

Pablo de Marinis
(coordinador)



Comunidad: estudios
de teoría sociológica

COMUNIDAD: ESTUDIOS DE TEORÍA SOCIOLÓGICA

prometeo
libros

Pablo de Marinis
(coordinador)

**Comunidad: estudios de
teoría sociológica**

prometeo
libros

Comunidad: estudios de teoría sociológica / Pablo de Marinis ...
[et.al.] ; coordinado por Pablo de Marinis. - 1a ed. - Buenos Aires
: Prometeo Libros, 2012.

416 p. ; 15x21 cm.

ISBN 978-987-574-577-3

1. Sociología. 2. Comunidad. I. de Marinis, Pablo II. de Marinis,
Pablo, coord.
CDD 301

Cuidado de la edición: Magali C. Álvarez Howlin

Corrección: Gervasio Espinosa

Armado: José Espinosa

© Ilustración de tapa: María Gil Aratújo.

© De esta edición, Prometeo Libros, 2012

Pringles 521 (C1183AEI), Buenos Aires, Argentina

Tel.: (54-11) 4862-6794 / Fax: (54-11) 4864-3297

editorial@treintadiez.com

www.prometeoeditorial.com

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Prohibida su reproducción total o parcial

Derechos reservados

ÍNDICE

Introducción: la comunidad en la teoría sociológica. *Pablo de Marinis*..... 9

Primera Parte

Comunidad, sociedad y Estado en los escritos tempranos de Karl

Marx. *Daniel Alvaro* 31

Comunidad, autoridad y orden social en Max Weber y Émile

Durkheim. *Evangelina Geicsnek* 67

Segunda parte

Lazo social y metrópolis. La comunidad en los orígenes de la sociología

urbana: Georg Simmel y Robert E. Park. *Emiliano Torterola* 109

Una “Comunidad de comunidades”: tras las huellas de una tradición

liberal y democrática de pensamiento acerca de la comunidad en las

obras de John Dewey y los sociólogos de la Escuela de Chicago.

Victoria Haidar 141

La “comunidad” de Chicago. Cuestión social, cuestión urbana y

cambio social: una sociología de lo comunitario. *Ana Lucía Grondona* 189

Tercera parte

La comunidad societal de Talcott Parsons, entre la pretensión científica

y el compromiso normativista. *Pablo de Marinis*..... 231

La comunidad societal en la obra de Talcott Parsons: tensiones entre la

inclusión y la exclusión. *Diego Sadrinas*..... 265

Comunidad societal y cambio social: tensiones evolucionistas en la obra

de Parsons. *Natalio Pagés y Nicolás Rubí*..... 307

Cuarta parte

La comunidad de la diferencia. Reverberaciones de la sociología de la comunidad en Niklas Luhmann. <i>Mariano G. Sasín</i>	337
Representar la comunidad: la teoría sociológica clásica y la perspectiva de Niklas Luhmann en la intersección de dos problemas fundantes. <i>Alejandro Bialakowsky</i>	369
Sobre los autores	417

Introducción: la comunidad en la teoría sociológica

Pablo de Marinis

Sobre la comunidad, la teoría sociológica, los gigantes y los enanos

Todos los trabajos que componen este libro se proponen abordar grandes preguntas, se confrontan con enormes problemas, siendo el de la comunidad el primero (y uno de los más complicados) de ellos. Quienes los hemos escrito nos jugamos a veces por (o jugamos a) ensayar respuestas y soluciones más o menos osadas y ambiciosas. Aunque también lo intentamos bajo la forma más prudente y modesta, a menudo tediosa, de la reconstrucción conceptual de lo que algunos pensadores afirmaron sobre esas mismas preguntas y sobre esos mismos problemas. En ese sentido, aquí tendrá plena vigencia, una vez más, lo que se encierra en aquella famosa metáfora que afirma que “somos como enanos a hombros de gigantes”. Allí se transmite la simplificadora idea de que hoy podemos ver y comprender ciertas estructuras y procesos porque antes de nosotros ha habido quienes nos han abierto el camino para que ello nos resulte posible.¹

¹ La idea es simplificadora no sólo porque deja sin respuesta, sino porque directamente no se plantea preguntas tan importantes como “qué es leer”, “qué se hace y cómo con aquello que se lee”, y “qué son las tradiciones intelectuales y/o disciplinarias en las que uno se inscribe para leer”. Pero de todos modos, como luego se comprenderá mejor, resulta útil referirla en esta introducción. Por demás, en un libro evidentemente

Así, este libro está decidida y voluntariamente instalado en una larga y prolífica estela, la de la teoría social/sociológica. Y con sólo decir esto se abre, en sí, otro complejo campo de problemas, además del que ya hemos apuntado en relación a la comunidad. Vamos a examinarlos brevemente ahora. Los diversos artículos, luego, habrán de proseguir esta faena, cada uno a su manera, pero siempre con mayor intensidad y profundidad conceptual de lo que aquí, apenas, se podrá anticipar.

En efecto, por un lado, este libro arrastra y replantea una serie de preguntas fundamentales acerca de la comunidad que, como se sabe, no son ciertamente nuevas para los cultores de las ciencias sociales y humanas, y tampoco lo son para los soñadores de mundos (im)posibles ni para los diseñadores y ejecutores de políticas: ¿qué es la comunidad?; ¿en qué historicidad se inscribe y hasta dónde —y hasta cuándo— ella puede remontarse?; ¿cuáles son los perfiles actuales de unas formas de convivencia, de ser/estar con otros, de unas modalidades de lazo/vínculo/relación entre sujetos/individuos/personas?; ¿y cuáles son sus potencialidades futuras?; ¿qué trae consigo esa referencia a “otros”?; ¿apunta apenas a otros que están “uno al lado del otro”?; ¿o a otros que ponen en juego “algo más” en los puntos de contacto entre ese uno y esos otros?; ¿de qué elementos podría estar constituido ese “algo más”?; ¿cuáles son los atributos de eso llamado “comunidad” en lo que hace a la temperatura de los lazos en ella presentes, su alcance o arraigo territorial, sus referencias temporales, sus probables destinos?; ¿existe una suerte de perenne “problematización de la comunidad” en cuyo marco se lanzan siempre los mismos interrogantes que, a su vez, son respondidos en diferentes claves según las respectivas encrucijadas históricas en las que ello suceda?; ¿debe estar siempre presente algo del orden de “lo comunitario” cada vez que se ensayan tecno-

académico como éste, se impondría colocar al menos una cita bibliográfica donde se establezca la paternidad-maternidad de la frase acerca de los enanos y los gigantes. Pero eso no resultaría sencillo de realizar, puesto que serían necesarias muchas referencias. En efecto, la metáfora fue atribuida a un filósofo neoplatónico del siglo XII, Bernardus Carnotensis, y de allí en más seguiría un largo y curioso derrotero, en el que se incluye al filósofo John de Salisbury, al polifacético Isaac Newton, al sociólogo Robert Merton, al escritor y semiólogo Umberto Eco, a la máquina de búsqueda en la web Google Scholar y a la banda británica Oasis, entre muchos otros.

lógicos experimentos cohesionadores o rehabilitadores de un lazo social al que se juzga como inexorablemente debilitado, corroído, devaluado, fragmentado, refrigerado?; si bien variados dispositivos del orden de “lo comunitario” son utilizados con suma frecuencia, y aunque no son pocas las veces en las que fallan en el cumplimiento de los fines —ordenadores, o reconstituyentes de un todo social desgarrado— para los que se los ha convocado, ¿por qué se insiste una y otra vez en apelar a ellos?; ¿cómo se relaciona “comunidad” con otros venerables conceptos que las ciencias sociales y humanas han acuñado desde sus tiempos fundacionales, tales como “sociedad”, “orden”, “autoridad”, “libertad”, “Estado”, “cambio”, “cultura”, “modernidad”, “capitalismo”, “liberalismo”, “sentido”, “representaciones”, “evolución”, “diferencia”, “inclusión”, “exclusión”?

Podrán los lectores y lectoras de este libro sentirse abrumados por semejante catarata de interrogantes, de tan diferente nivel y con tan importantes implicancias teóricas y, además, prácticas.³ Y esa sensación estaría sin duda justificada. Pero les advertimos que aún no hemos terminado: más arriba habíamos anticipado que nos preocupa un segundo campo de problemas añadido al de la comunidad, y es precisamente el que tiene que ver con las diferentes maneras que históricamente ha habido (y sigue habiendo) de reflexionar acerca de ella. Debería haberse notado que en el segundo párrafo de esta introducción habíamos colocado una barra entre los adjetivos “social” y “sociológica”, ambas a su vez junto al sustantivo “teoría”. Esto lo hicimos precisamente al referirnos a los clásicos “gigantes” sobre los que nosotros, autoconscientemente culpables “enanos” del presente, nos vamos a encaramar.

En este sentido, sabemos que a la hora de definir el propio trabajo no es menor la diferencia entre una cosa y la otra, esto es, entre teoría

² La lista de conceptos que se podrían consignar aquí no es infinita, aunque sí potencialmente enorme. Pero no viene al caso ahora seguir extendiéndola.

³ A diferencia de otros conceptos, preponderantemente enclaustrados en el universo discursivo de los académicos y por ello con bajas probabilidades de reverberar por fuera de él (por ejemplo, “cismogénesis”, “autopoiesis”, “organismo conductual”), la comunidad ha sido siempre un concepto cargado de significaciones prácticas, y ha dado lugar a los más variados formatos de la acción política y, más en general, de cualquier práctica social. Volveremos a ello más abajo.

social y teoría sociológica. Para aclarar estas distinciones, en las clases que dicto en la universidad me resulta de suma utilidad remitirme al siempre pedagógico Anthony Giddens, quien en un reportaje describió de manera muy sencilla la relación existente entre la “teoría social” y las “ciencias sociales particulares” (sociología, antropología, ciencia política, economía, etc.) como si fuera análoga a la que existe entre un banco y sus clientes (1995: 52). En efecto, estas ciencias-clientes se sirven del amplio, general y abstracto banco-reservorio de conocimientos que constituye la teoría social, a la vez que aportan a él/ella.⁴

La caracterización del propio trabajo en términos de teoría social o de teoría sociológica puede obedecer a varios factores, todos de peso: las peculiaridades de los contextos culturales en los que se trabaje,⁵ la seriedad con la que se tomen las fronteras disciplinarias heredadas del pasado,⁶ la fortaleza o debilidad que tengan los ámbitos institucionales o la estructura corporativa de las universidades, facultades y departamentos donde esas teorías se leen y enseñan, entre otras muchas razones que pudieran invocarse. En lo personal, por mi formación, intereses y ámbitos de interlocución, así como por otras razones menos directamente reconocibles o de las que quizás sea menos consciente, me siento más cómodo inscribiendo mi trabajo dentro de la (comparativamente más acotada) “teoría sociológica” que dentro de la (vasta y heterogénea) “teoría social”.

⁴“La teoría social tiende hacia algo así como una ontología social general”, insiste Giddens (1995, 52) para que no nos queden dudas acerca del sentido de esta empresa. Véase también Giddens (1998, en especial el capítulo 6; se trata justamente de un libro que el propio autor consideró como la versión más acabada de su *social theory*). También Bertolt Brecht habló de la relación entre bancos y clientes, aunque en términos muy diferentes que no tiene sentido recordar ahora.

⁵ Esquemáticamente: no es similar la relevancia intelectual, académica e institucional que ha tenido la sociología en Francia, Alemania o EE. UU., lugares donde ha alcanzado gran desarrollo, que la que ha tenido en Gran Bretaña, donde ha quedado mayormente a la sombra de la antropología, por ejemplo.

⁶ Aproximadamente en las últimas tres o cuatro décadas, las fronteras disciplinarias trazadas entre finales del siglo XIX y comienzos del XX han sufrido un considerable desplazamiento y redefinición, y en ello una serie de “giros” (postmoderno, lingüístico, etc.) han tenido un papel importante.

Si bien también aquélla configura un campo extremadamente variado,⁷ la concibo como un emprendimiento intelectual distintivo por el tipo de preguntas que se plantea y por las formas a través de las que lo hace. En contraste, me represento el espacio de saberes de la teoría social como mucho más vago, general e impreciso que la primera.

Pero no abundaré demasiado ahora acerca de estas razones, porque sé que ellas no necesariamente podrían comprometer del mismo modo a todos los autores y autoras de los artículos que componen este libro. Lo que seguramente sí nos convoca a todos es la imagen o la percepción de que la sociología, como ciencia social, no es hoy, ni tampoco lo ha sido en momentos fundacionales de la disciplina, la hermana menor de la filosofía o de la historia, dicho “menor” no sólo en el obvio sentido de “más joven”, sino también de “inferior”.

Desde luego, al decir esto, no se pretende negar que ni siquiera el sociólogo más *selbstbewußt* de los clásicos de la sociología (Durkheim), así como tampoco el más heterodoxo de todos ellos (Simmel), dejaron de posicionarse como enanos ante el gigante Kant. Y lo propio hicieron Marx con Hegel, Tönnies con Hobbes, Weber con Nietzsche, o los miembros de la Escuela de Chicago de Sociología con William James o John Dewey, por sólo mencionar los primeros ejemplos que nos vienen a la mente de filiaciones, “préstamos” y “deudas” entre sociología y filosofía.⁸ Considerando ahora otra antigua y venerable *Geisteswissenschaft*, también

⁷Tan heterogéneo que puede albergar a sociólogos de tan variada estirpe como Luhmann y Bauman, o como Parsons y Maffesoli.

⁸ Como se ve, la metáfora bancaria sigue en pie, aunque ahora a cuento de otra cosa. Cabe también decir, de paso, que autores más recientes que los ya mencionados, y que serán discutidos en detalle en algunos capítulos de este libro, como Parsons y Luhmann, supieron asimismo abreviar en fuentes indudablemente filosóficas. Münch (1981), por ejemplo, ha detectado la presencia de un fuerte núcleo kantiano en la sociología parsoniana. Y Knudsen (2006), más recientemente, ha hecho lo propio para el caso de Luhmann, observando las influencias fenomenológicas de cuño husserliano que ha recibido. Desde luego, esto no impidió que Luhmann criticara al filósofo, tal como lo hizo prácticamente con todos los autores, inclusive con Parsons, quien lo había introducido al funcionalismo en el tiempo que el alemán pasó en Harvard. Acerca de la relación de Luhmann con la fenomenología (no sólo con la de cuño husserliano) véanse también los trabajos contenidos en Brejidak, Esterbauer, Rinofner-Kreidl y Sepp (eds.) (2006).

podría observarse una estrecha relación “parasitaria” o “clientelar” entre la sociología y la historia. Indicando solamente el caso más ilustre, podríamos preguntarnos si no ha sido “nuestro” clásico, Max Weber, preponderantemente y casi toda su vida, otra cosa que un historiador.

