
COMUNIDAD

Guía pedagógico

Víctor Martínez Ravanal

Marzo 2019

Tabla de contenidos

INTRODUCCIÓN.....	2
MODELO ESTRUCTURAL DE COMUNIDAD.....	2
LA COMUNIDAD PRIMORDIAL DE LA APERTURA.....	3
LA APERTURA PRIMORDIAL: ESTAR-EN-EL-MUNDO.....	3
LA REALIDAD COMO ALTERIDAD RADICAL.....	4
LA COMUNIDAD PRIMORDIAL DE LA EXPOSICIÓN.....	4
LA COMUNIDAD DEL VACÍO.....	5
LA COMUNIDAD IMPERSONAL.....	6
FUNCIONALIDADES COMUNITARIAS.....	7
LA VERSIÓN IMPERSONAL A LOS DEMÁS.....	8
LA DINÁMICA DE LA DESPERSONALIZACIÓN.....	8
DINAMISMO DE LA INCORPORACIÓN. APROPIACIÓN Y APODERAMIENTO.....	8
LAS HABITUDES SOCIALES.....	9
<i>Habitud social.....</i>	<i>10</i>
<i>Sistema de hábitos.....</i>	<i>11</i>
<i>El sistema de posibilidades.....</i>	<i>12</i>
LA COMUNIDAD DE COMPENETRACIÓN PERSONAL.....	12
LA VERSIÓN PERSONAL A LOS DEMÁS: LA COMPENETRACIÓN PERSONAL.....	12
LA COMUNIDAD EN PSICOLOGÍA COMUNITARIA.....	13
SUSTANCIALISMO Y MANIPULACIÓN.....	15

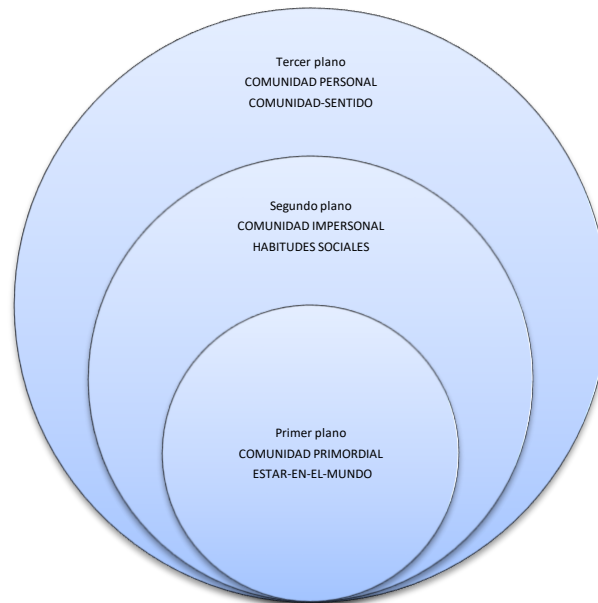
INTRODUCCIÓN

En esta guía se presenta un concepto amplio de comunidad desde una perspectiva ontológica, tomando como referencia especialmente a Xavier Zubiri y uno de sus principales seguidores Antonio González. Esta manera más ‘arqueológica’ de abordar el tema evita las trampas del sustancialismo o esencialismo en las que a menudo cae la psicología comunitaria cuando piensa la comunidad como un ente desprendido de las personas, que permanece incambiado detrás y debajo de ellas, y que estaría explicando todas sus actuaciones. La comunidad es concebida fundamentalmente como praxis, como sistemas de actuación.

MODELO ESTRUCTURAL DE COMUNIDAD

Lo ‘común’ en el ser humano se presenta por lo menos en tres planos o niveles estructurales.

Gráfico n° 1 Modelo estructural de comunidad



En el primer plano, la comunidad emerge de la persona, la persona es constitutivamente comunitaria, es apertura al mundo. Los otros ya están incorporados a priori en el diseño psicofísico de las realidades personales. La persona –siendo a su vez un sistema clausurado y abierto- se abre al mundo desde sí misma en modalidad de autoposesión y en posición de alteridad radical respecto de las otras personas con las que comparte el estar-en-común. A esta comunidad de primer orden podemos denominarla comunidad primordial.

La comunidad de segundo orden la tenemos cuando las personas - en modalidad de autoposesión y en posición de alteridad radical- se afectan entre sí al quedar vinculadas en un sistema de hábitos y de actuaciones. Las personas en posición comunitaria se van autoconfigurando en la realidad en una modalidad de acoplamiento dinámico en el que se intervienen recíprocamente en la construcción de sus acciones. A este segundo plano comunitario podemos denominarlo comunidad impersonal, porque lo relevante aquí es el proceso de influencias recíprocas que tiene lugar entre las personas, y no el nivel de personalización que puedan adquirir los vínculos entre ellas, dimensión que si juega un rol clave en la comunidad de tercer orden que por lo mismo denominaremos comunidad de compenetración personal.

En este tercer plano comunitario lo común adquiere una dimensión más psicológica en la que los procesos relevantes involucran de lleno la subjetividad de las personas: sus vivencias, sentimientos, identidades, prácticas, significaciones y sentidos. En este nivel estructural los otros ya no son solamente 'otros', sino fundamentalmente personas. Es la comunidad de las personas entrelazadas emocional y significativamente en la proximidad del ‘mundo de la vida’, en el mundo experiencialmente vivido de los encuentros cotidianos.

Esta comunidad de compenetración personal se despliega en la alteridad próxima de los círculos de convivencia. Este rasgo, unido a que es compenetración personal, posibilita la emergencia de una diversidad individual de las personas. Lo común aquí está dado fundamentalmente desde la subjetividad de las personas. Este es el nivel estructural en que se centra preferentemente la psicología comunitaria al trabajar con conceptos como sentido psicológico de comunidad, sentimientos de pertenencia, identidad. El problema con esta disciplina se presenta cuando descuida los otros dos niveles (el de la comunidad de primer orden y de segundo orden), lo que la hace caer con mucha frecuencia en posiciones sustancialistas.

Ahora bien, esta distinción que he realizado entre los tres niveles obedece a propósitos analíticos. En la realidad, el fenómeno comunitario es único y unificado. La comunidad es un fenómeno integral en la que estos tres planos se encuentran estrechamente articulados, sosteniéndose los unos a los otros en la totalidad dinámica de las realidades personales.

LA COMUNIDAD PRIMORDIAL DE LA APERTURA

LA APERTURA PRIMORDIAL: ESTAR-EN-EL-MUNDO

Para Heidegger el ser humano debe ser comprendido desde su peculiar constitución de ser desde una estructura originaria que él denomina 'estar-en-el-mundo'. El ser humano es un ente que es cada vez "*en la forma de estar-en-el-mundo*" (Heidegger, 2002, pág. 79). El ser humano está abierto, es radical apertura: está abierto al mundo, a sí mismo, a los demás, abierto al ser. Heidegger entiende el 'estar-en-el-mundo' como un modo de ser, una estructura intrínseca y a priori del ser humano: El ser humano está inmediata y regularmente en un mundo. No hay sujeto sin mundo (Heidegger, 2002, págs. 81, 142). Aquí está la clave para entender el concepto de comunidad en su primer nivel, el nivel de la comunidad primordial.

¿Qué es el estar-en-el-mundo'?

En primer lugar, precisemos lo que no es. Estar-en-el-mundo no es estar "dentro de" como podría estar por ejemplo el agua dentro de un vaso o un traje en el armario. No es esta la relación propia del constitutivo estar-en-el-mundo a la que se refiere nuestro filósofo. El agua y el vaso tienen una relación de ser en el modo del estar-ahí, del mero estar-ahí de unos entes en relación a otros. Es el co-estar-ahí de entes que se encuentran dentro de un mundo, es una relación de lugar. En cambio el estar-en-el-mundo está en la constitución misma del ser humano, es un existencial (Heidegger, 2002, pág. 80). No puede ser entonces entendido como un espacial estar-el-uno-dentro-del-otro de dos entes o cosas que están meramente ahí.

El ser humano por tanto no está-junto a otro ente llamado mundo. Al tener mundo, al estarle descubierto un mundo, las cosas y los demás seres humanos pueden comparecer para el ser humano, comparecer en *su mundo*. Las cosas, los otros, sólo pueden comparecer y mostrarse en su ser en la medida que hay mundo. Como tal el ser humano es un ente intramundano y se comprende ligado en su destino a los otros entes que comparecen para él dentro de su propio mundo (Heidegger, 2002, pág. 82).

El ser humano habita el mundo ocupándose en él. Para Heidegger, habérselas con algo, producir, cultivar, cuidar, usar, abandonar, emprender, interrogar, discutir, etc., son maneras de estar-en-el-mundo, maneras de ocuparse del mundo.

Un aspecto importante que señalar es que el ser humano no solo está en comunidad cuando los otros seres humanos están fácticamente presentes en la convivencia, sino que está en comunidad desde sí mismo. También estando solo la persona es un co-estar en el mundo, un modo deficiente del co-estar. El co-estar tiene así un sentido ontológico existencial (Heidegger, 2002, pág. 145). Maneras de ocuparse lo son también los modos deficientes del dejar de hacer, omitir, renunciar (Heidegger, 2002, pág. 83): porque somos intrínsecamente comunitarios podemos estar solos, ser olvidados o vivir para siempre ausentes del mundo de las personas que nunca conocimos o conoceremos. Sólo es posible hacer esto cuando se tiene mundo.

