se entiende la comunidad, de entre las

---

acepciones más arriba indicadas, como un concepto a medias entre la clásica *Gemeinschaft* y «un modelo moral a revitalizar». Tal como ocurría al hablar de las tradiciones, estos dos sentidos de la comunidad están solapados en el discurso bellahiano y son difíciles de distinguir.

Veamos, en primer lugar, la comprensión de la comunidad como *Gemeinschaft*. Esta puede rastrearse, por ejemplo, en la nostalgia de los vínculos afectivos propios de un mundo tradicional. No hay en Bellah, como la hay en Taylor, una intención de aunar la herencia moderna —el ideal de la autenticidad— con marcos normativos comunitarios —los «horizontes»—. La condena de la intimidad postmoderna y psicoterapéutica —que Giddens celebra— deja a Bellah sin más opción que la nostalgia. Sombras de la *Gemeinschaft* se ven asimismo en la crítica a los enclaves de estilos de vida, ámbitos de reconocimiento sectorial —en términos de espacio compartido y tiempo dedicado— entre individuos semejantes. También en el desinterés con el que los autores que nos ocupan tratan de los movimientos sociales, como formas de acción colectiva efímeros, fragmentarios y particularistas. Por el contrario, la familia —sacralizada como ámbito primordial de valores—, el vecindario —idealizado como arena de la participación cívica— y la iglesia —que proporciona no sólo un lenguaje moral, sino también una red de instituciones para la acción colectiva— constituyen la tríada de una comunidad estable.

Empero, el ideal de comunidad de Bellah está abierto a otras formas de «interdependencia», surgidas a raíz de nuevas preocupaciones que, si bien aparecen en su origen como sectoriales, son susceptibles de transformarse en una fuente de nuevo reconocimiento social. Así lo reconoce Bellah<sup>103</sup> al mencionar el caso de los homosexuales, sujetos de un estilo de vida que se han acabado constituyendo en una «comunidad de memoria» formada a raíz de los problemas del SIDA. Elementos esenciales de la comunidad, tales como la interconexión, la mutualidad —el *caring*— y el sentimiento de pertenencia, pueden tener lugar, así, en ámbitos nuevos que escaparían a la definición clásica de la *Gemeinschaft*.

Pero la comunidad era también un «modelo moral a revitalizar». En este segundo sentido que quiero recalcar, la comunidad se centra en las «prácticas», concepto que alude a las actividades compartidas que fortalecen las *mores*. Si *Hábitos del corazón* analizaba tradiciones, creencias y valores, el foco de atención de *The Good Society* son las actividades que tienen lugar en el seno de las instituciones. Es a través de la participación y la eventual transformación de las instituciones (de las corporaciones, los tribunales, las universidades, las iglesias) como se vence el «populismo». La política populista se caracteriza por girar en torno a unos partidos políticos débiles, centrados en el culto a la personalidad de los candidatos. Como correlato de esa debilidad de los partidos, «la política populista, en buena parte a causa de su componente individualista, tiende a ser discontinua, orientada a cuestiones particulares, oportunista,

<sup>103</sup> Ver la entrevista con esta autora en *Claves de Razón Práctica*, septiembre 1994.

cooptada, local y antiinstitucional»<sup>104</sup>. La fuerza de este tipo de política es la red de asociaciones voluntarias que genera. Su debilidad asoma en un excesivo localismo (que da lugar a veces a un «miniaturismo colectivo», tal como la movilización vecinal alrededor de la construcción de una autopista o una escuela) y una actitud antiinstitucional que recela de la gran política, siempre ajena y potencialmente corrupta.

En la recuperación de las instituciones que propone Bellah no hay deseo alguno de retornar a una comunidad tradicional de pequeña escala: «pocos problemas significativos en la sociedad moderna pueden ser resueltos a un nivel local. Las decisiones de las grandes corporaciones, las fuerzas que gobiernan los mercados nacionales e internacionales, o las acciones de los gobiernos rara vez pueden ser controladas a un nivel local»<sup>105</sup>. Por el contrario hay que resaltar que su propuesta institucional incita a la movilización política desde la participación en las organizaciones, arenas de las políticas concretas y centros de las «tomas de decisiones» que conforman la existencia social. Esa voluntad de participación a todos los niveles supera el localismo de la *Gemeinschaft* tradicional y apunta a una comunidad entendida como una democracia. A un diálogo que contribuya a cambiar valores (o, al menos, a estar alerta a la influencia progresiva de los mismos, como es el caso del individualismo utilitario) y a incitar a prácticas institucionales quieren contribuir Bellah y los suyos. Desde una ambivalente recuperación de la tradición —y del individualismo— que no puedo sino reflejar aquí. Más fácil sería concluir con una condena a una sociología añeja en sus categorías, conservadora en lo político y deferente para con la diversidad en lo social. Pero nada de esto es el caso. La de Bellah es una apuesta revisionista teóricamente —en la línea de un Skinner, por ejemplo—, liberal —en el sentido ideológico americano— en cuestiones políticas y abierta al «reconocimiento» en lo social. Desde una apuesta implícita de una comunidad que se mueve entre un tipo ideal perdido y un conjunto de normas, valores y prácticas cívicas en continua reconstrucción.

---

<sup>104</sup> R. N. BELLAH, «Populism and Individualism», *Social Policy*, vols. 15-16, 1985, p. 30.

<sup>105</sup> *Op. cit.*, p. 31.

## RESUMEN

A partir de la actualidad del comunitarismo, el presente artículo plantea un análisis crítico de la obra de Robert N. Bellah, uno de los líderes de dicho movimiento intelectual y político. Así, se tratan las diversas tradiciones que conforman los valores de la vida pública y privada de los americanos, tales como el individualismo o la ciudadanía. El artículo desbroza también los diversos sentidos del término «comunidad», como parte de una urdimbre teórica que se contrapone al liberalismo utilitario.

## ABSTRACT

The following essay is a critical analysis of the work of Robert N. Bellah, one of the leading voices, both intellectual and political, of communitarianism. The various historical traditions which shape the values of American public and private life —i.e. individualism, citizenship— are also studied. The paper goes into the different senses of the elusive term «community», and tackles the analysis of institutions as part and parcel of modernity.