Pero también es cierto que todos aquellos clásicos, cada uno a su manera, pretendieron inaugurar en su momento una discursividad original, orientada a proponer una comprensión peculiar y distintiva (esto es, con pretensiones científicas, al menos las que estaban vigentes en su tiempo) de los asuntos sociales y humanos. Y en todo ello, sus elaboraciones acerca de la comunidad ocuparon un lugar destacado, lo cual de nuevo nos permite volver al centro de las preocupaciones prioritarias de este libro y del equipo de investigación que asumió la tarea de llevarlo a cabo.

Por fortuna (porque precisamente eso ha alimentado con muchos estímulos a nuestro trabajo durante los últimos años), los sociólogos clásicos no se han limitado a lanzar afirmaciones unilaterales o unidimensionales acerca de la comunidad. Incluso en un mismo autor, y en una misma obra del mismo autor, es posible detectar sentidos o registros diferentes, a menudo contrapuestos, superpuestos, entremezclados, algo de lo que a veces ni siquiera ellos mismos tenían plena conciencia. En cada uno de estos registros, la sociología se articula o se da la mano de manera diversa y siempre compleja con otras formas de la práctica teórica, política y social. Además, ellos plantean referencias temporales sensiblemente diferentes en cada caso, en términos de la comunidad que fue o hemos dejado de ser, de la que es y sigue siendo, y de la que será o, quizás, deba ser. Sobre todo esto han hablado en su momento los propios autores, y a ellos volverán los diferentes artículos de este libro, de manera más o menos explícita, de modo que no se dirá ahora mucho más que lo que ya se ha dicho.

Pero vale la pena anticipar aquí algunos de estos registros de la comunidad, aunque sólo sea de manera telegráfica. Con ello, se asume el riesgo de que, presentados de este modo, quizás terminen pareciéndose a aquella “cierta enciclopedia china” que imaginó Borges y que fascinó a Foucault. De tal forma, debemos advertir que el siguiente inventario estará muy lejos de parecerse a un sistema de categorías exhaustivas (en el que

nada puede quedar por fuera del sistema) y mutuamente excluyentes (en el que si un fenómeno cae dentro la categoría A, no podría ser al mismo tiempo incluido dentro de la categoría B o C o D), tal como nos habían enseñado que debían hacerse estas cosas, hace más o menos años según los casos, en las primeras clases de epistemología de las ciencias sociales que debimos cursar en la Facultad.⁹

1. Comunidad como antecedente histórico de la sociedad moderna, comunidad como lo que hemos dejado de ser (sociología como discurso explicativo de la emergencia de la modernidad).
2. Comunidad como tipo ideal de relaciones sociales, empíricamente constatable en la actualidad, y dotada de ciertos rasgos o atributos que la harían diferente de otros tipos ideales que suponen su contraste, siendo “sociedad” el más importante de ellos (sociología como ciencia de las relaciones sociales por excelencia).
3. Comunidad como escenario utópico de un futuro venturoso, en cual habrían de superarse los males y patologías a los que el presente está irremediabilmente condenado (sociología como agente impulsor de prácticas políticas).
4. Comunidad como artefacto tecnológico orientado a la reconstitución de los lazos desgarrados de la solidaridad social (sociología como “Consejera del Príncipe” o como ingeniería social).
5. Comunidad como núcleo o sustrato de la vida en común, o como “grado cero de la socialidad” (sociología como filosofía, o en todo caso como su hija dilecta).

Esperamos que este breve catálogo de registros sociológicos acerca de la comunidad resulte provisoriamente suficiente para afirmar una vez más que, al menos para los clásicos de la sociología, la “comunidad” ha sido sin duda una palabra clave.¹⁰

⁹ Este comprimido catálogo de registros de la comunidad es uno de los resultados más importantes a los que ha llegado el equipo de investigación que llevó a cabo este libro. Orientó las diferentes lecturas que fuimos realizando, y a la vez fue modificado al vaivén de ellas.

¹⁰ La investigación acerca de si la comunidad sigue siendo una palabra clave también para autores más recientes o contemporáneos constituye una preocupación actual de investigación de este equipo. Por lo pronto, en la tercera parte de este libro habrá

Pero también lo ha sido (y lo es) para los actores legos. Y sobre ellos algo más, aunque sea también brevemente, debería mencionarse, puesto que estos actores tienen una gran responsabilidad en lo que hace a una suerte de explosión de “motivos comunitarios” que estaría actualmente en curso, y que constituye prácticamente una nota distintiva de nuestra época. Esto nos lleva, deliberadamente, a un contexto epocal específico, en y desde el cual escribimos, y que es el periodo que se abre en las últimas décadas del siglo XX y que en cierto modo llega hasta hoy. Así, de forma paralela a esta suerte de reactivación de “lo comunitario” parece generalizarse la percepción de que “la sociedad”,¹¹ como agregado de individuos y grupos envueltos en una red de relaciones de interdependencia y solidaridad social, pierde peso, autoevidencia, entidad.

Esto no sólo ha tenido impacto en los tonos y estilos que asume la discursividad de las ciencias sociales y humanas a la hora de acuñar conceptos para describir “lo que existe”, sino que también ha alterado en gran medida el formato de las intervenciones de todo tipo de autoridades, también de las estatales. Al vaivén de unas nuevas racionalidades de cuño neoliberal,¹² los Estados renuncian crecientemente a convertir en el correlato de sus apuestas a una ciudadanía y a un espacio “social-nacional”, tal como había sido el caso durante la vigencia de las racionalidades precedentes, de corte keynesiano, desarrollista, nacional-populista o neocorporativista.¹³ En su lugar, los Estados tienden más bien a construir unos “espacios comunitarios” como interlocutores de sus prestaciones, sus exigencias, y

artículos que se ocuparán del concepto en la obra de Parsons (de Marinis, Sadrinas, Pagés/Rubí) y en la cuarta parte se hará lo propio en la obra luhmanniana (Sasín y Bialakowsky). Detalles acerca del contenido de éstos y de los demás artículos de este libro se darán más abajo, en este mismo capítulo introductorio.

¹¹ Ese gran invento de la sociología, aunque no de toda ella ni exclusivamente de ella, sino en especial de aquellas formulaciones teórico-sociológicas de claras filiaciones durkheimiano-parsonianas.

¹² Frugales, puntuales y focalizadas para lo que atañe a las formas a través de las que ellas gestionan el orden interior, y de orientación global o transnacional en lo que se refiere a sus interacciones fronteras afuera.

¹³ Se consignan todas estas denominaciones para poder abarcar diferentes experiencias históricas (incluidas las de nuestra región) en las cuales se ha verificado tal centralidad de la intervención estatal.

sus apelaciones. Pero esto no es todo: ya no sólo “desde arriba”, desde las iniciativas estatales, como veníamos mencionando, sino también “desde abajo”, el “formato comunitario” ocupa un lugar privilegiado entre los recursos de identidad y de territorialización de las demandas políticas de los más variados agrupamientos sociales.¹⁴

Resumiendo lo dicho hasta ahora, podría hablarse entonces de una suerte de explosión de “motivos comunitarios” actualmente en curso, y que forman parte, de manera crecientemente evidente, tanto de los discursos de las ciencias sociales y humanas como de los de los políticos y gestores de los asuntos del Estado, así como también de los más variados movimientos políticos y sociales.¹⁵

Hasta aquí, se han apuntado apenas unas pocas cuestiones, aunque todas de enorme densidad: el “problema de la comunidad”, las aproximaciones de la teoría social/sociológica acerca de ella (tanto las clásicas como las contemporáneas) y el contexto epocal desde donde (sin ánimo de abusar de luhmannismo) observamos esas observaciones, en el cual comunidad no sólo es un objetopreciado de la reflexión de las ciencias sociales y humanas, sino también un formato y un territorio de intervenciones estatales, y un ámbito privilegiado de construcción de sentido e identidad.

¹⁴ No se pretende aquí agotar todas las experiencias posibles en este contexto de tal proliferación de “comunitarizaciones”, pero cabe aclarar al paso que las que se gestan “desde abajo” pueden resultar tanto “resistentes” como “funcionales” a las instrumentalizaciones y manipulaciones de la comunidad que se suelen realizar “desde arriba”.

¹⁵ Una inspiración para todas estas reflexiones ha sido sin duda el trabajo de algunos autores que, en la senda abierta por el Foucault de los últimos años de la década de 1970, han conformado lo que en el campo cultural anglosajón se ha dado en llamar *governmentality studies*. Como buenos exponentes de esta perspectiva puede consultarse Rose (1999) y Dean (1999). Una apropiación en cierto modo crítica de esos *studies* (aunque todavía mucho más *sympathetic* que lo que sería después o incluso hoy) puede encontrarse en de Marinis (1999). Un primer ensayo de articulación de esa mirada “anglofoucaultiana” con la problematización sociológica de la comunidad puede verse en de Marinis (2005), donde se avanzan algunas reflexiones acerca de ese complejo interjuego que se da entre los recursos comunitarios que se descargan “desde arriba” y los que se articulan “desde abajo”. Dos autoras de este libro (Haidar y Grondona) así como un integrante del equipo que no participa en él (Alejandro Hener) han incorporado los *governmentality studies* entre las más importantes referencias teóricas de sus respectivas tesis doctorales.

Dado que estos problemas revisten todos gran complejidad y relevancia, hemos decidido dedicarnos de lleno a ellos, ya desde hace algunos años, avanzando en pasos sucesivos y necesariamente encadenados unos con otros. El siguiente apartado de este capítulo introductorio resumirá la tarea previamente realizada, y explicará cómo ella se articula con la que este libro se propone.

Sobre el equipo responsable de este libro

Los trabajos que componen este libro han sido redactados por integrantes de un equipo de investigación que se encuentra bajo mi dirección y que tiene sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Excepto en un caso, donde se trata de un artículo en coautoría entre dos personas, los demás llevan firmas individuales. Sin embargo, todos participan por igual de la trama de un trabajo verdaderamente colectivo, con toda la dimensión intertextual que ello implica, que más abajo en esta introducción intentaré explicitar en general y que luego los propios artículos mostrarán con mayor detalle.

El equipo tiene una existencia permanente y estable desde finales del año 2006, cuando tuve la (por entonces no lo sabía, pero ahora lo puedo afirmar) acertada ocurrencia de hacer confluír en un nuevo espacio de trabajo colectivo a un conjunto de personas con las que venía manteniendo, bilateralmente, fructíferas relaciones académicas, ya sea como profesor de sus cursos o como director o co-director de sus becas y/o tesis de posgrado. La mayoría de los autores y las autoras de los artículos de este libro integran este grupo desde su misma fundación. Otros, precisamente los más jóvenes, se han incorporado algún tiempo después.

La tarea del grupo ha girado siempre en torno a los mismos temas y problemas, no por pereza o por falta de inquietudes, sino porque los consideramos verdaderamente inagotables: el concepto (mejor dicho, como se ha indicado más arriba, los variados conceptos) de la comunidad presentes en teorías sociológicas clásicas y contemporáneas. Así, porque en estas cosas siempre conviene empezar por el principio, han sido algunos autores clásicos quienes primero han debido pasar por nuestra mesa

de disección. Algunos, siempre incidentalmente mencionados pero muy poco analizados de manera sistemática (Ferdinand Tönnies);¹⁶ otros, indiscutibles consagrados integrantes del panteón principal de los “padres fundadores” de la sociología (Emile Durkheim, Max Weber, Karl Marx); otros, tan reconocidos e importantes pero comparativamente algo menos estudiados que los “consagrados”, al menos en nuestro medio académico argentino y latinoamericano (Georg Simmel y varios autores de la *Chicago School of Sociology*, como William I. Thomas y Robert E. Park).

Luego de habernos ocupado de todos ellos, nuestro recorrido de lecturas y análisis prosiguió con Talcott Parsons, quien sin duda fue el teórico más importante de la sociología del siglo XX, pese a que hoy su obra sólo interesa a un puñado de excéntricos (entre los que nos agrada ser incluidos, al menos a algunos de nosotros). Y a continuación avanzamos en la discusión de la obra de tres autores que, en formas fuertemente críticas, no dejaron también de reconocer la importancia del legado parsoniano, al tiempo que elaboraron (sobre todo durante la década de 1980) potentes teorías sociológicas, sostenidas por elevadas pretensiones de sistematización: Jürgen Habermas, Niklas Luhmann y Anthony Giddens.

Pero dado que sabemos que la teoría sociológica no siempre (o no solamente) tiene ni ha tenido ese formato, ese estilo y esas ambiciones propias de la (alguna vez dominante en aquellos ya lejanos tiempos parsonianos, pero luego caída en profunda desgracia) “*Grand Theory*”, también nos hemos ocupado de otro tipo de autores. Estos últimos, más que elaborar sofisticados aparatos teóricos, entienden la teoría sociológica/social eminentemente como un ensayo crítico de la cultura contemporánea. Por eso, también hemos creído necesario considerar la obra de autores inscriptos en esa línea, tales como Zygmunt Bauman, Michel Maffesoli, Richard Sennett y Scott Lash, en los que volvimos a encontrar un rico pensamiento sociológico acerca de la comunidad,

¹⁶ La reciente tesis doctoral de Daniel Alvaro (2011) es la primera que conozco en nuestro medio académico que, entre otros méritos, se introduce en una profunda discusión de la obra tönnesiana.

incluso con un énfasis mayor o de manera mucho más explícita que en los “grandes teóricos” de los años ochenta.¹⁷

Entre tanto, al calor de todas estas discusiones tan interesantes (al menos lo son para nosotros), aquel colectivo fundado en 2006 ha adquirido ya dimensiones y características de lo que en la jerga de los organismos que evalúan si merecemos (o no) financiamiento para nuestro trabajo se llama “grupo consolidado”. *Grosso modo*, “grupo consolidado” quiere decir en nuestro caso un equipo que a través del tiempo ha sostenido de manera sistemática el abordaje de todos los temas, problemas y autores mencionados en los párrafos anteriores, llevando a cabo proyectos de investigación, organizando eventos y presentando trabajos en ellos, publicando resultados y (para volver a usar esa misma jerga) formando “recursos humanos” en su seno.