Desde esta perspectiva, el estar-en-el-mundo no es una 'propiedad', que la persona tenga a veces y otras veces no tenga, es decir, no es una propiedad que una sustancia subjetiva (un *subjectum*) tenga o no tenga, o tenga en grados variables.

El ser humano no puede ser primeramente un ente desprovisto de estar-en-el-mundo, y que posteriormente se relacione con el mundo, concepción que encontramos con frecuencia en psicología social y comunitaria como ya lo hemos visto en el capítulo dedicado a la persona. Las personas sólo pueden relacionarse en la medida en que logren mostrarse desde sí mismas dentro de un mundo. En el mundo abierto para el ser humano comparecen también los otros, es decir, el estar-en-el-mundo es Co-estar, estamos con los otros en un mismo mundo. Sólo porque tiene mundo el ser humano puede descubrir las otras personas, saber de ellas, conocerlas, ocuparse con ellas, comparecer para ellas. Las personas sólo comparecen las unas para las otras porque tienen mundo.

El mundo del ser humano es así un mundo en común, un mundo que comparto desde siempre con los otros (Heidegger, 2002, pág. 144). El co-estar es una estructura ontológica, un modo de ser constitutivo del ser humano y los otros que comparecen en mi mundo son entes que a su vez tienen el modo de ser de estar-en-el-mundo. Esto es para Heidegger la coexistencia. Las otras personas comparecen para el ser humano en la apertura del mundo, pero como entes que son otros que él mismo: es alteridad radical.

En síntesis, por su modo primario de ser el ser humano siempre está fuera, el mundo desde siempre está descubierto para el ser humano.

LA REALIDAD COMO ALTERIDAD RADICAL

En su discusión con Heidegger Zubiri plantea que *“El ser es siempre y sólo actualización ulterior de algo que es realidad. Por tanto, sea cual fuere la estructura del ser, éste es siempre algo fundado en la realidad y no lo primario de ella”* (Zubiri, 2007, pág. 173).

La realidad es más radical que el ser. Para Zubiri la realidad es la alteridad radical con que las cosas quedan actualizadas en nuestros actos: éstas quedan remitidas a sí mismas y no al acto respecto del cual son otras, es lo que Zubiri denomina ‘de suyo’. Para este autor “la unidad de las cosas reales por su carácter de realidad” es el mundo, y las cosas en el mundo no son primariamente entes, sino realidades: hay anterioridad estructural de la cosa-real sobre la cosa-sentido.

Accedemos a la realidad por un acto primordial de la inteligencia. Desde esta perspectiva –denominada por Tirado ‘pasividad experiencial’- la conciencia no crea su propia situación, sino que se sorprende ya en ella (Tirado, 2005, pág. 36); ab initio la inteligencia nace inserta en la realidad; mi inteligencia es entonces ‘puesta en marcha’ desde fuera por algo que me precede y que tiene poder sobre mí. Por tanto, la inteligencia no engendra la realidad como lo pretende el idealismoⁱ.

Para Zubiri, estamos en la realidad aprehensivamente, actualizándola como tal desde la inteligencia sentiente, es decir, estamos en la realidad sintiendo lo sentido como ‘algo en propio’, como algo ‘de suyo’. Y en esta actualización *“estamos instalados en la realidad. La realidad no es algo a lo que haya que ir, sino que es primariamente algo en que ya se está, y...nunca se dejará de estar”* (Zubiri, 2004, pág. 166).

Entre otras cosas, esto significa que la subjetividad es ulterior a la realidad; la realidad precede a la subjetividad, ella es constitutiva y constituyente de ésta; la realidad es lo irreductible, puesto que nosotros estamos ab initio instalados en ella, y todo movimiento ulterior de la inteligencia es ya un movimiento al interior de la realidad (Tirado, 2005, págs. 64-65)

LA COMUNIDAD PRIMORDIAL DE LA EXPOSICIÓN

Otro autor importante en esta discusión sobre la comunidad es el filósofo francés contemporáneo Jean-Luc Nancy. La tesis central de este autor (basada a su vez en George Bataille y Martín Heidegger) es que podemos concebir una comunidad primordial dada por el *estar-en-común de singularidades expuestas las unas a las otras*. Estos entes singulares están distribuidos, ‘espaciados’, por un reparto que los vuelve otros para los otros entes singulares que comparten el estar-en-común. Lo que tienen en común entonces estos entes singulares no es el ser común, sino el estar-en-común (Nancy, 2000, pág. 152).

Según Nancy, los entes singulares desde siempre están constitutivamente expuestos los unos a los otros; el estar-en-común es la forma de existencia de estos entes.

Tal como ya lo señaló Heidegger y Zubiri, las singularidades no son entes clausurados, cerrados en sí mismos (en una pura interioridad). Para que exista comunidad las personas deben inclinarse fuera de sí mismas, hacia el afuera, hacia la exterioridad que es la base del estar-en-común (Nancy, 2000, pág. 59). Pero esta inclinación es previa a los individuos: somos arrojados al mundo ya inclinados los unos hacia los otros, antes de ser unos u otros. La comunidad precisa de una inclinación del uno hacia el otro, del uno por el otro, del uno al otro.

La comunidad sólo le ocurre al ser singular. El individuo indiviso como tal (el ente clausurado sobre sí mismo, autosuficiente, no expuesto a los otros) no es más que una cosa sin comunicación, sin comunidad. Esta comunidad primordial es previa a una comunidad de sujetos, anterior a una comunidad de vínculos sociales, anterior a toda identidad: es *“la relación sin relación”* (Nancy, 2000, pág. 152).

Las personas no se fusionan entre sí en un ser común, entre ellos no hay comunión, hay comunicación. Luego, la comunidad no es la fusión comulgante de los entes singulares, sino la exposición, la apertura, la alteridad, la exterioridad, la comparecencia de los unos a los otros de los entes singulares (Nancy, 2000, pág. 57).

La comunidad es la *comunidad de los otros*: cada persona es un otro para los otros con los que con-vive, con los que comparte un estar-en-común. ‘Con’, ‘juntos’ o ‘en común’ no quiere decir ‘*los unos en los otros*’ ni ‘*los unos en lugar de los otros*’ ni ‘*los unos al lado de los otros*’; estos términos implican una exterioridad (siempre un ente singular está al exterior de otro). En la comunidad, las personas perciben su ‘sí mismo’ como una alteridad, es decir, los sí mismos de estas personas se relacionan a través de su alteridad: la comunidad es el estar juntos de la alteridad (Nancy, 2000, pág. 151).

LA COMUNIDAD DEL VACÍO

¿Qué tienen en común las personas en una comunidad?

Según Esposito nada; una *‘nada en común’* (Esposito, 2007, pág. 21). Lo propio de la comunidad es lo ‘impropio’, lo que no es posible poseer en común: los sujetos tienen en común no pertenecerse (Esposito, 2007, pág. 32). Hay entonces para este autor vaciamiento de propiedad en su contrario: la comunidad es desapropiación que descentra al sujeto de sí mismo y lo impele a la afueridad, a la alteración (Esposito, 2007, pág. 31). Desde esta perspectiva, contrariamente a como se piensa en psicología comunitaria, en la comunidad los sujetos no hallan identificación, sino el vacío, el *“extrañamiento que los hace ausentes de sí mismos”*: la comunidad es *“el punto vacío de sujeto”* (Esposito, 2007, pág. 36), es lo que rompe la clausura de los sujetos, es así *“la exterioridad a la que se asoman, y que los penetra en su común no-pertenecerse. Por ello la comunidad no puede pensarse como un cuerpo, una corporación, una fusión de individuos que dé como resultado un individuo más grande”* (Esposito, 2007, pág. 32). Se sigue de lo anterior que la comunidad no es la *“res pública”* (cosa pública), sino más bien *“el pozo al que ésta corre continuamente el riesgo de resbalar”* (Esposito, 2007, pág. 33). Es la falla tectónica, la grieta a la que arriesgan en permanencia precipitarse y extraviarse tanto la ‘subjetividad’ como la ‘sociedad’.

Pero este vacío -tal como lo intuyó cinco siglos antes de Cristo Lao Tseu- puede ser la fuente de su dinámica y de su renovación. Esto está bellamente expresado en el poema XI del Tao-tö King (Lao-tseu, 1980, pág. 13) :

*Treinta rayos convergen al cubo,
pero es el vacío mediano que confiere a la rueda su función.
Se moldea la greda para hacer jarras,
pero es de su vacío interno que depende su uso.
Una casa está penetrada de puertas y ventanas,
pero es una vez más el vacío que permite habitarla.
Así ‘lo que es’ constituye la posibilidad de toda cosa,
‘lo que no es’ constituye su función.*

En esta filosofía del vacío que sostenía que *“el mejor discurso es sin palabras y el acto perfecto es no actuar”* (Lao-tseu, 1980, pág. 402), se advertía tempranamente la importancia y funcionalidad de la vacuidadⁱⁱ. Desde este encuadre positivo de la vacuidad, la comunidad no sería solamente la grieta, la falla, sino también las puertas y ventanas que nos llevan al encuentro con los otros, el ‘vacío mediano’ en y por el que quedamos

radicalmente expuestos en la alteridad, y en situación –como lo planteará Zubiri- de afectarnos los unos a los otros en nuestros procesos personales de autoposesiónⁱⁱⁱ. No estamos hablando entonces de un vacío absoluto, de una nada absoluta, sino de un vacío relativo, un ‘vacío-de’. El vacío adquiere aquí un encuadre positivo: es ‘*la página en blanco*’ (Serres, 2003, pág. 97), la ‘*incandescencia*’ sobre la que se construye el vínculo y en la cual se inventan los encuentros.

LA COMUNIDAD IMPERSONAL

Para Zubiri en la posición de alteridad radical las personas quedan repartidas como *realidades* para sí mismas y para los demás con los que comparte el estar-en-común en el mundo. Al quedar repartidas como *realidades* –tanto para sí mismas como para los otros- los seres humanos se afectan entre sí en su proceso constitutivo de autoposeerse y autoconfigurarse como personas. Es en este ‘recíproco afectarse’ para constituirse como personas que se sostendría radicalmente la comunidad impersonal.

¿En qué se afectan las personas entre sí?

En esta comunidad las personas se afectan despersonalizadamente por vía de mera alteridad. De esta forma, las personas se afectan, se influyen en sus modos de actuar, pensar, reflexionar, percibir y valorar; en las formas de relacionarse con los demás, consigo mismo, con la cosas del entorno, con la naturaleza; en las pautas de crianza, en las maneras de comer, vestir, bailar; en sus convicciones, creencias y prácticas religiosas, en sus opiniones políticas, en sus gustos y apetitos; en la forma de relacionarse con su cuerpo y el cuerpo de los otros, en los gestos, las posturas; en las maneras de abordar las relaciones amorosas; en los modos de divertirse y consumir; en las formas de afrontar los conflictos, las crisis de todo tipo; en las formas de relacionarse con los extraños a su comunidad, con los extranjeros, etc.

La tesis central de Zubiri –para los fines que interesan a este trabajo- es que el ser humano es un *animal de realidades*. Como tal está sometido al *poder de lo real*. Las cosas y las personas se hacen presentes o se actualizan en la aprehensión humana como sistemas de propiedades (que Zubiri denomina sustantividad), pero además se actualizan como radicalmente otras, independientes y anteriores a todo acto de aprehensión. Para el filósofo vasco “*la realidad es el modo según el cual las cosas quedan en nuestros actos como radicalmente distintas de los mismos*” (González, 1997, pág. 39).

En este modo de actualización de alteridad radical las cosas y las personas “*se actualizan como siendo ‘de suyo’ y no en función del acto (...) Tan radical es esta alteridad, que las cosas, en nuestros actos, nos remiten a sí mismas y no al acto respecto al cual son ‘otras’*” (González, 1997, pág. 38).

Incluso nuestros sueños y ensoñaciones tienen este carácter de alteridad radical respecto de los actos que los actualizan. La realidad apoya al ser humano en su *ultimidad*, en su carácter *posibilitante* y en su carácter *impelente*. Es decir, la realidad es el *último punto* de apoyo para las acciones humanas, constituye la *posibilidad* de todas las posibilidades de vida e *impele* inexorablemente al ser humano a ser realidad, a realizarse. El ser humano queda así “*instalado en la realidad de todo lo que es real, en el campo entero de la realidad*” (Zubiri, 2007, pág. 26).

Partiendo de la base que la comunidad es la configuración en alteridad de unos seres humanos respecto de los otros, la comunidad impersonal surge en la *unidad de vinculación* entre éstos, unidad en que la realidad de cada cual está afectada por la realidad de los demás. Esta vinculación física y real tiene el carácter de *habitud de alteridad* en que los individuos se afectan los unos a los otros en su condición radical de estar *constitutivamente vertidos a los demás*. La *habitud de alteridad* no son acciones o comportamientos (hábitos operativos, habilidades, costumbres), sino *modos de enfrentamiento* del ser humano con los demás, consigo mismo y las cosas en el mundo (Zubiri, 2007, pág. 259).

En la comunidad impersonal la situación de los otros interviene en mi situación -en mi proceso de autodefinición y autoposesión personal- generando una *cosituación de convivencia* (Zubiri, 2007, pág. 224). En esta alteridad lo humano se inserta extrínsecamente en la vida de cada cual. Lo radical es que los demás *están real y físicamente vertidos sobre los otros*, imprimiendo realidad a partir de sus propias realidades, haciendo del ser humano un animal de realidades: el ser humano está constitutivamente abierto a la realidad de la que ya forman parte los demás que lo configuran desde fuera, desbordando su realidad propia.

Cada persona realiza su vida en el sistema de posibilidades que le otorgan los demás. La alteridad es fuente de posibilidades “*positivamente posibilitantes*” (Zubiri, 2007, pág. 308) para los procesos de autoposesión y autoconfiguración personal. Pero además, esta fuente de posibilidades es inexorable, impele a la realización, no es posible sustraerse a ella. Ahora bien, no es la colectividad la que ejecuta los actos, los ejecuta cada uno de los individuos. Pero estos individuos los ejecutan colectivamente en la comunidad impersonal: es en esta forma modal como la colectividad actúa en la *habitud de alteridad* (Zubiri, 2007, pág. 310). A través de la habitud el ser humano está real y físicamente modulado por los demás.

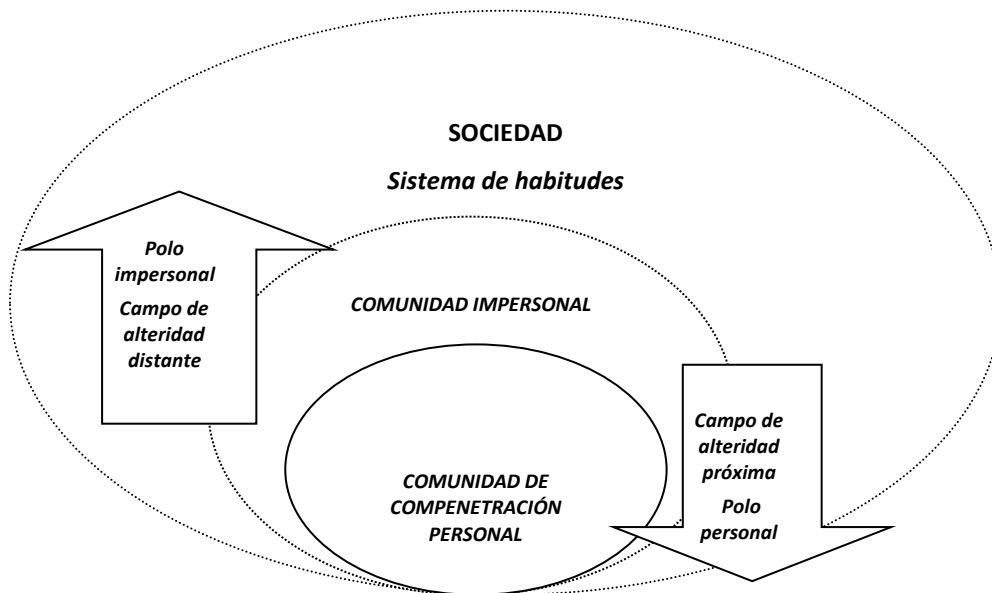
FUNCIONALIDADES COMUNITARIAS

La comunidad humana es la unidad intrínseca de dos formas de funcionalidad¹: la funcionalidad por comunidad impersonal y la funcionalidad por comunidad de compenetración personal.

La funcionalidad por comunidad impersonal se constituye desde lo que Zubiri denomina 'versión impersonal'. En cambio, la funcionalidad por compenetración personal se establece desde la 'versión personal' a los demás: los demás se compenetran en tanto que personas. Pero dado que ambos tipos de comunidad constituyen unidad en la sociedad, más que realidades separadas hay que considerarlas entonces como ocupando distintas posiciones en una misma línea de distanciación compenetrante. Esta línea la podemos imaginar, para propósitos analíticos, como un continuo con un 'polo impersonal' por un lado, y un 'polo personal' por otro.²

De lo que hemos dicho hasta ahora, un tipo de comunidad estaría situado más hacia el polo de lo impersonal, mientras que el otro deberíamos situarlo en el polo personal de mayor compenetración. En el lenguaje zubiriano, en la comunidad impersonal los otros son meros 'cada cual', en cambio en la comunidad de compenetración personal se trata más bien del nosotros, tu y yo (Zubiri, 2007, pág. 274). En otras palabras, podríamos decir que la comunidad impersonal se genera en un campo de alteridad distante, mientras que la comunidad de compenetración personal lo hace en un campo de alteridad próxima.

Gráfico n° 2 polo personal/impersonal y campo de alteridad



Pero lo que hay que rescatar también de esta metáfora es la unidad intrínseca, dada por el sistema de hábitos, entre ambas funcionalidades.