Así, este equipo ha ejecutado diversos proyectos de investigación en los últimos años, con objetivos relacionados e hipótesis compartidas, todos acreditados y/o financiados por entidades y organismos públicos. Cuatro de ellos ya concluyeron: un proyecto inscripto en el Programa de Reconocimiento Institucional de Investigaciones No Acreditadas de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA (el único no financiado de todos los que se mencionarán aquí, vigente durante 2007), dos proyectos UBACyT (2008-10; 2010-12), y un PICT de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (ANPCyT, 2009-12). Por otro lado, debe mencionarse otro proyecto, actualmente en curso y vigente hasta 2013 (un PIP de CONICET).¹⁸ Otro PICT de la ANPCyT fue presentado el año pasado, ya fue evaluado y fue recientemente aprobado, y deberá

¹⁷ Sin ánimo de aburrir a los lectores y las lectoras con una descripción detallista de nuestro programa de investigación de los últimos años y de los próximos meses, sólo nos restaría mencionar que – saliendo en cierto modo del marco de teoría eminentemente sociológica en el cual podrían inscribirse todos los autores mencionados hasta ahora – también vamos a ocuparnos en lo inmediato de los ya mencionados *governmentality studies*, de las teorías del “capital social” (en las que se incluyen autores como Coleman, Lin, Putnam, etc.) y de la filosofía social de Axel Honneth, perspectivas teóricas en las que también tienen lugar importantes reflexiones acerca de la comunidad.

¹⁸ Corresponde aquí mencionar que la presente publicación se ha financiado totalmente con esos fondos.

iniciarse en el transcurso de este año, lo cual asegura la continuidad del financiamiento del equipo, por lo menos, hasta el año 2015. Finalmente, otro proyecto fue también presentado el pasado año (un 3° UBACyT), y estamos todavía a la espera de los resultados de su evaluación.

Estos últimos dos proyectos, que habrán de llevarse a cabo en el periodo 2012-2015, se articulan fuertemente con los desarrollados hasta el momento, en tanto siguen inscritos en el mismo horizonte problemático (la comunidad) y en la misma perspectiva disciplinaria (la teoría sociológica). Pero se abren a nuevos temas, dado que ya no tendrán por objeto el análisis conceptual de la obra de autores mayormente europeos y estadounidenses, como ha sido el caso hasta ahora, sino la rica y variada producción intelectual latinoamericana desde la década de 1940 hasta el presente.¹⁹ Otro de los objetivos de estos nuevos proyectos tendrá relación con una suerte de ejercicio de “autoesclarecimiento” de carácter metodológico-epistemológico, a través del relevamiento y comparación de los aportes realizados por diversas orientaciones que no son solamente de raigambre sociológica (metateoría, historia conceptual, historia intelectual, entre otras), a los fines de ver si en ellas encontramos nuevas inspiraciones y sugerencias para el trabajo teórico-conceptual que venimos llevando a cabo.

Además de la ya mencionada ejecución de proyectos, el equipo ha asumido también, como una tarea importante, la presentación de trabajos en diferentes eventos nacionales e internacionales. Además de diferentes jornadas, seminarios y conferencias más pequeñas, entre los más conocidos y masivos de estos eventos pueden mencionarse las Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata en 2008 y 2010; las Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires en 2009 y 2011; los Congresos de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS) en 2009 en Buenos Aires y en 2011 en Recife, Brasil; los Fórum de la International Sociological Association (ISA) de 2008 en Barcelona, y de 2012 en Buenos

¹⁹ Cabe admitir que son muchos los autores y grupos que en el país y en la región se ocupan del pensamiento social latinoamericano. Pero el énfasis que, dentro de él, se pondrá en las producciones académicas sociológicas, y en los variados conceptos de comunidad que ellas han elaborado, seguirá siendo nuestra marca distintiva.

Aires; el World Congress of Sociology de la ISA de 2010 en Gotemburgo; los congresos de la Latin American Studies Association (LASA) de 2007 en Montreal y de 2009 en Río de Janeiro. En casi todos estos ámbitos, además de presentar ponencias, el equipo ha actuado como organizador de mesas o grupos de trabajo, tanto en torno a la teoría sociológica, en un sentido amplio, como en cuestiones más específicas relacionadas con lo que es (ya debería haberse notado) nuestro objeto máspreciado: la comunidad.

Mediante la realización de este conjunto variado de actividades hemos apuntado a diversas metas a la vez. Por un lado, a algo bastante obvio y poco original, y que es justamente lo que hace la inmensa mayoría de nuestros colegas en este gremio: dar a conocer sus producciones y someterlas a discusión con otros miembros del campo. Por otro lado (y esto ya es más peculiar de nuestro grupo), aspiramos a contribuir a que la teoría sociológica pueda conformar un subcampo académico con peso propio dentro de la sociología, al menos de la que se hace en Argentina y en la región, el cual hasta ahora no ha alcanzado (y quizás nunca haya tenido) un lugar y un nivel de institucionalización similar al que tienen algunas “sociologías especiales” de orientación más empírica, como la sociología del delito, los estudios socio-laborales o la sociología de los movimientos sociales, o incluso nuestros “vecinos” que trabajan acerca de la historia de la sociología, por sólo mencionar algunos ejemplos.

En tercer lugar, y en estrecha relación con lo mencionado en los dos párrafos anteriores (proyectos y eventos científicos), se encuentra el rubro publicaciones. Más allá de los numerosos artículos y capítulos de libros que cada uno de los miembros del equipo ha llevado a cabo individualmente, hemos procurado también realizar publicaciones como grupo. Un primer ejemplo de ello lo constituye un número monográfico sobre la comunidad en la teoría sociológica clásica y contemporánea que apareció en marzo de 2010 en la revista *Papeles del CEIC*, del Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva de la Universidad del País Vasco. Allí aparecieron siete artículos cuyos autores y autoras vuelven todos a contribuir en el libro que ahora presentamos. Las primeras versiones de estos trabajos habían sido ponencias leídas en una de las mesas menciona-

das más arriba, en las Jornadas de Sociología de la UNLP de 2008. Este mismo esquema vuelve a replicarse en el presente libro, que consiste en un grupo de ponencias fuertemente articuladas entre sí, presentadas en su mayoría en las Jornadas de Sociología de la UNLP de 2010, y que posteriormente fueron reconvertidas a artículos. La diferencia es que esta vez no se alojan en una revista, sino que asumen el formato de libro, nuestro primer libro como equipo.

El último punto que queremos mencionar se relaciona con lo que en los formularios de presentación de los proyectos se denomina “formación de recursos humanos”. Desde la fundación del grupo, prácticamente la totalidad de los autores de los artículos de este libro han concluido o han iniciado (o están por hacerlo) estudios de posgrado, de maestría y/o doctorado. No todas, pero varias de esas tesis o proyectos de tesis se relacionan fuertemente con los temas de los proyectos concluidos o en curso, y han tenido en el grupo su espacio de discusión y desarrollo, o directamente han “brotado” de él. Varios de ellos han recibido o disponen actualmente de becas de posgrado o postdoctorales (financiadas por CONICET, ANPCyT y UBA).²⁰ A esto se le suma mi propia condición de Investigador Independiente de la Carrera del Investigador de CONICET. Dado que todas estas cuestiones hacen a las condiciones materiales en las que se ha producido este libro, no debía faltar una referencia al respecto en su introducción.

Finalmente, y también en relación a estas condiciones materiales, cabe realizar un breve comentario sobre la sede institucional de mi propio trabajo como investigador de CONICET, de todos estos proyectos, de la mayoría de estas becas y de nuestras reuniones semanales de lectura y discusión: el Instituto de Investigaciones Gino Germani. Este Instituto es el lugar donde se concentra no toda, pero sí la mayor parte de la producción investigativa que se lleva a cabo en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Allí estamos con gusto albergados desde hace ya varios años, en un ambiente intelectual tan variopinto como (quizás precisamente debido a ello) estimulante.

²⁰ Véase el detalle de todas estas informaciones al final del libro, donde se presentan unas breves semblanzas curriculares de las autoras y autores.

Estructura del libro y esbozo de su contenido

Esta introducción continuará ahora describiendo la estructura general y el esquema de partes que hemos propuesto para este libro, así como anticipando brevemente el contenido de cada una de ellas y de los artículos que las componen. Se intentará, en ello, reforzar algunas de las intertextualidades que evidentemente lo atraviesan, las cuales serán nuevamente apuntadas por los autores en los propios artículos, cuando ello venga al caso.

La secuencia de partes se ha organizado de una manera más o menos cronológica. En la primera se apunta especialmente hacia autores clásicos. El trabajo de Daniel Alvaro avanza sobre los vaivenes del concepto de comunidad en algunos de los escritos tempranos de Marx, en fuerte tensión con otros dos conceptos centrales: sociedad civil o burguesa y Estado. Además de realizar una cuidadosa reconstrucción de la trama de las relaciones entre estos tres conceptos, Alvaro quiere en realidad poner especial hincapié en el privilegio que Marx asigna a la *comunidad* sobre otras categorías que también evocan formas de vida en común. Esto conduce a lo que él llama un “privilegio de la comunidad”, o “comunocentrismo”.

En vistas de esta contribución de Alvaro, esta parte del libro no sólo se ha restringido a aquel famoso periodo 1880-1920, en el cual se produjo la consolidación institucional y académica de la sociología. Quien sí se introduce de lleno en ese momento fundacional es la autora del otro artículo que integra esta parte, Evangelina Geicsnek, quien realiza un ejercicio analítico de lectura sobre Durkheim y Weber, en especial en torno a las nociones de comunidad y autoridad. Preocupada, en realidad, por el concepto de orden social, Geicsnek explora separadamente, y en su recíproca articulación, las nociones de lazo social que subyacen a los conceptos de comunidad y autoridad.

De la mano de estos dos textos, al nivel de las publicaciones, el equipo retoma la senda abierta en la publicación de la revista *Papeles del CEIC* mencionada más arriba, donde ya había habido otros artículos explícitamente dedicados a clásicos de la sociología: Weber (Haidar, Torterola, de Marinis), Durkheim (Grondona) y Tönnies (Alvaro).

La segunda parte del libro está centrada mayormente en la *Chicago School of Sociology*, aunque, como se verá, no sólo en ella. Así, Ana Grondona localiza los discursos de algunos de los sociólogos de Chicago en el más vasto entramado de pensamientos y reformas político-sociales de la época. Victoria Haidar, a su vez, teje y desteje la trama de las relaciones entre los sociólogos de Chicago y las tradiciones liberales y democráticas de pensamiento, para lo cual debe también ir más atrás, discutiendo el pragmatismo de John Dewey en el cual estos sociólogos, a su manera, abrevaron. Emiliano Torterola, a su vez, tiende puentes entre las concepciones de la ciudad (y, obviamente, de la comunidad) de Robert Park y de Georg Simmel. En todos estos trabajos, siguen “latiendo” varios de los registros de la comunidad que se apuntaron más arriba, pero son problematizados atendiendo a las particularidades que ellos revistieron en el pensamiento de los autores de Chicago, que en muchos sentidos difiere de las versiones de los clásicos europeos de la sociología. Así, el clásico modelo secuencial de “decadencia de la comunidad” – “irrupción de la sociedad moderna” experimenta en los sociólogos de Chicago una nueva torsión, unos pliegues impensados hasta entonces, en donde se juegan diversas escalas y variados formatos de la interacción social.

De este modo, se pretende ofrecer unas reflexiones sobre un conjunto de perspectivas sociológicas como las que se conocen bajo el nombre de la Escuela de Chicago, la que pese al enorme influjo que habría de tener sobre importantes orientaciones de investigación posteriores, no ha tenido, al menos en nuestro medio académico, la recepción que creemos que se merece.

La tercera parte del libro pone el foco en la obra parsoniana, y más específicamente en su concepto de la “comunidad societal”. Los tres trabajos que componen esta parte exploran variadas tensiones presentes en este autor nodal de la sociología del siglo XX: entre sus pretensiones científicas y sus compromisos normativistas (Pablo de Marinis), entre los componentes excluyentes e incluyentes del concepto de la comunidad societal (Diego Sadrinás) y en los vaivenes entre cambio y evolución social (Nicolás Rubí y Natalio Pagés). En los tres casos, se trata de entender

los perfiles y alcances de este concepto de comunidad (societal) que, al menos hasta hace poco tiempo, tan poca atención había recibido en el debate en torno a la obra de Parsons. Tal como se observa en la parte del libro que se ocupa mayormente de la Escuela de Chicago, en este caso volvemos a encontrar en la comunidad societal parsoniana una importante reformulación de las perspectivas clásicas acerca de la comunidad. Así, podría anticiparse ahora que ni la idea de comunidad como “tipo ideal” ni el registro histórico-secuencial “de la comunidad a la sociedad” quedarán en pie cuando se analice el significado que Parsons le imprimió a la comunidad societal. Sin embargo, mantienen toda su vigencia los contenidos utópico-normativos del concepto, y asumen, una vez más, la forma de la “buena sociedad”, tal como ya sucedía en Tönnies, Weber, Durkheim y la Escuela de Chicago, por sólo mencionar unos pocos y dispares ejemplos.

El libro se cierra, en su cuarta parte, con los trabajos de Mariano Sasín y Alejandro Bialakowsky. Ambos pasan apretada revista a varios de los autores discutidos con mayor detalle en los otros artículos (desde los clásicos hasta Parsons) pero lo que ellos quieren, en realidad, es discutir a (o con) Luhmann, y sus siempre crípticas nociones de comunidad. Sasín detecta en Luhmann al menos dos usos del término “comunidad”: como parte de una observación *heterorreferente* de las formas en que la sociedad humana se ha estructurado a lo largo de su historia, y como componente de una observación *autorreferente* orientada hacia las autodescripciones con que la sociedad moderna ha intentado e intenta representarse como unidad. Bialakowsky, por su parte, en un largo viaje que arranca en los clásicos de la sociología, pasa por Parsons y Schütz, y llega a Luhmann, explora en todos ellos las relaciones entre “representaciones” y “comunidad”, mediadas por la religión.

Desde luego, mucho más podría decirse sobre el contenido de cada uno de los trabajos así como de sus entrecruzamientos recíprocos, tanto de los deliberadamente buscados y admitidos en las correspondientes notas al pie de página, como de los que directamente ni siquiera nosotros mismos estamos ahora en condiciones de advertir. Pero preferimos interrumpir aquí este capítulo introductorio, con la expectativa de que

nuevas e impensadas conexiones surjan entre nuestro trabajo y el de otros que se mueven por terrenos linderos o afines.²¹

Para concluir, ahora sí, sólo restaría subrayar algo que ya fue mencionado más arriba: en su temática específica (la comunidad) y desde la perspectiva disciplinaria desde donde se la interroga (la teoría sociológica), este libro no persigue otro fin que el de ofrecer una muestra del trabajo colectivo de investigación llevado a cabo por un equipo que tiene sede en una universidad pública, y que se encuentra exclusivamente financiado por fondos también públicos. Refleja, en su diversidad, la tan extraordinaria como inagotable persistencia de una problemática que ha atravesado textos, pensadores, corrientes teóricas, modas intelectuales, épocas, así como las más variadas formas de la práctica política y social.

Dicho esto, parece ser éste un buen momento para cerrar de una vez esta introducción, y para comenzar a trabajar en otro libro, en el cual entrarán en consideración otros autores, otros momentos, otras problematizaciones, en el contexto de esta cantera —ya lo dijimos, inagotable— que son las teorías sociológicas sobre la comunidad.