¹ Se entiende por funcionalidad las influencias recíprocas entre las personas que tienen lugar en un entramado comunitario.

² Para Zubiri ambos polos son personales, la impersonalidad es positivamente un modo de ser personal. Sólo los humanos somos personales, los animales no son impersonales, sino apersonales (Zubiri, 2006, pág. 56).

La articulación entre ambas funcionalidades sería entonces de inclusión: la actualización de la comunidad de compenetración personal sólo es posible en el campo abierto por la comunidad de funcionalidad impersonal. En este estudio analizaremos con cierta profundidad ambas funcionalidades.

LA VERSIÓN IMPERSONAL A LOS DEMÁS

Lo impersonal según Ortega sería lo humano naturalizado, mecanizado y como mineralizado que está dentro de nosotros: *“Los usos, convertidos en imposición mecánica de la colectividad, van perdiendo sentido por su misma usualidad y van tomando aspectos absolutamente ininteligibles; ahí radica la fuerza extraña del uso que no vive ni existe sino en los individuos y gracias a los individuos y, sin embargo, se cierne sobre ellos, como mecánica potencia impersonal, como una realidad física que los manipula, los trae y los lleva a modo de cuerpos inertes”* (Ortega y Gasset, 2006, pág. 213).

El ser humano necesita de una realidad hecha común para ser persona. Esta realidad ‘comunizada’ está dada por el sistema de hábitos sociales. Ahora bien, este sistema se constituye por despersonalización, es decir, por lo humano vertido impersonalmente en la alteridad del cuerpo social y constituyéndolo sistémicamente como tal. Sólo despersonalizándose en la hábitud de alteridad el ser humano puede constituir una realidad común (Zubiri, 1995, pág. 257).

Es así como la realidad de cada persona se incorpora intervinientemente a la realidad de los otros. Entre otras cosas, esto significa que para la dinámica propia de la personalización es esencial para las personas convivir impersonalmente con los demás en la sociedad, posicionándose así la despersonalización como un momento constitutivo del dinamismo de personalización: el ser humano necesita despersonalizarse para ser persona y posibilitar que otros lo sean (Zubiri, 2006, pág. 59).

En la impersonalidad generada por la despersonalización el carácter personal de los actos personales queda en cierto modo en suspenso, queda ‘reducido’.

¿En qué consiste esta reducción impersonalizante?

LA DINÁMICA DE LA DESPERSONALIZACIÓN

En este proceso de reducción lo realizado en la acción, sus productos, se desprende de la operación misma, del radical carácter de autoposesión que tienen las acciones humanas en el todo de lo real. Las acciones quedan así reducidas a ser acciones de la persona, en el sentido de que se dan o tienen realidad en ella, pero ya no son acciones personales, se desprenden de la dinámica directa de la autoposesión propia de la mismidad personal (Zubiri, 2006, pág. 128). Los productos de nuestras acciones se desenganchan así de la autoposesión personal y quedan en posición de alteridad radical frente a sus productores originales; quedan ‘publicados’, en el sentido de quedar al alcance de todos en el espacio público; de hecho contribuyen a configurar ese espacio público. Lo impersonal es común y comunicable.

La impersonalización por esta vía arroja como resultado el sistema de posibilidades que viabiliza la dinámica de la historia y la biografía. El sistema de posibilidades para ser en el mundo -para quedar incluidos sociocomunitariamente- tiene entonces un carácter radicalmente impersonal.

DINAMISMO DE LA INCORPORACIÓN. APROPIACIÓN Y APODERAMIENTO.

Antes de continuar y para una mejor comprensión de lo que viene, hagamos un pequeño resumen de lo abordado en este apartado.

El ser humano se incorpora al cuerpo social -se incluye sociocomunitariamente- apropiándose de posibilidades de vida para actualizar su ser en el mundo, pero también se posiciona como otro en la hábitud de alteridad de la comunidad (entendida como la realidad en común) y a su vez entrega al cuerpo social de manera despersonalizada y desrealizada los productos de sus acciones. Se incorpora sociocomunitariamente entregando y apropiando realidad para actualizarse en el todo de la realidad.

Esta despersonalización tiene dos vertientes. Por un lado, los seres humanos despersonalizadamente van constituyendo la comunidad en la estructura social (dinamismo de comunización) influenciándose

recíprocamente. Por otro, se van incorporando a lo que esta comunidad tiene de cuerpo y de sistema de posibilidades (dinamismo de posibilidad).

El ser humano se sumerge así en una tradición, entendida ésta como una reactualización de un sistema de posibilidades. La vida de los otros son posibilidades para mi propia vida: es el dinamismo de la apropiación (Zubiri, 2007, pág. 306). Cada cual se va apropiando de la vida de los demás. Me incluyo sociocomunitariamente apropiándome de la vida de los demás con los que convivo.

Pero a su vez el poder de la posibilidad se apodera del ser humano: es la dinámica del apoderamiento (Zubiri, 1995, pág. 235). Desde esta perspectiva el dinamismo es el dinamismo de la personalización por apoderamiento. En y por su mismidad el ser humano recrea en autoposición radical las formas de vida recibidas y al hacerlo se va creando a sí mismo, crece, surge de sí mismo en su proceso de inclusión sociocomunitaria. Lo que una sociedad era en el pasado ha dejado de ser real, pero pervive en el presente irrealmente como sistema de posibilidades incorporadas al cuerpo social en que cada uno de nosotros vive.

¿En qué consiste lo irreal?

Para Zubiri, así como lo impersonal es un modo de lo personal, lo irreal es un modo de lo real: es lo real en distanciamiento, en retracción. En lo irreal hay un vaciamiento de realidad, aunque la conexión con lo real siempre está vigente. En la dinámica de posibilidad el pasado pervive como 'realidad en posibilidad'. La dinámica de desrealización sería entonces una dinámica de retracción y distanciamiento de la realidad con conservación variable del vínculo a la misma. El pasado va legando un sistema de posibilidades sobre el cual el ser humano monta sus proyectos de inclusión.

Al estar la historia montada sobre un tejido de sucesos, de actualización de posibilidades, el ser humano pasa por el rodeo de la irrealidad para ser lo que es en la realidad.

Siendo las cosas así, el ser humano se incorpora despersonalizadamente a la historia, y la historia transcurre en forma de desrealización de un sistema de posibilidades (Zubiri, 1995, pág. 270). Los seres humanos entran despersonalizadamente a la historia, no en tanto que personas, sino por las cosas que han hecho en la historia (las que luego se desprenden de los individuos, se despersonalizan y desrealizan). El ser humano está así inmerso en el sistema social en forma despersonalizada, irrealizada, comunitaria y además historificada (Zubiri, 1995, pág. 274). Ergo, el sistema de posibilidades es a la vez impersonal e irreal.

LAS HABITUDES SOCIALES

Con el estudio de las hábitos sociales entramos de lleno en lo que hemos denominado en estos estudios el segundo plano de comunidad. El primer plano –tal como se vio anteriormente– corresponde fundamentalmente a la apertura primordial, al estar-en-el-mundo y al estar-en- la realidad constitutivos del ser humano.

En el plano de las hábitos sociales los seres humanos quedan en una vinculación muy especial con los otros. La hábitud es algo intermedio entre el plano de las acciones y el plano de las estructuras. *“Es el modo primario que tiene una realidad de habérselas con otras precisamente por las estructuras que posee y anteriormente a toda acción ejecutada”* (Ellacuría, 1991, pág. 180).

Se abre así el campo de la convivencia en el cual los seres humanos se van a afectar entitativamente en sus realidades personales.

En este plano de la comunidad impersonal las personas entonces se moldean recíprocamente. Lo relevante aquí, por un lado, es el modo como los seres humanos se afectan entre sí al estar vinculados en un sistema de hábitos, y por otro, las modalidades funcionales en que se afectan entre sí que son –como ya lo hemos visto anteriormente– esencialmente dos: la comunidad impersonal y la comunidad de compenetración personal^{iv}. La comunidad integral sería la unidad intrínseca de ambos momentos.

Una mera agrupación plural de individuos no basta para constituir comunidad. Es necesario para ello una estructura cualitativamente distinta: las hábitos sociales constituidas en sistema o la hábitud de alteridad de cada uno respecto de los otros.

¿Qué es la habitud social?, ¿Cómo se constituyen estas habitudes en sistema para dar lugar a la comunidad impersonal? Es lo que veremos a continuación.

HABITUD SOCIAL

Antes de analizar las habitudes articuladas en sistema pasará a caracterizar la habitud como estructura.

Nuestra forma de estar actualizados en el mundo *"procede de que primariamente el ser humano está real y físicamente modulado por los demás"* (Zubiri, 2007, págs. 243,249,260). Esta modulación puede asumir a la vez un sentido activo (yo afecto o influencio a los demás), y un sentido pasivo (los otros me afectan. La autoposesión personal se va definiendo así en situación social.

Para Zubiri, las habitudes constituyen modos primarios de enfrentamiento, modos de habérselas con las cosas, con los demás y consigo mismo. Son categorías accionales desde las cuales pueden ser comprendidas todas las acciones habitualizadas, los hábitos operativos, las costumbres, instituciones y rutinas de la vida social efectiva^v.

Las maneras efectivas de vivir en sociedad que tienen los seres humanos no les surgen desde dentro, sino que son producto de la impronta física que los otros van dejando en sus realidades personales. Estos 'otros' con los que se convive van actualizándose cada vez en las acciones personales imprimiendo así un modo de enfrentamiento con las cosas, con los demás y consigo mismo. Pero esta actualización-intervención es recíproca ya que a su vez mis acciones al actualizarse en la realidad de los demás la están modulando simultáneamente.

Los contenidos concretos, reales que los demás han actualizado como impronta física y que van a configurar las habitudes como modos de habérselas con la realidad constituyen lo que Zubiri ha denominado 'el haber humano' (Zubiri, 2007, pág. 260). El haber humano (cultura) que procede de los otros por tradición y mentalidad^{vi}, sería así el contenido mismo de las habitudes sociales.

La habitud le va dando forma 'física', es decir real, a la intimidad personal, teniendo así un carácter entitativo en el ser humano, puesto que se incrusta en la realidad misma de la persona y no solamente en sus operaciones fácticas con los demás (Zubiri, 2006, pág. 64).

Esta incrustación tiene un carácter físico. Las habitudes por tanto son realidades que no pueden ser reducidas a meros componentes intelectivos, de orden vivencial, o a mero conocimiento o sentido. No es la conciencia en el sentido del 'darse cuenta' lo que caracteriza formalmente el proceso de intervención de los demás en la configuración de las habitudes: la conciencia siempre llega tarde a estos asuntos dice Zubiri.

Las habitudes no necesitan de la conciencia para lograr su eficacia, puesto que antes de que se tenga vivencia alguna de los otros, estos ya han intervenido físicamente en nuestras vidas y lo seguirán haciendo. La habitud es entonces real y físicamente una dimensión previa. No se trata aquí por tanto de una cuestión de vivencia, sino de realidad (Zubiri, 2007, págs. 234, 235, 238)^{vii}.

Desde esta perspectiva psiquismo y conciencia no son sinónimos; lo psíquico no es lo consciente, aunque puede llegar a serlo: es de suyo anterior a la conciencia (Zubiri, 2007, pág. 47). La conciencia no sería tampoco lo propio de los actos denominados superiores (intelectivo, sentimental, volitivo, etc.). La conciencia no tiene sustantividad propia, sino que es tan sólo el carácter de algunos actos, los actos conscientes o intelectivos; pero incluso estos mismos actos en *"Lo que tienen de actos realmente ejecutado es por su propia índole anterior a lo que tienen de conscientes..."* (Zubiri, 2007, pág. 48). Como estos actos intelectuales son 'míos' se deduce que la conciencia es lo que constituye el mí; pero según Zubiri es precisamente al revés, el carácter de conciencia de estos actos deriva del hecho de que son actos 'míos': el mí no sería entonces formalmente conciencia. Por actos conscientes debemos entender solamente aquellos actos que se actualizan ante sí mismos: *"Así, por ejemplo, puede haber actos de percepción en los cuales la percepción misma esté 'co-percibida' junto a la cosa que estamos percibiendo. En este caso, no solo percibimos una cosa, sino que nos 'damos cuenta' de nuestro acto perceptivo"* (González, 1997, pág. 54).

No es posible concebir la habitud sin la formalidad de realidad. Los otros al estar afectándose en tanto que otros, incluyen en la propia afección el carácter radical de alteridad: la alteridad entonces ni se anula ni desaparece en las habitudes sociales (Zubiri, 1995, pág. 256).

Desde esta perspectiva la alteridad es afección positiva y fundante de la autoposición y autoconfiguración de cada cual. En la alteridad campal las personas están realmente inmersas las unas en las otras apropiándose cada una de ellas de la vida de las demás. En la alteridad las vidas de los otros –como posibilidades- son fuente de vida para todos los demás.

SISTEMA DE HABITUDES

Ahora bien, lo propio de las habitudes sociales –como momentos estructurales de la persona- es que se acoplan intrínsecamente entre sí constituyendo de esta forma las estructuras de la comunidad impersonal. Se sigue que no todo lo que hay en el individuo es individual y que la comunidad impersonal sería entonces el momento estructural de los individuos entre sí (Zubiri, 2007, pág. 257). Desde otro ángulo, los vínculos sociales efectivos emergen como tales cuando se estructuran en sistema al quedar fijadas en habitudes las acciones sociales (González, Un solo mundo, 1995, pág. 137).

En todo sistema las dimensiones que lo constituyen están en función de las demás dimensiones. Es el caso por supuesto de las estructuras de la comunidad impersonal en que cada habitud social está estructuralmente en función de las otras habitudes sociales.

Pero no se trata aquí de mera interdependencia o co- determinación, puesto que lo radical de la realidad comunitaria como sistema es la unidad primaria de estas dimensiones, las que quedan así vinculadas internamente por esta unidad. Esta unidad primaria –que le da clausura y carácter de totalidad a las estructuras de la comunidad impersonal- domina a las dimensiones, hasta el punto de que las dimensiones del sistema vienen a ser resultado de ella. Las estructuras de la comunidad impersonal se plasman entonces en las habitudes sociales.

La comunidad impersonal como unidad primaria ‘fija’ así las acciones de las personas en habitudes.

Otro aspecto importante a destacar es que en las estructuras de la comunidad impersonal las habitudes que las integran no son necesariamente iguales o semejantes entre sí. Para que las habitudes sociales constituyan sistema basta que cada una de ellas este articulada con las demás. La unidad social no hay que entenderla como unidad de igualdad de las habitudes, sino como unidad de sistema.

Las habitudes están determinadas físicamente por la realidad de los otros, y no por el sentido que los otros dan a sus acciones. La actualidad física de los demás en las propias acciones es anterior a cualquier sentido^{viii}. "*Lo que unifica una sociedad no es el compartir sentidos o símbolos semejantes, sino el que estos sentidos y símbolos constituyan el momento intelectual de unas habitudes sociales que, sin ser iguales ni semejantes, forman un sistema*" (González, 1995, pág. 138).

Incluso en las sociedades caracterizadas por una extrema desigualdad - como es el caso de la chilena- todas las personas desde sus habitudes están constitutivamente vinculadas entre sí conformando sistema social: "*Las habitudes de los que carecen de determinadas cosas están sistemáticamente referidas a las habitudes de los que se han apoderado de ellas, independientemente del sentido que cada uno le dé a su carencia o a su apoderamiento. La ausencia de una conciencia de la carencia o del apoderamiento no es óbice para que los modos reales de habérselas con las cosas no estén determinados por dicha carencia o dicho apoderamiento. Un sistema de habitudes rebasa cualquier unidad de semejanza en virtud del sentido o de la conciencia*" (González, 1995, pág. 138).

La habitud es entonces una estructura personal abierta en respectividad a las habitudes de los demás, en especial de aquellos con los que estoy en comunidad, en común-(unidad). Como tal abiertas y conectadas a las habitudes de los demás –en radical alteridad- las habitudes personales configuran sistema.

Al actualizarse en mis acciones, los demás ejercen una autoridad y una influencia decisiva sobre mis formas de estar en el mundo. Es el momento de poder de las habitudes. La habitud es la “sede de un poder”: me insta

a configurarme de cierta manera y no de otra, a tomar ciertas actitudes, a ejecutar determinadas acciones (Zubiri, 1995, pág. 257).

Dado que para el ser humano la alteridad es una posibilidad inexorable (no es posible no estar en alteridad, y por tanto no es una posibilidad para el ser humano no estar afectado por los otros) el momento de poder e imposición en las hábitos está dado entonces por ser hábitos de alteridad: es la imposición de la alteridad en cuanto tal, todos estamos inmersos en la alteridad.

El ser humano -al tener que definirse en cada momento en su ser - no podría existir fuera de ese poder, no podría sustraerse a tomar posición frente a ese poder, ya sea conformándose o rebelándose. El ser humano se autoposee y se autodefine forzosamente -ya sea positiva o negativamente- por el poder de lo comunitario.

EL SISTEMA DE POSIBILIDADES

En su apertura inespecífica a la realidad el ser humano tiene la capacidad de esbozar posibilidades de realizarse y la opción real entre ellas. Las formas de realidad que el ser humano recibe se originan en un sistema de posibilidades de realización (Zubiri, 2007, pág. 209).

Cada cual realiza así su vida –su inclusión sociocomunitaria- en el sistema de posibilidades que le otorgan los demás. La alteridad es entonces fuente de posibilidades “*positivamente posibilitantes*” para los procesos de autoposesión y autoconfiguración personal, ya que, entre otros aspectos, libera para cada uno posibilidades que son superiores a las que hubiera tenido, a sus posibilidades puramente individuales. Pero además esta fuente de posibilidades es inexorable, impele a la realización.

El ser humano tiene posibilidades para su vida en la medida en que está vertido a la realidad propiamente tal. En cada situación concreta existe entonces una pluralidad de posibilidades de formas de ser. Entendidas de esta manera las posibilidades son recursos para su inclusión sociocomunitaria que el ser humano encuentra en cada situación.