Bibliografía

- ALVARO, Daniel (2011), *El problema de la comunidad en la teoría sociológica clásica*. Tesis doctoral en cotutela entre la Universidad de Buenos Aires y la Université Paris 8, Buenos Aires.
- BREJDAK, Jaromir, Reinhold ESTERBAUER, Sonja RINOFNER-KREIDL y Hans Rainer SEPP (eds.) (2006), *Phänomenologie und Systemtheorie*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- DEAN, Mitchell (1999), *Governmentality: power and rule in modern society*. Londres: Sage.
- DE MARINIS, Pablo (1999), “Gobierno, gubernamentalidad, Foucault y los anglo-foucaultianos (Un ensayo sobre la racionalidad política del neoliberalismo)”. En: Ramón RAMOS TORRE y Fernando GARCÍA SELGAS (comps.), *Globalización, riesgo, reflexividad. Tres temas de la teoría social contemporánea*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- (2005), “16 comentarios sobre la(s) sociología(s) y la(s) comunidad(es)”. En: *Papeles del CEIC*, N° 15, CEIC (Centro de Estudios

²¹ Al final del libro, en las breves semblanzas biográficas de quienes escribimos aquí, figuran también las direcciones de correo electrónico, donde con gusto recibiremos críticas y comentarios a nuestros trabajos.

Pablo de Marinis

sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco, España, enero,
<http://www.identidadcolectiva.es/pdf/15.pdf>

GIDDENS, Anthony (1998 [1984]), *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires, Amorrortu.

————— (1995), “La ‘teoría de la estructuración’”. En: ARONSON, Perla y Horacio CONRADO (comps.), *La teoría social de Anthony Giddens*, Buenos Aires, Oficina de Publicaciones del CBC (49-74) (Entrevista a Giddens realizada por Bernd Kiessling, publicada en *Zeitschrift für Soziologie* 17, Vol. 4, 1988).

KNUDSEN, Sven-Eric (2006), *Luhmann und Husserl. Systemtheorie im Verhältnis zur Phänomenologie*, Würzburg, Königshausen & Neumann.

MÜNCH, Richard (1981), “Talcott Parsons and the theory of action. I. The structure of the Kantian Core”, en *American Journal of Sociology* 86 (4): 709-39.

ROSE, Nikolas (1999), *Powers of freedom. Reframing political thought*. Cambridge, Cambridge University Press.

PRIMERA PARTE

Comunidad, sociedad y Estado en los escritos tempranos de Karl Marx

Daniel Alvaro

He aquí tres grandes nombres, tres figuras mayores del pensamiento de Marx: comunidad, sociedad y Estado. Ninguna de ellas, sin embargo, le pertenece. Con esto tampoco decimos ni damos a entender que pertenecen de hecho o de derecho a alguien más. No hay, en sentido estricto, propietario o autor de las citadas figuras. Como es sabido, se trata de tres nombres emblemáticos del léxico filosófico-político y científico-social de Occidente, cuyos usos y significados han variado notablemente a lo largo de la historia y continúan haciéndolo aún hoy. Aun sin pertenecerle, es indudable que Marx ha dejado una huella profunda en estos nombres. Cuando comenzó a utilizarlos cada uno de ellos remitía a una tradición de pensamiento por entonces hegemónica en la cual ya aparecen entrelazados y formando parte de una misma constelación conceptual. Esta tradición, de la que Marx es uno de los herederos más fieles y a su vez más críticos, se corresponde con la filosofía hegeliana del derecho y con las derivas filosóficas neohegelianas, en particular, con aquella vinculada al pensamiento de Ludwig Feuerbach.

Aquí nos preguntaremos sobre el significado y sobre el valor específico que Marx reasigna a cada una de estas tradicionales figuras y, asimismo, sobre cómo esta resignificación y esta revalorización afecta al sistema de relaciones lógicas y axiológicas que ellas mantienen entre sí. A tales

finés, comenzaremos por analizar algunos de los textos tempranos de su producción que mejor articulan las nociones en cuestión. Los textos a los que haremos referencia fueron redactados entre 1843 y 1844, vale decir, en una época signada por cambios profundos en el modo de hacer, concebir y conjugar “teoría” y “práctica” en la Alemania de la Restauración. Como se verá, estos primeros escritos afirman ya una fuerte crítica de la abstracción, que por lo demás no se agota en lo que se suele identificar como crítica materialista del idealismo hegeliano, sino que tiende a ser una crítica general del modo en que la teoría se había relacionado hasta entonces con la *praxis* y con la realidad histórica por la cual aquella se encuentra condicionada y a la que a un mismo tiempo condiciona.

En este contexto podemos situar las primeras aproximaciones de Marx a una serie de preguntas cuya importancia para el desarrollo de su proyecto científico en particular y de la teoría social en general hoy está fuera de discusión: ¿qué hay de la comunidad? ¿Cómo se enlaza esta noción con la de sociedad, y más específicamente con la de sociedad civil o burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*)¹, y en qué se diferencian? ¿Qué relación guarda cada una de ellas con el Estado y con la vida política en general?

Paralelamente al planteamiento de estas preguntas, es preciso constatar desde un comienzo la inutilidad y acaso la imposibilidad de abordarlas aisladamente. Para Marx, comunidad, sociedad civil/burguesa y Estado

¹ La expresión *bürgerliche Gesellschaft* es en extremo ambigua ya que hace referencia, simultáneamente, tanto a lo que la tradición anglosajona entiende por “sociedad civil” (*civil society*) como a lo que la tradición francesa entiende por “sociedad burguesa” (*société bourgeoise*). Como veremos, Marx saca todo el partido posible de esta “pobreza léxica” de la lengua alemana, que al no distinguir entre “civil” y “burgués” ni entre “ciudadano” y “burgués” permite —en palabras de Niall Bond— “crear una amalgama entre las libertades políticas que puede exigir el ciudadano y las libertades comerciales que aprovecha el capitalista”, y así, “sembrar una confusión entre el republicano y el burgués” (2002, 109). Según el contexto, los traductores de Marx optan por “sociedad civil” o por “sociedad burguesa”. Si bien ambas traducciones son “correctas”, como suele decirse, desde el momento en que elegimos una tendemos a borrar, voluntaria o involuntariamente, la ambigüedad de la expresión alemana con la que deliberadamente juega Marx. Para no tener que elegir, siempre que nos referimos a esta expresión en Marx hemos decidido escribir “sociedad civil/burguesa”, y en muchos casos directamente hemos preferido no traducirla.

son los nombres capitales y en sí mismos problemáticos de un mismo y único problema que aparece claramente delineado en sus primeros textos y no lo abandonaría jamás: el problema de la *emancipación humana*. Creemos que tal es el punto de partida y el horizonte de pensamiento de Marx, del “joven” y del “viejo” Marx, del “demócrata” y del “comunista”, del “político”, del “científico” y, en general, de todo lo que se ha escrito y firmado con el nombre de “Marx”. La emancipación del hombre sería, pues, no solamente el hilo conductor de una obra inmensa y esencialmente heterogénea, sino el designio mismo de una vida dedicada a producir acontecimientos tendientes a revolucionar el mundo humano en todos los planos de la existencia. Ciertamente, el sentido de lo que Marx pudo llamar emancipación humana o emancipación universal sufrió alteraciones profundas a lo largo del tiempo, según las exigencias de cada momento y los cambios experimentados en su propio pensamiento. Pero siempre se mantuvo como un ideal al que Marx nunca habría renunciado y con el cual nos topamos sistemáticamente, aunque formulado de maneras muy diferentes, en muchos de sus escritos de todas las épocas.

A partir de Marx, con él y contra él, lo que en última instancia nos proponemos empezar a pensar aquí es aquello que en su discurso puede interpretarse como el privilegio de la noción de comunidad. Este privilegio, al que hemos convenido en llamar *comunocentrismo*, consiste en hacer de la *comunidad*, implícita o explícitamente, el modelo supuestamente auténtico o verdadero de la socialidad en general. Tal como hemos intentado demostrar en otro lugar,² la prevalencia de la noción de comunidad sobre otras nociones que también evocan formas de vida en común, y muy en especial la prevalencia de la “comunidad” sobre la “sociedad” burguesa-capitalista, no comienza ni acaba con Marx. Varios lo precedieron y lo sucedieron en ese mismo camino. El discurso comunocéntrico no es exclusivo de un autor ni de una única corriente de pensamiento, si bien la historia del surgimiento de este discurso está directamente vinculada al nacimiento de las ciencias sociales en general y al de la sociología en particular. No obstante, aquí nos ocuparemos exclusivamente de la teoría de Marx y de un tramo muy acotado de la misma, lo que no impide imaginar un

² Remitimos a nuestra tesis doctoral: Alvaro (2011).

análisis de este tipo extendido al resto de su obra e incluso a otras teorías sociológicas sobre la comunidad³.

1. De la sociedad a la comunidad

Durante los años que habitualmente se identifican con su “período de juventud” (1840-1848), Marx plantea la cuestión de la emancipación del hombre en relación directa con el problema de la comunidad, la sociedad civil/burguesa y el Estado. Y si bien es en “Sobre la cuestión judía” y en la “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel” donde todas estas cuestiones aparecen desarrolladas conjuntamente por primera vez, ya en las “Cartas cruzadas en 1843” encontramos un anticipo decisivo de lo que será este desarrollo.⁴

En mayo de 1843 Marx cruza impresiones con A. Ruge sobre la situación de Prusia y de Alemania en su conjunto, sobre el “hombre deshumanizado” que aquél identifica con el “principio de la monarquía”, y sobre la esperanza de alcanzar de una buena vez el “mundo humano de la democracia”. Una de sus principales críticas apunta al filisteísmo imperante en Prusia: “el filisteo es el material de la monarquía y el monarca no es más que el rey de los filisteos; y no puede liberarse a sí mismo ni liberar a sus gentes, hacer de ellos *verdaderos hombres*, mientras ambas partes sigan siendo lo que son” (1976a; 1982b, 448; traducción ligeramente modificada; subrayado nuestro). Para Marx, la palabra “filisteo” es sinónimo

³ La cuestión de la comunidad en las teorías sociológicas clásicas y contemporáneas es el tema, o más bien el problema, del que desde hace aproximadamente cinco años se ocupa un equipo de investigación a cargo de Pablo de Marinis con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires. El presente trabajo y la investigación más amplia que lo contiene es, al menos en parte, resultado de las discusiones con quienes forman parte de este equipo. Algunos de los artículos producidos por sus miembros se pueden consultar en este volumen así como en el número monográfico sobre “comunidad” de *Papeles del CEIC*, de marzo 2010, disponible en <http://www.identidadcolectiva.es/>.

⁴ Los dos célebres ensayos y las cartas mencionadas aparecieron en febrero de 1844 en los *Anales franco-alemanes*, revista cuyo primer y único número fue editado en París por Arnold Ruge y el propio Marx. Bajo el título “Cartas cruzadas en 1843” se agrupan ocho cartas, de las cuales tres están firmadas por Marx, tres por Ruge, una por Bakunin, y otra por Feuerbach.

de esclavo. Significa, en todo caso, algo menos que hombre. El filisteo —dice— es una “bestia” (*Tier*), y el “el mundo de los filisteos”, es decir, Prusia, “es el mundo político animal” (*die politische Tierwelt*) (*ibid.*, 446). Allí los hombres llevan una existencia perfectamente animal, y por ello hay que entender una existencia perfectamente apolítica. La única “persona política” en Prusia es el rey. De ahí que Marx le haga decir a un imaginario “Aristóteles alemán que calcara su *Política* sobre nuestras realidades”: “El hombre es un animal social, pero totalmente apolítico” (*ibid.*).

El mundo humano, y por tanto político en sentido estricto, es el mundo de la democracia. Aquel que había sido realizado por la Revolución francesa y con respecto al cual Alemania había quedado ostensiblemente rezagada. Aquí y allá, Marx se lamenta por este retraso y por las consecuencias que esta situación acarrea para los hombres de su pueblo. Hombres a los que el Estado desprecia ya que, en principio y por principio, los considera despreciables. “El principio de la monarquía es, en general, el principio del hombre despreciado y despreciable, del *hombre deshumanizado* [...] Allí donde el principio monárquico se halla en mayoría, se hallan en minoría los hombres, y cuando no se lo pone en duda, el hombre ni siquiera existe” (*ibid.*, 447).

¿Qué hacer, pues? ¿Cómo accionar políticamente en esta Alemania que, a decir de Marx, estaba “hundida en el bochorno”? En una carta fechada en marzo de 1843, también dirigida a Ruge y publicada en los *Anales*, Marx llega a decir que siente “vergüenza nacional”. Con todo, Marx no pierde la esperanza de que la “carnavalada” en la que se ha transformado el Estado sea razón de vergüenza para los alemanes, y la vergüenza, finalmente, un impulso para la revolución política. Mientras los hombres se sientan a sí mismos como bestias y toleren ser tratados como tales por el representante del Estado y sus señores, razona Marx, ninguna revolución será posible o siquiera imaginable. A pesar de este oscuro diagnóstico, en mayo de 1843 Marx cree fervientemente en un destino democrático para Alemania, y cree también que este destino depende fundamentalmente de que ese “tropel de esclavos” que son los alemanes de su tiempo encuentre en el fondo de su alma “el sentimiento humano de sí mismos, el sentimiento de la libertad”:

Habría que volver a despertar en el pecho de estos hombres, el sentimiento humano de sí mismos, el sentimiento de la libertad. Solamente este sentimiento, que ha desaparecido del mundo con los griegos y que el cristianismo hace perderse en el vapor azul del cielo, puede volver a convertir la sociedad (*Gesellschaft*) en una comunidad de hombres (*Gemeinschaft der Menschen*) con el más alto de los fines: un Estado democrático (*ibid.*, 446; traducción ligeramente modificada).