La comunidad humana está formalmente constituida para entregar realidad, para ofrecer un sistema de posibilidades de formas de estar en la realidad a sus miembros, para capacitarlos en formas de ser y estar en el mundo.

En este proceso de posibilitación lo que queda entonces a disposición de las personas es un sistema de posibilidades de modos de estar en la realidad dentro de las cuales ellas tienen que optar para ir adquiriendo su figura de realidad, su modo de ser en el mundo, su figura de inclusión sociocomunitaria. Se da aquí un proceso permanente y continuo de capacitación para formas de estar en la realidad, una entrega de formas de autoposesión personal.

Frente a este sistema de posibilidades entregado por la comunidad uno puede determinar su modo de estar en la realidad optando por aceptarlo, rechazarlo, modificarlo, etc. No se reciben entonces modos efectivos de estar en la realidad, sino un sistema de posibilidades.

Finalmente, el ser humano no comienza de cero su autoposesión y su autoconfiguración, sino desde la ‘altura’ dada por la sociedad en que le tocó vivir: el sistema de actos individuales está montado sobre un sistema creciente de posibilidades sociales, en una comunidad “*...el ser humano puede más de lo que podría individualmente*” (Zubiri, 2007, pág. 310).

LA COMUNIDAD DE COMPENETRACIÓN PERSONAL

LA VERSIÓN PERSONAL A LOS DEMÁS: LA COMPENETRACIÓN PERSONAL

En la comunidad impersonal no estamos integrados directamente como personas, sino sólo por un momento de su realidad: las hábitos sociales. Se trata entonces de un sistema de hábitos, no de un sistema de personas.

En la comunidad de compenetración personal en cambio las personas se vinculan y afectan entre sí -en función de sus dinámicos de autoposesión y autoconfiguración- en tanto que personas altamente diversas y diferenciadas. En esta funcionalidad los otros ya no son solamente 'otros', sino fundamentalmente personas.

Pero es importante resaltar una vez más la unidad intrínseca de ambas funcionalidades. Si bien la comunidad de compenetración personal es considerada como unidad superior a la mera comunidad impersonal, esta última es una dimensión más primaria y radical. Luego, la comunidad de compenetración personal presupone estructuralmente la comunidad impersonal, y por supuesto, la comunidad primordial.

Así por ejemplo, la familia constituye un ámbito de intensa compenetración personal sobre el que se inscribe la impresión de realidad de las personas. Si tomamos en consideración que es en este ámbito donde nos generamos como personas, en lo que primero estamos históricamente en nuestras vidas es en una comunidad de compenetración personal. Es nuestro principal punto de anclaje sociocomunitario.

Las hábitos sociales distancian y aproximan a las personas, generando la vinculación que precisan para su dinamismo y a su vez, la distancia necesaria para seguir funcionando en modalidad de autoposesión. La compenetración personal nunca puede llegar a ser fusión personal total y ello debido a que las hábitos conectarían 'imperfectamente', 'inacabadamente' o de manera inconclusa, a las personas. Las personas no podrían ser tales sin esta vinculación, pero tampoco podrían serlo si la comunidad de compenetración personal las fusionara en una megasubjetividad compacta como pareciera ser el caso en la noción de comunidad que maneja la psicología comunitaria y en las nociones sustancialistas de integración social que se manejan en ciencias sociales.

Algunas hábitos más básicas –en la comunidad impersonal- conectarían a las personas en tanto que meros otros; en tanto que otras hábitos 'más débiles' –las de la comunidad de compenetración personal- las compenetrarían en sus dinanismos de personalización.

La convivencia se estructura en función de círculos donde se presentan diferencialmente niveles de comunalidad, de diversidad y de tiempos históricos³.

La comunidad de compenetración personal se despliega en la alteridad próxima de los círculos de convivencia. Este rasgo, unido a que es compenetración personal, posibilita la emergencia de una diversidad individual de las personas. Pero la comunidad de compenetración personal –en la que los seres humanos se afectan personalmente- sólo podría tener lugar en el campo de realidad que los seres humanos abren desde sí mismos en el sistema de hábitos sociales. Cada círculo de convivencia tendría sus propias hábitos específicas a la colectividad que agrupan, y en tanto que cuerpo social tendría a su vez un sistema finito de posibilidades que dejan fuera otras posibilidades que otros círculos de convivencia pudieran aportar (Zubiri, 2007, pág. 307).

En las estructuras propias de la comunidad de compenetración personal –en los sistemas de actuación que la concretizan- la afectividad, los sentimientos, la emocionalidad juegan un rol clave. De hecho es el lugar donde emergen todas estas dimensiones que le van a dar una calidad totalmente distinta a la inclusión sociocomunitaria de las personas. La apropiación de posibilidades para la autoconfiguración de las personas –el proceso de personalización- tiene lugar entonces en contextos fundamentalmente afectivos.

Este plano comunitario es también por decirlo así, una de las fuentes principales de los 'sentidos próximos' que orientan el actuar de las personas. Es el nicho privilegiado de los sentidos comunes.

Los sistemas de actuación de compenetración personal constituyen el principal nicho de inclusión sociocomunitaria para las personas. Estos sistemas de actuación adquieren una concreción efectiva en una gran variedad de estructuras: la familia de origen, la familia extensa, las redes sociales personales, las redes de pares, las redes vecinales, las redes locales comunitarias; el barrio, la población, el condominio, la villa, el pueblo, la comuna, la ciudad; y a un nivel más macro, una provincia, una región, un país, una nación. Luego, en lo que concreta, real e inmediatamente estamos en nuestro mundo de la vida es en las estructuras propias de la comunidad de compenetración personal. Desde esta perspectiva no es posible imaginar entonces a un ser humano desinstalado completamente de la comunidad de compenetración personal.

LA COMUNIDAD EN PSICOLOGÍA COMUNITARIA

³ Ver sección 4.6 Dimensiones y funcionalidad.

En este trabajo sostengo la tesis que el concepto de comunidad de la psicología comunitaria (y en general todas las ciencias sociales) se focaliza exclusivamente en el tercer nivel estructural (comunidad de compenetración personal), desconociendo o ignorando los dos niveles previos, dando lugar así a una noción muy restringida y por sobre todo, sustancialista de comunidad: la comunidad es concebida solamente como una subjetividad expandida e intensificada, sumergida en el sentido, desprendida de la realidad, deviniendo así un cuerpo sustancial de intensa pertenencia y compacta identidad desde la que se fundamenta su capacidad operante. Y es una comunidad que se puede perder. Desde esta perspectiva es posible concebir a los seres humanos viviendo sin comunidad. Ya hemos visto que desde la perspectiva más ontológica que estamos presentando esto es un contrasentido.

En el mismo registro, el sujeto-individuo de la psicología comunitaria es una entidad compacta de interioridad cerrada que una vez constituida se relaciona con otros sujetos que poseen las mismas características para constituir una subjetividad ampliada que los trasciende y unifica: la comunidad.

Esta forma de pensar y tratar la comunidad es un intento vano –aunque comprensible y justificable– de superar la alteridad radical, de llenar el vacío, el entre, con materia subjetiva, que según el caso será denominada identidad, sentido psicológico de comunidad, intersubjetividad, sujeto colectivo, conciencia colectiva, memoria colectiva, representaciones colectivas, etc.

La comunidad de compenetración personal - de la que la comunidad sustancialista es una variante distorsionada- se configura siempre en la alteridad radical. Es posible encubrir y camuflar con sustancia subjetiva esta alteridad radical desde la lógica sustancialista, pero no es posible eliminarla, disolverla en un todo compacto único.

Se reprocha a la psicología comunitaria de caer en un doble sustancialismo: el del sujeto y el de la comunidad. El enfoque de la psicología comunitaria estaría ignorando por tanto el dinamismo de la personalización para centrarse prioritariamente en el dinamismo comunitarizante. Traslada, por decirlo así, el dinamismo de la autoposesión a la comunidad: la comunidad estaría funcionando como una mega-persona que integra en su dinamismo a las personas individuales, que por lo mismo dejarían de serlo.

El supuesto que está en la base de esta forma de pensar es que la comunidad constituye un ente que trasciende a las personas que la conforman integrándolas en una sustancia única e indivisible mediante una fusión comulgante.

La psicología comunitaria tiene un carácter sujeto-céntrico. La comunidad está pensada desde el sujeto: es sujeto colectivo, subjetividad ampliada (Esposito, *Communitas*, 2007), sustancialidad subjetiva, sustancialidad vivencial que necesita de la conciencia para constituirse y desarrollarse.

Estamos hablando aquí del sujeto desvinculado propio de la modernidad. Este sujeto que, luego de un largo proceso de interiorización progresiva, se desvincula de la naturaleza, de los demás, de sus tradiciones, de sí mismo, de su cuerpo, a fin de adquirir el máximo de autonomía y control racional-instrumental sobre un mundo totalmente objetivado. *“La clave de esta figura es el hecho de obtener control a través de la desvinculación”* (Taylor, 2006, pág. 224).

Este sujeto desvinculado que ejerce un control instrumental sobre sí mismo y la naturaleza se transforma en uno de los paradigmas de la modernidad. Esta desvinculación moderna nos insta incluso a distanciarnos de nosotros mismos mediante la autoobjetivación.

Para Taylor la principal consecuencia negativa de esta forma de pensar y actuar desvinculadamente es que *“al disolver las comunidades tradicionales o excluir modos anteriores de vida con la naturaleza, menos instrumentales, ha destruido las matrices en que antes fructificaba el significado”* (Taylor, 2006, pág. 676)

Se produce distanciamiento de las fuentes naturales y tradicionales de significado, se escinde la razón del sentido y se disuelven las comunidades de compenetración personal. El individuo es retirado de una rica vida comunitaria *“y ahora en cambio ha entrado en una serie de asociaciones móviles, cambiantes, revocables, a menudo meramente destinadas para fines sumamente específicos”* (Taylor, 2006, pág. 678).

Precisamente para reaccionar contra estos impactos negativos de la subjetividad desvinculada, emerge la psicología comunitaria como una disciplina destinada a fortalecer y proteger las comunidades. Pero esta tarea la psicología comunitaria la realiza desde la perspectiva misma de la modernidad, sin cuestionar sus presupuestos esencialistas, careciendo de radicalidad para revertir esta situación.

El sustancialismo comunitario puede ser considerado como una de las herramientas políticas más eficaces de manipulación: se domina a las personas desde el *sentido* y las pertenencias.

SUSTANCIALISMO Y MANIPULACIÓN

Este clausura sustancialista es propia de la lógica política dominante en la administración de los Estados Nacionales; es así como se manipula a las personas en posición comunitaria y se las conduce colectivamente a empresas de dudosa calidad ética. La práctica comunitaria sustancialista es una herramienta potente de manipulación y explotación para los que acumulan el poder en la sociedad, para las clases dominantes que administran el Estado.

La comunidad nacional sustancialista concebida y administrada por los Estados como totalidad omnipresente y totipotente, y como principal estructura de sentido para los seres humanos se ha prestado en la historia para las empresas más horripilantes y desastrosas. Baste para ello pensar en los horrores de la conquista española que se construye sobre una noción de comunidad basada en la superioridad racial de los europeos sobre los pueblos originarios de América, dando lugar a uno de genocidios más atroces conocidos por la humanidad y que aún deja lacerantes secuelas en la existencia política y social de las naciones americanas.

A propósito del sustancialismo comunitario resulta interesante analizar la noción de ‘comunidad nacional chilena’ que ha sido elaborada principalmente por las clases dominantes y que constituye lo que podríamos denominar la fundamentación comunitaria del Estado Nacional chileno.

Esta noción de ‘chilenidad’ constituye para la clase que administra el Estado chileno la principal fuente simbólica desde la que elabora y justifica la política pública (tanto interna como externa), fundamenta la cohesión social e implementa sus estrategias comunicacionales.

Esta noción de comunidad nacional o de ‘chilenidad’ tiene muchos rasgos comunes –en su formato ontológico- con el concepto de comunidad que maneja la psicología comunitaria, de allí el interés por hacer una breve referencia a su estructura y funcionalidad basada en los autores chilenos Lautaro Nuñez (Nuñez, 2010) y Jocelyn Holt (Jocelyn_Holt, 2010) .

La ‘chilenidad’ es un artefacto comunitario clave en la construcción y mantención del Estado nacional. Según Nuñez y Jocelyn Holt esta propuesta comunitaria –surgida a fines del siglo XIX- tiene un carácter mitificante, autoritario, chovinista y racista, instalando una identidad nacional homogénea que excluye las culturas de las clases subalternas.

“Propuesta –esta, la “nacional”- ritual-ceremoniosa, mitificante, chovinista, racista, y ciertamente holística (piensa todo como un todo indistinguible total), y, por lo mismo, autoritaria, cuando no potencialmente totalitaria y quienes mejor la encarnarían serían sus “héroes” y “seres humanos de Estado” (una clerecía de Estado), vivos o muertos, inmortalizados en monumentos, nombres de calle, edificios, ciudades, efemérides o hitos “históricos” (Jocelyn_Holt, 2010).

Según esta visión, Chile tendría un alma propia, única, ahistórica, transindividual, fuente primera y última de sentido para los que habitamos esta larga y angosta faja de tierra, “...se trata de una propuesta pétrea, rígida, museológica o patrimonialista, una suerte de religión cívica o teología de Estado presidida por una suerte de “casta sacerdotal” y con un pueblo restante en calidad de feligresía, de votantes congregados para ese acto litúrgico que son los comicios, o de conscriptos para ir a la guerra” (Jocelyn_Holt, 2010, pág. 41).

En sus orígenes este artefacto comunitario naciente justificó una cruenta cruzada de limpieza étnica para ignorar o exterminar a los pueblos ‘inferiores’, o de ser posible, para incorporarlos sustancialmente a esta comunidad nacional mediante una brutal campaña de ‘chilenización’, proyectando una ‘raza chilena’ homogénea e intolerante a toda expresión de diversidad cultural.

“Las elites de la temprana República no encontraron nada mejor que extender el modelo homogéneo, estructurado en el centro del país, hacia sus extremos, con el fin de chilenizar aquellos espacios desérticos y patagónicos hasta atormentar a todos aquellos que querían mantener sus identidades anteriores al Estado nacional o que provenían de sus propios procesos históricos y culturales. Esta sobredimensión de la chilenidad, promovida por los intelectuales decimonónicos cercanos al culto de la razas superiores e impregnados del mismo modelo eurocentrista, dio inicio a una campaña de limpieza étnica para ignorar o exterminar directa o indirectamente, a las razas “inferiores”, hasta proponer una raza chilena superior y siempre triunfante, sustentada en un nacionalismo extremo” (Nuñez, 2010, pág. 100)

Esta definición comunitaria se consolida militarmente a sangre y fuego en la guerra del Pacífico dando lugar a un hipernacionalismo de gran vitalidad y eficacia.

Para José Bengoa fue la clase dominante la que forjó y consolidó esta identidad comunitaria en el campo, en el fundo. Así, durante siglos *“unos mandaron sin ninguna duda, y también sin piedad, y los otros obedecieron. Inquilinos, peones, allegados, torrentes, afuerinos, voluntarios, obligados, camperos, gente de a pie y gente de a caballo, todos debieron sacarse el sombrero con respeto, y decir ceremoniosamente, servilmente, sumisamente, terriblemente por siglos: ‘mande, patrón, qué desea su merced, se le ofrece algo misiá, para servirle...’”* (Bengoa, 2009, pág. 47)

La hacienda –edificada en torno a los valores de jerarquía, autoridad, orden, disciplina, estabilidad- junto con la iglesia, es la institución más antigua de Chile. Ahí nació la identidad, el ‘alma comunitaria’ de este país. *“La identidad rural autoritaria se saca a relucir como la identidad natural de los chilenos”* (Bengoa, 2009, pág. 50)

Y un claro indicador fáctico de la eficacia de esta construcción comunitaria, de la potencia totalizante y dadora de sentido de esta ‘alma nacional’ es *“que en un acto de extrañero travestismo, cada septiembre los ciudadanos que festejan a la Patria son invadidos de un repentino ataque de ruralidad extrema, sacando a relucir cuecas, guitarras, chichas de dudosa calidad...”* (Bengoa, 2009, pág. 13)

El fundo, la hacienda, siguen siendo para la clase política chilena el principal paradigma desde el que se piensa, organiza y administra tanto el Estado como la sociedad. La clase dominante ha construido las instituciones chilenas a imagen y semejanza del fundo, su sustancial comunidad perdida.

Este concepto de comunidad e identidad nacional sigue constituyendo una de las principales herramientas político-comunitarias de los gobiernos para asegurar una cohesión nacional de carácter homogeneizante. Tal como lo señala muy acertadamente Bourdieu, este proceso de concentración simbólica homogeneizante va de la mano con un proceso de desposeimiento de diversidad (Bourdieu, 2012, pág. 12): la diversidad cultural del país, especialmente la indígena y metiza, es aplastada, desfigurada, absorbida por la ‘chilenidad’.

El carácter sustancialista de esta definición de chilenidad –basada en los parámetros civilizatorios de la cultura europea- es evidente. Los chilenos formamos parte de un todo único, singular, suprasubjetivo y homogéneo al que pertenecemos sustancialmente. Desde esta totalidad comunitaria compacta construimos y alimentamos nuestras identidades individuales. Tenemos aquí *“un mecanismo totalizante de reducción de los muchos al uno”* (Esposito, 2009, pág. 30).

Del uno-individual al uno-colectivo. De este modo, tiene lugar una ruptura violenta de la alteridad radical: no hay mediación que interrumpa la fusión recíproca de las conciencias, el otro deviene parte del uno (Esposito, 2009, pág. 31).

La terrible ventaja política de este tipo de artefacto comunitario es que posibilita la manipulación simbólica de grandes cantidades de personas que conviven en alteridad próxima o distante con propósitos claros de control, dominación y sometimiento.

La gran novedad en el contexto actual de globalización es que este artefacto comunitario se renueva principalmente desde la ficción televisiva. En los últimos años en Chile el terremoto 27F de 2010, el mundial de fútbol, los 33 mineros de Atacama, la Copa América, entre otros eventos, han generado prósperos contextos para esta exacerbación televisiva de la chilenidad.