Algunos de los problemas planteados al comienzo a modo de preguntas se encuentran encerrados en este pasaje. Lo que hasta ahora no era más que una serie de figuras sin relación evidente entre sí encuentra en la lógica argumentativa de este joven Marx una vinculación posible. Antes de adentrarnos en dicha lógica quizás valga la pena detenernos un instante en el fundamento antropológico de la vasta arquitectura conceptual que aquí comienza a edificarse, y de la que este pasaje no es más que un boceto. El antropologismo de Marx, vale decir, su humanismo, por lo menos tal como se manifiesta aquí y en la mayoría de sus textos tempranos, por un lado se hace eco de lo que suele considerarse un aspecto característico del romanticismo alemán,⁵ y por otro forma parte de su innegable deuda con el pensamiento de Feuerbach. Sin entrar en detalles diremos solamente que hacia 1843 Marx estaba bastante familiarizado con el ateísmo antropológico de Feuerbach y con los postulados generales de su materialismo tal como ya aparecían desarrollados en la que terminará siendo su obra capital: *La esencia del cristianismo* (1841). Antes de convertirse en crítico suyo, Marx le reconoce nada menos que el haber proporcionado “una fundamentación filosófica al socialismo” al “concebir la unidad del hombre con el hombre, basada en las diferencias reales entre ellos” (1975; 1982a, 679). Esta nueva y radical concepción del hombre se encuentra en la base

⁵ Entre otros comentaristas que han escrito sobre la influencia romántica en el pensamiento humanista del joven Marx vale la pena recordar a L. Dumont, quien comenta a propósito de esta cuestión: “la actitud del joven Marx ofrece por una parte un ejemplo de un fenómeno típico de nuestro mundo, la rebelión del adolescente cultivado, y se halla por otra en continuidad con el romanticismo alemán en su más amplio sentido, con esa ‘intensificación de la dignidad del hombre’ (*Steigerung...*) en la que Dilthey ve el rasgo general del movimiento intelectual alemán en torno a 1800” (1982, 149). En el mismo sentido, véase M. Löwy y R. Sayre (2008, 103-105).

del proyecto de Marx y al menos durante algún tiempo, como se verá a continuación, va a condicionar su pensamiento.

En 1843, el humanismo de Marx todavía se revela de punta a punta idealista. Y esto desde el momento en que hace depender el salto desde el mundo apolítico (o monárquico) al mundo político (o democrático) de la existencia en los hombres del sentimiento humano de sí mismos, del sentimiento de la libertad. Ante la desidia política que reina entre los alemanes, Marx declara que habría que volver a despertar este sentimiento en el pecho de los hombres. Entendemos, pues, que la ausencia de dicho sentimiento es una situación coyuntural y transitoria. Un sentimiento semejante tuvo lugar y puede volver a tenerlo. La prueba está en que los griegos lo experimentaron bajo la forma democrático-comunitaria de la *pólis* hasta que el cristianismo acabó con todo.⁶ Marx parece estar convencido de que si se pudiera volver a despertar el sentimiento humano en los hombres, la “sociedad” dejaría de ser lo que es para volver a ser una “comunidad” con el más alto de los fines, a saber, un “Estado democrático”. Vemos que para Marx, en realidad, la ausencia del sentimiento humano es tan circunstancial y provisoria como la propia ausencia de comunidad. Antes de ser lo que es en la actualidad, la *Gesellschaft* fue una *Gemeinschaft*, y precisamente porque lo fue puede volver a serlo. Aun si en su carta se abstiene de definir estas nociones, Marx nos proporciona algunas pistas para empezar a comprenderlas. Así, por ejemplo, resulta claro que únicamente en la comunidad, ya sea en una remota comunidad pasada o en una inminente comunidad futura, los hombres aparecen reconciliados con su sentimiento humano, mientras que en la sociedad, es decir, en el aquí y ahora del presente inmediato, los hombres carecen de toda humanidad y de toda libertad. Dicho de otra manera, la *Gemeinschaft* representa la sociedad ideal, la sociedad humana y libre que en ese entonces Marx todavía asocia al Estado democrático, contrariamente a la *Gesellschaft* que representa lisa y llanamente la sociedad real.

Marx se sirve de la oposición de estas dos figuras para describir una determinada secuencia histórica que reencontraremos afirmada una y

⁶ Sobre la “glorificación general de la *pólis* como forma social” en éste y en otros períodos de la obra de Marx, véase P. Springborg (1986).

otra vez a lo largo de sus textos, y, a un mismo tiempo, para exponer la situación contradictoria que atravesaba la sociedad alemana de su tiempo. El anquilosamiento del Estado bajo la monarquía absoluta contrastaba con el activismo de la naciente burguesía y con el auge económico que se experimentaba en la Confederación Germánica (*Deutscher Bund*) desde la creación de la Unión Aduanera (*Zollverein*) en 1834. Es esta contradicción, justamente, la que alimentaba el deseo comunitario de Marx. En ella se basa cuando prevé una ruptura definitiva al interior de la sociedad actual: “el sistema del lucro y del comercio, de la propiedad y la explotación de los hombres se encarga de conducir, más aprisa todavía que el aumento de la población, a una ruptura dentro de la actual sociedad, ruptura que el viejo sistema no puede remediar, sencillamente porque este sistema no cura ni crea nada, sino que se limita a existir y a disfrutar” (1982b, 449-450).

No hay que olvidar ni por un momento que estamos aquí frente a un boceto preliminar de lo que poco a poco se irá transformando en una tesis acabada. Retrospectivamente, muchas de las contradicciones a las que quedan librados los argumentos expuestos en estas cartas se deben, entre otras razones, a que en ese momento Marx todavía no había trazado la diferencia fundamental entre “emancipación política” y “emancipación humana”. En las cartas citadas ambas formas de emancipación todavía aparecen confundidas y yuxtapuestas. Como decíamos más arriba, es recién en “Sobre la cuestión judía” y en la “Introducción...” donde Marx plantea abiertamente esta diferencia, y con ella, una nueva perspectiva para pensar los conceptos en cuestión.

El primero de estos ensayos, “Sobre la cuestión judía”, es presentado como un comentario crítico de dos trabajos de Bruno Bauer sobre la emancipación de los judíos alemanes. Allí, como resumirán Marx y Engels poco tiempo más tarde, “se pone de relieve el error fundamental de éste [de Bauer], consistente en confundir la ‘emancipación política’ y la ‘emancipación humana’” (1972; 1958, 172-173). Más específicamente, el equívoco de Bauer es concentrar su crítica en el carácter religioso del Estado y no en el Estado sin más: “vemos que el error de Bauer reside, por su parte, en que somete a crítica *solamente* al ‘Estado cristiano’, y no al

‘Estado en general’” (1976c; 1982h, 466). Si Bauer no da con la respuesta es, ante todo, porque plantea mal la pregunta. La emancipación política de un Estado religioso, como era el Estado alemán en aquel momento, no es condición suficiente para emancipar a los hombres pertenecientes a ese Estado de la religión misma. La emancipación política tiene un límite muy claro que se exterioriza “en el hecho de que el *Estado* puede liberarse de una traba sin que el hombre se libere *realmente* de ella; en que el Estado puede ser un *Estado libre* sin que el hombre sea un *hombre libre*” (*ibid.*, 468). La prueba está, dice Marx, en que incluso en Estados constitucionales como Francia y Estados Unidos la religión no ha dejado de existir por el hecho de que allí se la considere como parte de la vida privada de los individuos. Al mismo tiempo, y dando un paso insospechado en su demostración, Marx profundiza su crítica de la emancipación política definiendo al Estado como el rodeo (*Umweg*), el medio (*Medium*) o el mediador (*Mittler*) del que se vale el hombre para reconocerse a sí mismo en tanto hombre. En este sentido preciso, Estado y religión coinciden. “La religión es cabalmente eso, el reconocimiento del hombre dando un rodeo. Su reconocimiento a través de un *mediador*. El Estado es el mediador entre el hombre y la libertad del hombre”. A lo que agrega de inmediato para ya no dejar ninguna duda acerca de la posición de valor que desde ahora le cabe a la figura del Estado: “Así como Cristo es el mediador sobre el que el hombre descarga toda su divinidad y toda su *servidumbre religiosa*, el Estado es el mediador al que desplaza toda su no-divinidad y toda su *no-servidumbre humana*” (*ibid.*, 469).

No es necesario desmenuzar el argumento hasta el final para preguntarse dónde quedó el democratismo político con el que apenas unos meses antes Marx aleccionaba al bueno de Ruge. El Estado democrático que aquél se figuraba como el fin más alto de una comunidad de hombres libres, pasa a ser, en su réplica a Bauer, un simple mediador entre el hombre y su libertad. Sospechamos que el error que Marx denuncia en el razonamiento de Bauer lo había descubierto antes en su propio razonamiento. Durante algún tiempo aquél también habría confundido la “emancipación política” con la “emancipación humana”, al menos hasta el momento en que asaltado por sus propias dudas resuelve aventurarse

en la tarea de revisar críticamente la filosofía del derecho y del Estado de Hegel.⁷ Una de las primeras enseñanzas de la lectura en clave política que hace de Hegel, le sirve ahora y en este texto en particular para construir el principal argumento a favor de la crítica de la emancipación política como fin último del hombre. Argumento según el cual allí donde existe un Estado político plenamente desarrollado, allí donde el Estado se ha emancipado políticamente, el hombre vive escindido en dos. Lo que equivale a decir que el hombre vive tanto en su “pensamiento” como en la “realidad” una “doble vida, una celestial y otra terrenal: la vida de la comunidad política (*politischen Gemeinwesen*), en la que se considera como *ser colectivo* (*Gemeinwesen*), y la vida de la sociedad civil (*bürgerlichen Gesellschaft*), en la que obra como *particular*; ve en los otros hombres medios suyos, se degrada a sí mismo como medio de los otros y se convierte en juguete de poderes extraños” (1982h, 470).⁸

Lejos de reconciliar al hombre consigo mismo, a través de la emancipación política el hombre no hace más que confirmar la escisión de su propia vida, por una parte como *hombre público* (en calidad de tal prevalece su *vida genérica* en tanto miembro de la comunidad política), y por otra como *hombre privado* (en calidad de tal prevalece su *vida material* en tanto miembro de la sociedad civil/burguesa). Esta escisión del hombre en *citoyen* y *bourgeois* expresa el “divorcio secular” entre su vida genérica y su vida material. Dada la situación de Alemania y de muchos otros Estados europeos que por entonces todavía se aferraban al *Ancien Régime*, Marx

⁷ Véase K. Marx (1982c).

⁸ La palabra *Gemeinwesen*, que en este pasaje el traductor –Wenceslao Roces– vierte primero por “comunidad” y luego por “ser colectivo”, significa, literalmente, ser o esencia (*Wesen*) común (*gemein*). De las varias expresiones que en los textos de Marx suelen traducirse al castellano por “comunidad”, las que utiliza con mayor frecuencia son por lejos *Gemeinschaft* y *Gemeinwesen*. A pesar de su evidente proximidad cada uno de estos términos tiene una historia y una connotación singular. El primero es sin duda más coloquial y remite, en época de Marx, a la vinculación entre personas sobre la base de características o intereses compartidos, mientras que el segundo fue empleado originalmente para designar la ‘organización política’ en el sentido clásico, griego (*politeia*) o latino (*res publica*) de la expresión, y más tarde para referirse al carácter esencialmente social del hombre. Para el análisis que emprendemos aquí sobre todo importa saber que Marx tiende a utilizarlos como sinónimos y a combinar sus significados históricos.

no duda en calificar la emancipación política como “un gran progreso”, “aunque no sea la forma más alta de la emancipación humana en general, sí es la forma más alta de la emancipación humana *dentro* del orden del mundo actual” (*ibid.*, 471). Ahora bien, para afirmar la superioridad de la emancipación humana en general, Marx necesita demostrar que, a diferencia de lo que Bauer cree, la emancipación política de la religión no emancipa a los hombres de su religiosidad:

El hombre se emancipa *políticamente* de la religión cuando la destierra del derecho público al derecho privado. La religión ha dejado de ser el espíritu del *Estado*, donde el hombre –aunque sea de un modo limitado, bajo una forma especial y dentro de una esfera especial– se comporta como ser genérico (*Gattungswesen*), en comunidad con otros hombres (*in Gemeinschaft mit andern Menschen*); ahora, la religión se ha convertido en el espíritu de la *sociedad burguesa* (*bürgerlichen Gesellschaft*), en el espíritu de la esfera del egoísmo, del *bellum omnium contra omnes*. No es ya la esencia de la *comunidad* (*Gemeinschaft*), sino la esencia de la *diferencia* (*Unterschieds*). Ha pasado a ser la expresión del *divorcio* entre el hombre y su *comunidad* (*Gemeinwesen*), entre él mismo y los otros hombres, lo que *originariamente* era. [...] Pero, no hay que engañarse acerca de las limitaciones de la emancipación política. La escisión del hombre en dos, el *hombre público* y el *hombre privado*, la *dislocación* de la religión con respecto al Estado, que la desplaza a la sociedad burguesa, no constituye simplemente una fase, sino la *cúspide* de la emancipación política, la cual, por tanto, no suprime ni pretende suprimir la religiosidad *real* del hombre (*ibid.*, 471-472).

Esto quiere decir que la democracia política no erradica definitivamente la religión, sino que la desplaza desde la esfera pública o general a la esfera privada o particular. En ella el hombre no está emancipado precisamente porque su humanidad sólo es reconocida en la esfera de la *bürgerliche Gesellschaft* donde reina la más absoluta inhumanidad, no en la esfera donde el hombre, en comunidad con otros hombres, actúa como ser genérico, aunque sea –y la aclaración, como veremos más adelante, no carece de importancia– de un modo limitado. En definitiva, Marx hace un severo llamado de atención. Llama a analizar críticamente una situación que puede resultar engañosa, incluso y sobre todo si uno cree

ser un crítico de buena fe: el estado de cosas descrito más arriba no representaría la excepción sino la regla de los Estados políticamente emancipados; no sería un momento intermedio sino el momento culminante de la emancipación política. Hasta tal punto el espíritu religioso continúa siendo parte esencial de los Estados presuntamente secularizados que solamente en ellos la creencia religiosa aparece reconocida y garantizada como derecho *humano*.