En torno a eventos catastróficos y futbolísticos de este tipo la televisión –guiada fundamentalmente por la lógica de la espectacularidad- ha puesto en escena frente a sus audiencias verdaderas misas públicas ofrecidas al culto de la chilenidad^{ix}. Y esto parece corresponder a las expectativas de las audiencias que estarían exigiendo a la televisión una programación para comprenderse en su íntima mismidad como perteneciendo a una única comunidad nacional homogénea y envolvente: la chilenidad.

La televisión entonces –y en general todos los medios y las TIC- deviene un importante dispositivo de poder desde el que se gestionan y administran las pertenencias y los sentidos psicológicos de comunidad para las personas en las sociedades globalizadas o en vías de globalización.

No es el caso de los movimientos sociales (estudiantiles, poblacionales, de los habitantes de regiones, etc.) que rompen con su diversidad cultural y apertura este concepto rígido de chilenidad. De hecho, para posicionarse como movimientos sociales de carácter instituyente tienen que situarse desde su inicio -crítica y sacrílegamente- fuera de este encuadre sustancialista y proponer una matriz comunitaria más inclusiva.

Si tuviéramos que representar esta noción de chilenidad en una especie de ‘foto de familia’ tendríamos que poner al centro y en intensa posición saliente los representantes del poder social-económico-político: ‘blancos’, ‘modernos’, ‘occidentales’, ‘globalizados’. Más abajo y más atrás, al pueblo mestizo ‘blanqueado’, haciendo todos los esfuerzos posibles e inimaginables por meterse en la foto. Arriba y bordeando la imagen tendríamos que poner los símbolos míticos de la chilenidad expresados sobre todo por banderas y escudos; y para completar el cuadro debemos incluir de todas maneras a dignos representantes de las fuerzas armadas y de orden, imprescindibles para que “el sentido psicológico de comunidad” adquiera cuerpo y el ordenamiento social no se desagregue perdiendo sustancia, cohesión y eficacia.

En un plano más concreto las ciudades chilenas -en especial Santiago- se ordenan y gestionan institucionalmente desde este paradigma de chilenidad propio de las clases dominantes. Lo paradójico es que este paradigma homogeneizante y hegemónico -que se esfuerza en permanencia por aplastar y dominar la diversidad comunitaria- da lugar en la práctica a un espacio urbano caótico, altamente conflictivo y de muy baja calidad para la inclusión sociocomunitaria de las personas. Lo resultante es una ciudad segregada, enrejada, conformada por comunidades yuxtapuestas, clausuradas intensivamente sobre sí mismas bajo el modo de la protección defensiva, y lo único que realmente tienen en común es la desconfianza recíproca, la inseguridad, el estigma de la diferencia, el temor y la fuerte presión institucional a homogeneizarse en la ‘chilenidad santiaguina’.

La manipulación ontológica es plantear que la comunidad sustancialista - que no es sino una modalidad de la comunidad de compenetración personal- es toda la comunidad; que el fenómeno comunitario humano hay que entenderlo radicalmente desde una totalidad ampliada y compacta que subsume en su interioridad subjetiva a todas las personas individuales. La operación consiste en extrapolar la comunidad sustancialista a todo el fenómeno comunitario, en ofrecer un marco rígido y homogeneizante de inclusión sociocomunitaria a las personas.

La psicología comunitaria debe evitar este camino sustancialista si no quiere -en su discurso y su quehacer- contraponerse a su propia misión de potenciar las posibilidades de las personas. La comunidad humana no puede seguir siendo pensada, ni legitimada, ni fundamentada ‘teóricamente’, ni menos empleada como instrumento de dominación de las personas, aun cuando a veces los fines pudieran parecernos muy loables.

A mi entender, algunas de las preguntas urgentes que tiene que plantearse la psicología comunitaria son las siguientes:

¿Desde dónde y cómo se gestionan y administran las pertenencias y los sentidos psicológicos de comunidad?

¿Qué poder tienen las personas sobre el proceso de construcción de sus pertenencias y sentidos psicológicos de comunidad, sobre sus procesos de inclusión sociocomunitaria?

¿En qué medida la construcción de los sentidos psicológicos de comunidad y las pertenencias en el contexto de globalización y debilitamiento de los Estados-Nación dependen de las personas?

¿En qué medida las TIC -con su poder y desde el poder que las controla- facilitan, manipulan, obstaculizan, la 'pertenificación' de las personas y sus procesos de personalización?

¿Las personas han perdido el control sobre estos procesos, han perdido autonomía?

¿Es la psicología comunitaria la disciplina que debe proveer los dispositivos tecnológicos para administrar las pertenencias y los sentidos psicológicos de comunidad contribuyendo así al sustento técnico de los dispositivos de dominación colectiva de las personas?

Desde estas reflexiones, estimo que la psicología comunitaria debe ofrecerse un nuevo punto de partida, revisar a fondo su forma de pensar la comunidad y posicionarla en las ciencias sociales como el espacio fundamental y condición de posibilidad de una inclusión sociocomunitaria abierta y transformadora.

-
- I. El construccionismo radical, al confundir epistemología y ontología en beneficio de la primera (la realidad se construye desde el saber y el conocer) también caería bajo esta crítica. Ver a propósito (Ferraris, 2012).
 - II. Este tema sería retomado en el siglo XX por Sartre y Heidegger quien escribiría “cuando llenamos la jarra, el líquido fluye en la jarra vacía...esta nada de la jarra es lo que la jarra es en cuanto recipiente” (Esposito, Comunidad, inmunidad y biopolítica, 2009, pág. 71)
 - III. Esta noción de la comunidad como vacío se podría poner en contrapunto con el ‘vacío del yo’ (su incandescencia) planteado por Michel Serres (Serres, 2003). De la ‘omnipotencia y totipotencia’ de ambas ‘tautologías vacías’ –el yo y la comunidad- puede surgir todo llenado posible.
 - IV. Zubiri denomina ‘comunión’ a la comunidad de compenetración personal. Dado que el concepto de comunión tiene fuertes connotaciones religiosas he optado por emplear más bien el término de ‘comunidad de compenetración personal’ acuñado por el mismo Zubiri.
 - V. Esto concuerda en cierta medida con la conceptualización que hace Bourdieu del ‘habitus’. Para este autor el habitus es “el sistema de disposiciones durables, son estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, en tanto que principio de generación y de estructuración de prácticas...” (Bourdieu, 1980, pág. 88). Funciona como una matriz para percibir, para actuar, para sentir y emocionarse, para posicionarse, para tomar decisiones, para hablar. El habitus es necesario considerarlo como un sistema aprendido, subjetivo pero no individual, de estructuras exteriores interiorizadas, de esquemas de percepción, de concepción y acción que son comunes a todos los miembros del mismo grupo o misma clase.
 - VI. La mentalidad no es un acto de pensamiento: es el modo de pensar (forma mentis) y “el modo de inteligir que tiene cada cual, precisamente afectado como modo por los demás” (Zubiri, 2007, pág. 263)
 - VII. Esto concuerda una vez más con lo postulado por Bourdieu para quién el habitus opera a un nivel automático, inconsciente, son estructuras sociales interiorizadas instaladas en los cuerpos de las personas, no en sus conciencias. Operan así como una segunda naturaleza; en el lenguaje de Bourdieu, es historia hecha naturaleza. El inconsciente no es otra cosa que el olvido de la historia que la historia misma ha producido al incorporar las estructuras objetivas que ella produce en estas casi naturalezas que son los habitus.
 - VIII. Podemos identificar aquí la aplicación de la teoría de la realidad de Zubiri (reísmo) al análisis de la socialidad humana. Desde esta visión reísta –que constituye una crítica al idealismo racionalista- la realidad es anterior al Yo, a la conciencia, a la subjetividad, al logos. Tal como lo expresa Hernández interpretando a Zubiri “No nos representamos nosotros la realidad (idealismo), sino que es ella la propia condición de posibilidad de cualquier representar, es ella la que nos inventa y nos constituye como sustantividad inteligente”. La realidad no es semántica, sino sintáctica. Lo radical no es la cosa-sentido, sino la cosa-realidad. Se resalta así la fundamentalidad de lo físico- material frente al sentido o lo meramente intencional (Hernández, 1995, págs. 26, 30, 92).
 - IX. ^{ix} de allí que autores como el sociólogo francés Albrecht Sonntag (de la l'ESSCA, école de management, Angers, Paris), sugieran desvincular el fútbol de las comunidades nacionales. Para este autor el mundial de fútbol es una instancia de socialización a la pertenencia nacional. Le otorga sobre todo a los jóvenes

una primera idea de la potencia emocional temible del vínculo nacional. El periodista de Le Monde Charles de Laubier sugiere a su vez eliminar de las copas del mundo las banderas, los himnos nacionales y los 'equipos nacionales', pues ello conduce a exacerbar las pasiones nacionalistas (comunitaristas), el racismo, el odio y la violencia comunitaria. Los deportes como las religiones ya no debieran ser asuntos de Estado.