Son bien conocidos los pasajes de “Sobre la cuestión judía” en donde se analizan los *derechos del hombre* a la luz de la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano* y de una serie de artículos constitucionales franceses y norteamericanos. Con ello, Marx se propone demostrar, en primer lugar, que lejos de la suposición de Bauer, el hombre no necesita renunciar a la religión para adquirir los derechos del hombre, sino que, muy por el contrario, el derecho a profesar una creencia religiosa aparece ya como uno de estos derechos humanos. En segundo lugar, se propone explicitar la distinción entre los *droits de l’homme* y los *droits du citoyen*, esto es, entre los derechos *propriamente* “humanos” y los derechos “civiles”. Marx pregunta y Marx responde: “¿Cuál es el *homme* a quien aquí se distingue del *citoyen*? Es sencillamente, el *miembro de la sociedad burguesa*” (*ibid.*, 478). Al examinar el modo en que los revolucionarios franceses concibieron los derechos a la *igualdad*, la *libertad*, la *seguridad* y la *propiedad*, Marx corrobora que el hombre, “el hombre por antonomasia”, es el hombre asocial de la sociedad capitalista. “Registremos, ante todo, el hecho de que los llamados *derechos humanos*, los *droits de l’homme*, a diferencia de los *droits du citoyen*, no son otra cosa que los derechos del *miembro de la sociedad civil*, es decir, los derechos del hombre egoísta, del hombre que vive al margen del hombre y de la comunidad” (*ibid.*). A primera vista, dice Marx, puede resultar enigmático que el tipo de “hombre egoísta, disociado de sus semejantes y de la comunidad” sea legitimado por los mismos movimientos revolucionarios que instauraron la comunidad política y, aún más enigmático quizás, que los revolucionarios o “emancipadores políticos” supediten la *comunidad política* a la *sociedad civil/burguesa*, invirtiendo así la relación entre *medio* y *fin*. Pero bien miradas las cosas, no hay en ello ningún enigma. La emancipación política representa la emancipación

de la *bürgerliche Gesellschaft* respecto de la política. El hombre privado o particular, “el hombre *no político*, aparece necesariamente como hombre *natural*”, cuando en realidad, este hombre al que se le atribuyen derechos *naturales* sólo llega a ser lo que es como resultado de la revolución que instituye el Estado político. Lo que se creía enigmático no es más que una “ilusión óptica” consustancial a la emancipación política misma, producto de una inversión entre lo *real* y lo *abstracto*, lo *verdadero* y lo *artificial*, lo *inmediato* y lo *mediato*, lo *sensible* y lo *alegórico*: “el hombre, en tanto que como miembro de la sociedad burguesa, es considerado como el *verdadero* hombre, como el *homme*, a diferencia del *citoyen*, por ser el hombre visto en su *inmediata* existencia sensible e individual, mientras que el hombre *político* es solamente el hombre abstracto y artificial, el hombre como persona *alegórica*, *moral*. El hombre real sólo es reconocido, aquí, bajo la forma del individuo *egoísta*; el *verdadero* hombre es reconocido solamente bajo la forma del *citoyen abstracto*” (*ibid.*, 483).

He aquí el argumento definitivo de la crítica de Marx a Bauer en torno a la cuestión judía. Trazados los límites y expuestas las consecuencias de la emancipación política desde el punto de vista del *hombre*, parecería el momento oportuno para exponer cómo se diferencia y en qué consiste la emancipación humana. Pero, curiosamente, en este texto Marx no dedica a esta cuestión más que un breve párrafo donde se limita a indicar que una emancipación de esa naturaleza sólo se lleva a cabo cuando el hombre deja de ser un ser esencialmente dividido, esto es, cuando el hombre recobra su unidad originaria siendo capaz de reconocerse en sus relaciones sociales como hombre individual y ser genérico. La cuestión de la emancipación humana o emancipación universal será desarrollada en la “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, el segundo de los ensayos de Marx aparecido en los *Anales*.

En este texto, que en más de un sentido se puede considerar como una continuación del anterior, Marx afirma que la emancipación política, tal como se ha llevado a cabo de manera ejemplar en Francia, constituye una “fase intermedia” y, consecuentemente, que la revolución que puso en marcha dicha emancipación así como la emancipación misma son de carácter “parcial”. Marx no duda de que este tipo de emancipación

implique un “progreso” histórico para la humanidad, sobre todo si se compara la situación de los Estados políticamente emancipados como Francia con la de Estados que ni siquiera han alcanzado la emancipación política, como es el caso de Alemania. No obstante, considera que desde el punto de vista humano esta emancipación es todavía muy insuficiente. Una emancipación “a la altura humana” no puede ser otra cosa que una “emancipación humana general”, ya no una “revolución parcial” con vistas a una “liberación gradual”, sino una “revolución radical” con vistas a una “libertad total”. Por paradójico que pudiera resultar a primera vista, a juicio de Marx, en Alemania más que en cualquier otro lugar estaban dadas las condiciones para una crítica *radical* de la religión: “Ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz, para el hombre, es el hombre mismo. La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana, y por tanto de su energía práctica, está en saber partir de la decidida superación *positiva* de la religión. La crítica de la religión desemboca en el postulado de que *el hombre es la esencia suprema para el hombre* y, por consiguiente, en el *imperativo categórico* de *echar por tierra todas aquellas relaciones* en que el hombre es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (1976d; 1982d, 497). La crítica de la religión—Marx lo dice en la obertura misma del ensayo— había llegado a su término en Alemania. De la mano de Feuerbach la filosofía alemana había desenmascarado para siempre la enajenación del hombre en Dios. De lo que se trataba a partir de entonces era de avanzar en el sentido de la crítica de la política o, dicho a la manera de Marx, de pasar de la crítica del cielo a la crítica de la tierra. Y la crítica de la tierra, entendida a su vez como crítica del derecho y del Estado, comienza a materializarse en la crítica de la *bürgerliche Gesellschaft*.

2. De la comunidad política a la comunidad humana

Las premisas generales para una crítica radical de la *bürgerliche Gesellschaft* aparecen desplegadas en la “Introducción...” pero no serán convenientemente desarrolladas sino en un artículo apenas posterior, titulado “Glosas críticas al artículo ‘El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano’ (*Vorwärts!*, núm. 60)”. Dicho artículo, publicado en los números 63 y 64 del *Vorwärts!*, correspondientes a los días 7 y 10 de agosto de

1844 respectivamente, es una respuesta crítica a “El rey de Prusia...”, aparecido poco tiempo antes en el mismo periódico y cuyo autor no era otro que Arnold Ruge.⁹ El tema en discusión era el alcance político de una sublevación de tejedores que había tenido lugar en Silesia entre los días 4 y 6 de junio de ese mismo año. Al margen de las particularidades de este debate y de sus razones de fondo, nos interesa el análisis de Marx acerca de la relación entre comunidad, sociedad civil/burguesa y Estado a la luz de estos hechos y de sus propios desplazamientos en el plano de la teoría.

Conviene recordar que no es éste el primer escrito donde Marx apela al proletariado como sujeto material de una revolución social (ya lo había hecho en la “Introducción...”), pero sí es el primero donde esta descripción del proletariado es puesta a prueba a partir del estudio de un hecho concreto. Por su parte, Ruge había restado importancia a la sublevación de los tejedores silesianos. Según él, la revuelta carecía del “alma política” necesaria para ser percibida como el síntoma de una verdadera revolución social. A lo que Marx responde, volviendo contra Ruge los argumentos antes esgrimidos contra Bauer en “Sobre la cuestión judía”, que una revolución social no depende de la posesión de alma política. A lo sumo, una revolución *política* necesita de alma política, pero no una revolución *social*, cuyo fin precisamente es reafirmar la “esencia humana” más allá de toda apariencia política. Así como Marx le reprochaba a Bauer el confundir emancipación política con emancipación humana, aquí le reprocha a Ruge confundir revolución política con revolución social. “La *revolución* en general—el *derrocamiento* del poder existente y la *disolución* de las viejas relaciones— es un *acto político*. Y sin *revolución* no puede realizarse el *socialismo*. Este necesita de dicho *acto político*, en cuanto necesita de la *destrucción* y la *disolución*. Pero, allí donde comienza su *actividad organizada*, allí donde se manifiesta su *fin en sí*, su *alma*, el socialismo se despoja de su envoltura *política*” (1976b; 1982f, 520). A la revolución más radical

⁹ El *Vorwärts!* fue un periódico bisemanal escrito en alemán que se publicó en París entre enero y diciembre de 1844. En enero de 1845, a pedido del gobierno de Prusia, Guizot ordenó la expulsión de los emigrados alemanes sospechados de haber escrito en el periódico, Ruge y Marx entre ellos.

se la llama *social* pues la transformación que ella impulsa comienza por identificar en la organización misma de la *sociedad* el origen de los males colectivos. Esta es la primera publicación de Marx donde el Estado es claramente presentado como la “expresión activa, consciente de sí misma y oficial” de la organización material de la *bürgerliche Gesellschaft*. El Estado —o la comunidad política— ya no aparece simplemente como uno de los polos de la oposición entre vida genérica o comunitaria y vida material o societaria. Ahora, Marx explica que el Estado se basa en esta contradicción. Y que la propia contradicción tiene su fundamento en el modo de organización social. Por ello, para erradicar las miserias sociales que, según Marx, desgarran, envilecen y esclavizan al individuo real, no basta con la buena voluntad ni el entendimiento político como pregona Ruge, ya que la comunidad política —o el Estado— no es meramente exterior (*außerhalb*) a la sociedad que pretende administrar sino que en ella encuentra el principio (*Prinzip*) o la esencia (*Wesen*) de su propia vida. El Estado moderno y la sociedad mercantil se hallan, según la metáfora de Marx, estrechamente “*fundidos* entre sí”. Acabar con la esclavitud de la sociedad mercantil equivale a acabar con el Estado moderno: “La existencia del Estado y la existencia de la esclavitud son inseparables” (*ibid.*, 513). Éste y no otro es el sentido cabal de una *soziale Revolution*: abolición del orden existente y hasta del fundamento mismo que lo sostiene.

Como en parte ya había hecho en la “Introducción...”, aquí Marx elabora un diagnóstico sobre la situación alemana y la de su proletariado en relación a la denominada revolución social. Desde su punto de vista, la “desproporción” existente en Alemania “entre el desarrollo filosófico y el desarrollo político” es una de las claves para entender por qué esta nación estaría en mejores condiciones de llevar a cabo una revolución social que una revolución política. Punto de vista que la revuelta de los obreros silesianos no haría más que confirmar. Ruge, lo decíamos más arriba, no había dado mayor importancia a esta insurrección y su balance no era demasiado auspicioso, como lo demuestra esta sentencia extraída de su artículo y citada por Marx: “Todas las revueltas que estallan en este irremediable *aislamiento de los hombres con respecto a la comunidad (Gemeinwesen)* [...] están condenadas a ser ahogadas en la sangre y la incompreensión”

(*ibid.*, 517-518). Marx va a comentar este pasaje como un nuevo error, uno más en la “*trama* de errores escondidos” en el artículo de Ruge, no sin antes hacer una aclaración cuya importancia descubrimos recién al final del comentario:

Por comunidad (*Gemeinwesen*) hay que entender aquí la *comunidad política*, el *Estado (Staatwesen)*. Es la vieja canción de la Alemania *apolítica*.

¿Acaso todas las insurrecciones sin excepción no estallan en el *irremediable aislamiento del hombre con respecto a la comunidad*? ¿Acaso toda insurrección no presupone necesariamente el aislamiento? ¿Habría podido producirse la revolución de 1789 sin el irremediable aislamiento de los ciudadanos franceses con respecto a la comunidad? La finalidad que dicha revolución perseguía era precisamente el romper este aislamiento.

Ahora bien, la *comunidad* de la que se halla *aislado* el obrero es una comunidad de una realidad y una amplitud completamente diferentes a aquellas de la comunidad *política*. Esta comunidad, de la que le separa *su propio trabajo*, es la *vida* misma, la vida física y espiritual, la moral humana, la actividad humana, el goce humano, la esencia *humana*. La *esencia humana* es la *verdadera comunidad* de los hombres (*Das menschliche Wesen ist das wahre Gemeinwesen der Menschen*). Y así como el irremediable aislamiento con respecto a esta esencia es desproporcionadamente más total, más insoponible, más espantoso y más contradictorio que el aislamiento con respecto a la comunidad política, así también la superación de este aislamiento, e incluso una reacción parcial contra él, es una *insurrección* contra él mucho más inmensa (más infinita, *unendlicher*), lo mismo que el *hombre* es más inmenso que el *ciudadano* y la *vida humana* más inmensa que la *vida política* (*ibid.*, 519; traducción modificada).

Una vez más en el discurso del joven Marx, *lo humano* excede *lo político*. Lo excede infinitamente, lo revoluciona desde su fundamento. Como hemos podido ver, se trata de dos naturalezas, de dos esencias inconmensurables, desproporcionadamente heterogéneas, tan heterogéneas como pueden ser la emancipación política y la emancipación humana o, para el caso, la revolución política y la revolución social. Y aunque teóricamente de la comunidad política a la comunidad humana no hay más que un paso —el paso al socialismo—, se trata, en la teoría y en la práctica, de un paso abismal. Entre una y otra media el abismo infinito entre el individuo

abstracto y el individuo concreto, entre la existencia ideal del hombre y su existencia real. Queda claro entonces que la *esencia humana*, definida aquí como la *verdadera comunidad* de los hombres, es irreductible a la comunidad política, al Estado. Ahora bien, no por ello es menos cierto que ambas comunidades son comunidades “de los hombres”, lo que equivale a decir, siempre siguiendo el razonamiento de Marx, que tanto en una como en otra comunidad el hombre se desenvuelve como ser genérico (*Gattungswesen*). La diferencia infranqueable entre una y otra radica en lo siguiente: mientras que en la comunidad política el hombre actúa como ser genérico “de un modo limitado” como ya advertía Marx en “Sobre la cuestión judía” (véase más arriba), de acuerdo a la “naturaleza *limitada y dual*” propia de la esfera política, en la comunidad humana, por el contrario, la vida genérica del hombre ya no se diferenciaría de la vida *en cuanto tal*, en toda su inmensidad y diversidad.

No es necesario afinar demasiado el oído para escuchar en este texto las resonancias de algunas de las tesis fundamentales que Marx había dejado plasmadas en los *Manuscritos*. Escritos entre abril y agosto de 1844 y publicados póstumamente, los *Manuscritos* de París marcan el punto más alto del esencialismo humanista en la teoría de Marx y, al mismo tiempo, su primer ajuste de cuentas con la economía burguesa. Se trata de un escrito demasiado rico en ideas como para glosarlo aquí como quisiéramos. Por el momento, nos contentamos con comentar brevemente algunas de las tesis formuladas por Marx en el Tercer Manuscrito, en especial aquellas que guardan relación con el recorrido conceptual que venimos efectuando. En este sentido, tal vez convenga comenzar por exponer la distinción que allí se hace entre la comunidad del comunismo todavía inconcluso, inacabado o imperfecto y la comunidad del comunismo consumado. El primero de estos comunismos, escribe Marx, es un comunismo tosco e irreflexivo (*rohen und gedankenlosen Kommunismus*), donde la situación de los trabajadores antes bien que ser superada es extendida al resto de los hombres, puesto que en lugar de superar la propiedad privada la perfecciona y generaliza. En la medida en que niega “la *personalidad* del hombre” este comunismo es presentado como proyecto de equivalencia general entre los hombres, como deseo de nivelación basado únicamente en los

sentimientos de envidia y avaricia. La comunidad correspondiente a esta forma burda de comunismo “es solamente una comunidad de *trabajo* y la igualdad del *salario*, abonado por el capital común, por la *comunidad* como el capitalista general. Ambos lados de la relación se elevan a una generalidad *imaginaria*, el *trabajo* como la determinación asignada a cada cual y el *capital* como la generalidad reconocida y el poder de la comunidad” (1968b; 1982g, 616). A este comunismo todavía basado en la propiedad privada, contraponen un comunismo donde ésta es finalmente superada, un comunismo donde se supera la propiedad privada en cuanto “*autoenajenación humana*”, un comunismo que es “*real apropiación* de la *esencia humana* por y para el hombre”, y por ello “total retorno del hombre a sí mismo, como hombre *social*, es decir, humano, retorno total, consciente y llevado a cabo dentro de toda la riqueza del desarrollo anterior” (*ibid.*, 617).

Si la *esencia humana* es la *verdadera comunidad* de los hombres (como escribe Marx en las “Glosas críticas...” y como escribe también, por la misma época y con casi idéntica sintaxis, en los “Extractos del libro de James Mill...” (1968a; 1982e, 527)), el comunismo que reconcilia al hombre con su esencia y con la naturaleza, entiéndase el *verdadero comunismo*, es la forma a través de la cual se realiza la *verdadera comunidad*. De esta comunidad, como podíamos leer más arriba, lo separa al trabajador su propio trabajo —y ahora agregamos— en cuanto *trabajo enajenado*. Justamente, la consecuencia más inmediata del trabajo enajenado es hacer del hombre, de su ser genérico, un ser extraño para el propio hombre. Recordemos que para Marx la enajenación es tanto la del hombre respecto del hombre, respecto de su trabajo y de los productos de su trabajo, como la del hombre respecto del *otro*, respecto del trabajo y de los productos del trabajo del *otro hombre*. “En términos generales, la afirmación de que al hombre se le enajena su ser genérico significa que un hombre se halla enajenado para el otro, como cada uno de ellos con respecto a la naturaleza humana” (1982g, 601).

El comunismo consumado (*vollendet*) es aquel donde el hombre, enriquecido por la experiencia del desarrollo histórico que lo antecede, se apropia de la esencia genérica o esencia humana hasta entonces enajenada. Todo “comunismo” donde esto no suceda, ya se trate de un comunismo

“de naturaleza *todavía* política, democrática o despótica”, o se trate de un comunismo “con desaparición del Estado, pero, al mismo tiempo, de esencia *todavía* imperfecta y afectado *aún* por la propiedad privada, es decir, por la enajenación del hombre” (*ibid.*, 617; subrayados nuestros), será tachado de inconcluso o inacabado (*unvollendet*). En cierto modo, se puede decir que entre este comunismo y el comunismo *verdadero* existe una relación análoga a la que habíamos señalado más arriba entre la comunidad política y la comunidad humana. El primer comunismo descrito por Marx y la comunidad a la que está asociado (“la *comunidad* como el capitalista general”) son de naturaleza limitada en comparación con el comunismo y la comunidad *verdaderos*: mientras aquellos representan un tipo particular de emancipación política, éstos representan la emancipación humana general. Aquí, sin embargo, la diferencia se explica menos por la relación que cada uno de estos comunismos y sus respectivas comunidades guarda con la esfera política, esencialmente limitada y dual, que por la relación que guardan con la propiedad privada. Este es el punto auténticamente crítico de la diferencia entre uno y otro. De hecho, ambos comunismos asumen por igual la exigencia ético-política de superar la autoenajenación del hombre, sólo que para el comunismo tosco resulta imposible llevar esta exigencia a la práctica ya que, como “no ha captado aún la esencia positiva de la propiedad privada, y menos aún ha comprendido la naturaleza *humana* de la necesidad, se ve captada y afectada por ella. Ha captado, ciertamente, su concepto (*Begriff*), pero no ha captado aún su esencia (*Wesen*)” (*ibid.*).

Así, al mismo tiempo que Marx distingue el comunismo tosco del que no lo es, intenta distinguirse a sí mismo de los comunistas toscos (a quienes por lo demás nunca llega a nombrar). Estos —piensa Marx— perfectamente pueden haber entendido el concepto de propiedad privada, pero eso no significa que hayan entendido su esencia, lo que en este contexto quiere decir el carácter social y la necesidad histórica de la propiedad privada. A diferencia de los llamados comunistas toscos que concebían la superación de la propiedad privada como una “negación abstracta del mundo entero de la cultura y de la civilización”, y proyectaban al hombre del futuro como un hombre “carente de necesidades, que, lejos de haberse

remontado sobre la propiedad privada, no ha llegado siquiera a ella”, Marx postula un mundo donde la propiedad privada ha sido suprimida y conservada según el doble sentido de la *Aufhebung* hegeliana. Esto es, un mundo liberado de la enajenación, tanto de la que opera en el plano de la “*conciencia*” (“enajenación religiosa”) como de aquella que lo hace en el plano de la “*vida real*” (“enajenación económica”), y, a un mismo tiempo, enriquecido por la avanzada cultural y civilizatoria que supone efectivamente el modo de producción basado en la propiedad privada en un momento determinado del devenir histórico.

La intuición que Marx veía confirmarse durante los meses en que escribía los *Manuscritos* era justamente que para develar los secretos de la propiedad privada era necesario comprender de un modo más certero la sociedad en cuyo seno se traman dichos secretos: la *bürgerliche Gesellschaft*. Y que para ello era necesario entregarse de lleno al estudio de la ciencia que tenía por objeto privilegiado a esta forma particular de sociedad: la economía política. Entre los numerosos descubrimientos fruto de esta primera aproximación por parte de Marx a los economistas clásicos, nos interesa uno que en cierta forma comprende a todos los demás o mejor dicho los presupone. Nos referimos a la concepción que éstos tienen de la “sociedad”. Aunque tal vez pueda parecer una generalización excesiva hablar de *una* concepción de la sociedad siendo tantos y tan diversos los economistas en cuestión, no deja de ser cierto que tanto en los *Manuscritos* de 1844 como en los “Cuadernos de lecturas” correspondientes a ese mismo año,¹⁰ Marx da cuenta de la cercanía existente entre las aproximaciones de muchos de ellos en lo que a la “sociedad” se refiere. Esta cuestión resulta de la mayor importancia pues a partir de estas lecturas Marx va a diferenciar dos conceptos diametralmente opuestos de sociedad, que al interior de su teoría cumplen cada uno a su manera un rol fundamental y hasta cierto punto complementario.

¹⁰ A lo largo de su vida Marx completó cientos de cuadernos con reseñas y extractos de los libros que leía. Las reseñas y extractos correspondientes a 1844 y principios de 1845, agrupados bajo el nombre “Cuadernos de París”, remiten principalmente a obras de Destutt de Tracy, J. R. McCulloch, J. Mill, D. Ricardo, J. B. Say, F. Skarbek, y A. Smith.

Contrariamente a lo que ocurría en los textos escritos antes de 1844, donde Marx rara vez utiliza el término *Gesellschaft* si no es acompañado del adjetivo *bürgerliche*, y cuando lo hace es en la mayoría de los casos en el sentido negativo que suele tener la expresión *bürgerliche Gesellschaft* bajo su pluma¹¹ —y que ya tenía, por cierto, bajo la pluma de Hegel¹²—, en los *Manuscritos*, el término *Gesellschaft* tiene por lo general una connotación positiva. Esta nueva percepción de la “sociedad”, que constituye además uno de los pilares argumentativos básicos de los *Manuscritos*, viene a sumarse a la enorme deuda de pensamiento que por aquellos años Marx había contraído con Feuerbach y de la que aquí venimos ofreciendo un testimonio escalonado. Quizás la definición más simple y rigurosa del “concepto de *sociedad*” que por entonces Marx tenía en mente sea aquella que encontramos en una carta de éste a Feuerbach, enviada desde París y fechada el 11 de agosto de 1844: “me es grato aprovechar la ocasión para expresarle la alta estimación y —si me permite la palabra— el amor que siento por usted. Su *Filosofía del futuro* [*Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843)] y su *Esencia de la fe* [*Das Wesen des Glaubens im Sinne Luther's* (1844)] son, desde luego, a pesar de su volumen reducido, obras de mayor peso que toda la literatura alemana actual junta. [...] El concebir la unidad del hombre con el hombre (*Die Einheit der Menschen mit den Menschen*), basada en las diferencias reales entre ellos, y el bajar el concepto de género humano (*Menschengattung*) del cielo de la abstracción para situarlo en la tierra real, ¿qué es todo eso más que el concepto de la *sociedad*?” (1982a, 679). A la zaga de Feuerbach, Marx concibe un concepto de sociedad dominado por el principio de unidad: unidad del hombre con el hombre,

¹¹ Es revelador de este uso negativo el hecho de que en algunas ocasiones en que Marx hace referencia a la “sociedad” en su acepción más amplia, algunos quizás dirían “neutra”, no utiliza el término *Gesellschaft* sino un infrecuente término alemán proveniente del latín: *Sozietät*. Por ejemplo, al comienzo de “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción”: “el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es el mundo de los hombres, es el Estado, la sociedad (*Sozietät*)” (1982d, 491).

¹² La *bürgerliche Gesellschaft* “ofrece [...] el espectáculo del libertinaje y la miseria, con la corrupción física y ética que es común a ambas” (Hegel 2004, 184). Sobre los “aspectos negativos de la sociedad civil” en Hegel, véase J. Dotti (1983, 155 y ss.).

como acabamos de constatar, y simultáneamente unidad del hombre con la naturaleza. “La sociedad”, leemos en los *Manuscritos*, “es [...] la cabal unidad esencial del hombre con la naturaleza (*die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur*), la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo consumado del hombre y el humanismo consumado de la naturaleza” (1982g, 619).

En este punto quisiéramos llamar la atención sobre lo que intentamos leer como un doble movimiento de asimilación y solapamiento entre, por una parte, lo que Marx define como *humano* (*menschlich*) y, por otra, lo que define como *social* (*gesellschaftlich*): por ejemplo, entre la “esencia humana” y la “esencia social”, entre la “existencia humana” y la “existencia social”, entre el “hombre humano” y el “hombre social”, etc. Movimiento de asimilación, ya que a lo largo de los *Manuscritos* ambos adjetivos funcionan como sinónimos, al punto que se reemplazan mutuamente. Y movimiento de solapamiento, pues, muy a menudo en el discurso de Marx lo “social” se reviste del valor *humanista* con el que carga potencialmente el adjetivo “humano”. Así, la sociedad *humana* no es simplemente la sociedad propia o característica del hombre en cuanto ser diferenciado de las bestias y los dioses, sino también, o sobre todo, la sociedad del hombre *humano*, es decir, aquella donde el hombre es un fin en sí mismo para el hombre. Para decirlo de manera breve y tajante: la “sociedad” es la unión esencial del hombre con el hombre y con la naturaleza, con todo lo que ello implica desde un punto de vista ético y normativo, o bien es otra cosa y ese nombre ya no le conviene.

Ahora bien, sería un error suponer que fórmulas como las de “sociedad humana” u “hombre humano” constituyen meras tautologías. Si Marx las utiliza es entre otras razones para evidenciar mejor el carácter inhumano, y por tanto antinatural, de la sociedad moderna y del hombre moderno. La sociedad de la que Marx es contemporáneo, aquella en la que vive y a la cual critica como nadie, tiene poco o nada en común con la “sociedad” cuya definición nos ofrece tomando prestado a Feuerbach buena parte de su aparato conceptual. Una es la *bürgerliche Gesellschaft*, la otra es la *Gesellschaft* a secas. Una es la expresión de la más absoluta separación del hombre consigo mismo, con los otros hombres y con la naturaleza,

la otra, se habrá entendido, expresa exactamente lo contrario. Antes de sacar cualquier conclusión al respecto es preciso comprender que para Marx estos conceptos operan de manera complementaria. Como si la imperfección y la indeseabilidad de la primera fueran adecuadas para poner en evidencia la perfección y la deseabilidad de la segunda. O dicho más concretamente, como si la “pobreza” que caracteriza a la *bürgerliche Gesellschaft* en todos y cada uno de los aspectos de la existencia humana (físicos y espirituales, individuales y colectivos) fuera adecuada o incluso conveniente para patentizar la “riqueza” que en los mismos aspectos caracteriza a la *Gesellschaft*.

En 1844, Marx cuenta indudablemente con más herramientas teóricas para profundizar la crítica de la *bürgerliche Gesellschaft* que había comenzado en textos anteriores. Si bien la enajenación no es un fenómeno exclusivo de la sociedad moderna, sino que hay enajenación desde que hay división del trabajo y por tanto hombres atomizados, es en ella donde las relaciones sociales enajenadas se manifiestan en su máxima expresión. Es en la sociedad moderna ya industrializada donde la división del trabajo alcanza su grado más alto de desarrollo, donde la producción de bienes excedentes permite el intercambio de los mismos como mercancías, y donde el trabajo enajenado y la propiedad privada estructuran el conjunto de las relaciones sociales entre los hombres. Es, en suma, en la sociedad capitalista más que en cualquier otra donde la valorización del mundo de las cosas es directamente proporcional a la desvalorización del mundo de los hombres.

La *bürgerliche Gesellschaft* es el piso *social*, vale decir *humano*, más bajo de la historia de la humanidad. En ella es posible reconocer todos los rasgos de lo que Marx llama “potencia *inhumana*” (*unmenschliche Macht*): enajenación de los sentidos físicos (vista, oído, gusto, olfato, tacto) y espirituales (voluntad, amor, etc.), reducción del ser cualitativo al ser cuantitativo calculado en dinero, precarización de las condiciones de vida más elementales, progresiva indistinción entre *ser* y *tener*, rebajamiento de lo específicamente social, animalización y maquinización del hombre, etc. Ahora bien, para percibir la complejidad de este pensamiento hay que hacer algo más que dar cuenta del sistema de oposiciones binarias que or-

ganiza de parte a parte el texto (sentidos enajenados / sentidos humanos, cantidad / calidad, antinatural / natural, tener / ser, antisocial / social, animal / hombre, etc.), con el fin de confirmar el carácter inhumano de la sociedad capitalista. Hay que reparar, asimismo, en el carácter social e históricamente necesario que Marx reconoce en la propiedad privada. No debemos perder de vista que es “gracias al movimiento de la *propiedad privada*” que la sociedad se produce, se forma y se consume, produciendo con ella al hombre social, es decir, humano, es decir, sensible. “Así como la sociedad en gestación se encuentra con todos los materiales necesarios para esta formación gracias al movimiento de la *propiedad privada* y de su riqueza y su miseria —de la riqueza y la miseria materiales y espirituales—, así también la sociedad ya formada produce al hombre en toda esta riqueza de su esencia, al hombre *dotado de una riqueza profunda y total de sentido, sensible a todo*” (*ibid.*, 622). No todo es miseria en la sociedad basada en la propiedad privada. Ella también es productora de riquezas materiales (progreso en general, desarrollo de las fuerzas productivas) y riquezas espirituales (cultura y civilización en sentido amplio). Esta vía de transformación de la vida humana, según Marx, allana “el camino para la emancipación del hombre, aunque por este camino no tuviera más remedio que completarse directamente la deshumanización” (*ibid.*, 623).

Esta es la aparente paradoja que encierra el concepto de *bürgerliche Gesellschaft*: la de ser un mal necesario. Sin esta “sociedad en gestación” y sin todo lo que ella vehiculiza para bien y para mal se cierra el camino que lleva hacia la “sociedad ya formada”, entendiéndose hacia la *Gesellschaft*. Su forma inhumana hace de ella un momento antinatural al interior de un proceso histórico que tiende a la reconciliación del hombre con su propia humanidad y con la naturaleza, y del que no obstante es un momento necesario. En cuanto mal necesario la *bürgerliche Gesellschaft* es eso sin lo cual la *Gesellschaft* nunca *llegaría a ser*, y acaso *nunca habrá sido*. Pues la sociedad *a secas*, aquella que Marx define como unidad del hombre con el hombre y con la naturaleza, no representa solamente el futuro inmediato de la sociedad comunista, sino también, aunque Marx nunca lo diga literalmente, la condición originaria de toda organización social en general. En realidad, lo dice sin decirlo desde el momento en que define

al comunismo como *reintegración* o *retorno* del hombre en sí (*Reintegration oder Rückkehr des Menschen in sich*), como *total retorno* del hombre para sí (*ganzen... Rückkehr des Menschen für sich*) o también como momento de la emancipación y *recuperación* humanas (*Moment der menschlichen Emanzipation und Wiedergewinnung*). Con ello da a entender muy claramente que la esencia humana que en la sociedad actual se encuentra escindida o, si se quiere, enajenada, en algún momento estuvo unida y por ello puede y debe volver a estarlo. Desde un punto de vista formal al menos, el planteamiento de Marx no es demasiado original. Como es sabido, se trata de una línea explicativa recurrente en los esquemas evolucionistas de la época y en los programas de pensamiento teleológicos donde aparecen vinculados el origen y el fin de la historia. Por lo demás, ya hemos visto a Marx desplegar esta misma línea explicativa en su carta a Ruge de mayo de 1843, justamente allí donde se trataba de *volver a...* (*wieder*) convertir la sociedad actual en una comunidad de hombres.

Para concluir nuestra lectura del Tercer Manuscrito, echaremos luz sobre otro aspecto importante de la diferencia que aquí nos ocupa entre el concepto de *Gesellschaft* y el de *bürgerliche Gesellschaft*. Decíamos más arriba que uno de los descubrimientos más significativos de esta primera aproximación de Marx a la economía política fue el hecho de haber identificado la idea general que los representantes de esta ciencia tienen de la “sociedad”. Siempre en el Tercer Manuscrito, Marx se sirve de una serie de citas de los economistas más destacados de su tiempo (Smith, Say, Skarbek y Mill entre otros) para poner en evidencia las contradicciones y los errores que serían comunes a todos ellos. Luego de analizar autor por autor y cita por cita, Marx llega a esta interesante conclusión: “*División del trabajo y cambio* son los dos fenómenos a que el economista se remite en apoyo del carácter social de su ciencia y en los que se pone de relieve la contradicción de una ciencia que en una sola fórmula expresa inconscientemente la razón de ser de la sociedad mediante el interés particular y antisocial” (*ibid.*, 640). La objeción está dirigida tanto a los economistas como a la ciencia de la que son representantes. Sobre todas las cosas a Marx le interesa demostrar que tanto la *división del trabajo* como el *cambio*, que son fenómenos de naturaleza social, son simultánea

y contradictoriamente configuraciones de la propiedad privada, y, como tales, expresiones enajenadas de la actividad social del hombre. El economista formula científicamente una contradicción de la que ni siquiera es consciente. Esto es grave de por sí. Pero más grave aún —a esto apunta la crítica de Marx— es el hecho de que estos mismos fenómenos de los que parte efectivamente el economista para analizar la sociedad sean presentados no como fenómenos propios de un tipo de sociedad históricamente determinado, sino como fenómenos que definen a la sociedad *en cuanto tal*.

Marx no disimula su indignación ante afirmaciones como por ejemplo ésta de Adam Smith en *La riqueza de las naciones* (1776): “todo hombre vive mediante *échanges*, gracias al intercambio, y es hasta cierto punto un *comerciante*, y la sociedad *misma*, acaba siendo, propiamente, una sociedad *comercial*”; o esta otra de Destutt de Tracy en *Elementos de ideología* (1817-1818): “La sociedad es una serie de cambios recíprocos, toda la esencia de la sociedad se cifra en el *commerce*” (*ibid.*, 637; subrayados de Marx). La gravedad del asunto reside entonces en que la economía política termina definiendo la sociedad a partir de lo que es esencialmente extraño a su naturaleza, esto es, a partir del extrañamiento mismo. Tal como escribe Marx en otro lugar: “la economía política *plasma* la forma *enajenada* del intercambio social como la forma *esencial* y *originaria* (*wesentliche und ursprüngliche*), como la forma que corresponde al destino humano (*menschlichen Bestimmung*)” (1982e, 528). Nada podría ser peor para la comprensión cabal de los fenómenos sociales que la confusión de la que es presa la economía política al postular el intercambio social enajenado, es decir, el comercio, como *esencia* de la sociedad, es decir, como *origen* y *destino* de la humanidad. Sólo partiendo de un grosero error teórico pueden los economistas llegar a razonamientos de este tipo. Este error, que en principio todos ellos habrían compartido, es ni más ni menos el de haber confundido la *sociedad* con la sociedad *burguesa*. Marx lo dice en varias ocasiones pero nunca tan claramente como en el Tercer Manuscrito: “La *sociedad* (*Gesellschaft*) —tal y como se presenta ante el economista— es la sociedad *burguesa* (*bürgerliche Gesellschaft*), en la que cada individuo representa un conjunto de necesidades y existe

para el otro solamente en tanto que el otro existe para él, en cuanto ambos actúan mutuamente como medios” (1982g, 636).

Ahora bien, sucede que en su pretensión por historizar lo que los economistas burgueses habían naturalizado, Marx parece caer él también en una suerte de naturalización pero de signo inverso. Para él, la “sociedad” no es la “sociedad burguesa” como se imagina el economista, sino que la “sociedad burguesa” es la manifestación enajenada de la “sociedad”. Lo que es *esencial* y *originario* es la “relación social” entre el hombre y el hombre en tanto hombres; así como la “sociedad”, entendida como unidad del hombre con el hombre y con la naturaleza, es la verdadera forma del *destino* humano. La “sociedad burguesa” no es un origen ni es un destino, no tiene esencia ni, en consecuencia, verdad. La *bürgerliche Gesellschaft* es una mera apariencia de la *Gesellschaft*. Es una manifestación de la verdad, pero una manifestación enajenada, y por lo tanto una verdad a medias. Al tomar la esencia por la apariencia, los economistas falsean la verdad, la trastocan al punto de hacerla pasar por lo que no es o lo que es peor, al punto de hacerla pasar por su radical opuesto. Lo cierto es que mientras los hombres no se reconozcan a sí mismos como hombres que son, mientras no reconozcan la esencia *humana* o *social* que es su *verdadera comunidad*, ésta se manifiesta bajo su forma enajenada y caricaturesca:

En tanto que la esencia *humana* [es] la *verdadera comunidad* de los hombres, éstos *crean*, producen, mediante la manifestación de su *esencia*, la *comunidad* humana, la esencia social, que no es un poder general abstracto frente al individuo aislado, sino la esencia de cada individuo, su propia actividad, su propia vida, su propio espíritu, su propia riqueza. Aquella *verdadera comunidad* no nace, pues, de la reflexión, sino que es el resultado de la *necesidad* y el *egoísmo* de los individuos, es decir, se produce directamente mediante la manifestación de su existencia. No depende del hombre que esta comunidad sea o no; pero, mientras el hombre no se reconozca como hombre y, por tanto, organice el mundo de un modo humano, esta *comunidad* se manifiesta (*erscheint*) bajo la forma de la *enajenación*. Porque su *sujeto*, el hombre, es en sí mismo un ser enajenado. Los hombres, no como abstracción, sino como individuos reales, vivientes y específicos, *son* esta esencia. *Tal como* ellos son, así es ella misma. Tanto vale, pues, decir que el *hombre* se enajena a sí mismo

como decir que la *sociedad* (*Gesellschaft*) de este hombre enajenado es la caricatura de su *comunidad real* (*wirklichen Gemeinwesens*), de su verdadera vida genérica; que, por tanto, su actividad se manifiesta como un tormento, que su propia creación se convierte para él en una potencia extraña, su riqueza en su pobreza, que el *vínculo esencial* (*Wesensband*) que le une al otro hombre es para él un vínculo inesencial y que, en realidad, se manifiesta como su verdadera existencia su separación con respecto a los otros hombres [...] (1982e, 527; traducción ligeramente modificada).

En este pasaje de los “Extractos...” se observan numerosas, acaso demasiadas “verdades”. Algunas lo suficientemente trabajadas en algunos de los textos de Marx que venimos leyendo y otras decididamente nuevas. Que la esencia humana o social es la verdadera comunidad de los hombres y que esta esencia lejos de ser abstracta es lo más concreto que alguien se pueda imaginar, esto ya lo sabíamos pues Marx lo dice aproximadamente con las mismas palabras en las “Glosas críticas...”. Lo que sí constituye una novedad, incluso respecto de los *Manuscritos*, donde nunca se dice explícitamente pero se insinúa más de una vez, es que la existencia de la *verdadera comunidad* no depende del hombre por la sencilla razón de que no es una invención del hombre. La comunidad humana no es posterior ni anterior al hombre. Ella es lo que el hombre es en su existencia con los otros hombres. Por *comunidad humana* hay que entender aquí *comunidad de la existencia*, comunidad que se produce y se manifiesta mediante la existencia social de los individuos. Otro modo de decir que la comunidad es la relación social, o bien el conjunto de relaciones sociales de las que participa cada individuo en su actividad productiva, espiritual y, para decirlo todo, vital. Lo queramos o no y lo sepamos o no, parece decir Marx, la existencia es comunitaria por esencia, por tanto, también cuando los hombres se someten a esa forma individual y colectiva de existencia enajenada que es el régimen capitalista.

Muy esquemáticamente, de todo esto se deduce que el problema de la comunidad humana articula múltiples dimensiones de análisis, entre las cuales es preciso contar una dimensión ontológica.¹³ En paralelo y a

¹³ Esta cuestión la abordamos conjuntamente con Ana Grondona en “Las comunidades de Marx”, ponencia pronunciada en las 5 Jornadas de Jóvenes Investigadores, Instituto

veces superpuesta a la clásica perspectiva económico-política sobre la comunidad, detectamos otra perspectiva, bastante menos reconocida, que prioriza la pregunta por el ser o la esencia de la comunidad. Puede discutirse largamente acerca de cuál de estas perspectivas prevalece en el conjunto de la obra marxiana y ciertamente con buenos argumentos en ambos sentidos. Lo que a esta altura nos parece indiscutible es que el problema de la comunidad tal como lo hemos heredado del joven Marx expone una ontología. En otro lugar intentaremos analizar los rasgos fundamentales de la ontología comunitaria que se anuncia a través de este pensamiento. De momento, y para empezar a concluir, haremos una somera recapitulación de las principales ideas y los conceptos desplegados hasta aquí.

3. El privilegio de la comunidad

Como se recordará, comenzamos nuestro recorrido con una interpretación de la temprana oposición entre el mundo político de la democracia y el mundo apolítico de la monarquía. En el mismo sentido diferenciamos las ideas, todavía por entonces muy poco desarrolladas por Marx, de comunidad (pasada y futura) y sociedad (presente). Luego pasamos a considerar la diferencia conceptual entre emancipación política y emancipación humana, y estrechamente ligada a ésta, aquella otra entre revolución política y revolución social. También en ese apartado comentamos la distinción entre comunidad política (o Estado) y comunidad humana, esto es, entre vida política y vida humana. Después abordamos las convergencias y divergencias entre el comunismo tosco y el comunismo verdadero. Al comentar esos pasajes notamos al pasar la analogía estructural entre, por una parte, la comunidad política y la comunidad del comunismo imperfecto y, por otra, entre la comunidad humana general y la comunidad del comunismo consumado. Se trataba, en un caso, de comunidades con o sin Estado pero *todavía* afectadas por la propiedad privada y, en el otro, de comunidades *ya* desembarazadas de la propiedad privada y, lógicamente, de las instituciones asociadas a ella.

de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, en noviembre de 2009.

En todos los casos, los contrastes se explicaban por la mayor o menor distancia que media entre cada una de estas comunidades y la sociedad de la propiedad privada. Asimismo, subrayamos la distinción oposicional entre el concepto feuerbachiano de sociedad y el concepto más general de *bürgerliche Gesellschaft*. Por último, y tomando en consideración esta última distinción vimos que en el texto de Marx se impone una poderosa jerarquía de acuerdo a la cual se ordenan, por un lado, la sociedad como unidad esencial, que en este sentido no se diferencia en nada de la verdadera comunidad, y por otro, la sociedad como diferencia y separación inesencial.

A modo de corolario y conclusión de estas lecturas diremos que la sociedad (*Gesellschaft*) coincide con la comunidad (*Gemeinschaft*, *Gemeinwesen*) en la medida en que ambas figuras gozan de un privilegio metafísico idéntico y todavía impensado frente a la *bürgerliche Gesellschaft*, en la medida, pues, en que ambas funcionan como su otro conceptual. Existe, de hecho, una relación jerárquica muy determinada entre los conceptos que hemos sometido a revisión, y no sólo en estos escritos tempranos sino también en algunos muy posteriores (Alvaro 2011). Lo hemos registrado en cada uno de los textos analizados: para Marx, la “comunidad” tiene invariablemente una connotación positiva, incluso cuando se trata de la llamada comunidad política, de esa comunidad sólo en parte verdadera que pese a todo designa el punto más alto de humanidad en los límites del mundo actual. Mientras que la “sociedad”, cuando es calificada de “civil” o “burguesa”, arrastra consigo una connotación manifiestamente negativa: es el emblema de la humillación física y moral del hombre, de la explotación y la esclavitud moderna, es la esfera de la anarquía, la guerra y la diferencia, en una palabra, es la esfera de lo inhumano.

Para comprender cabalmente lo que hemos llamado el privilegio de la comunidad en Marx, que por cierto no se deja explicar como una simple preferencia, fue necesario mostrar el lugar subordinado de la *bürgerliche Gesellschaft* en su discurso. Desde luego, esta constatación no excluye que en ciertos momentos, casi siempre aislados y por ende fácilmente identificables, el tono de Marx se vuelva crítico respecto de algunos aspectos

de la comunidad del pasado y, muy a menudo de manera simultánea, celebratorio de las fuerzas materiales y espirituales desplegadas por la sociedad capitalista. Así lo confirman conocidos pasajes del *Manifiesto del Partido Comunista* y algunos de los artículos sobre el dominio colonial inglés en la India que escribe para el *New-York Daily Tribune* en 1853. Al margen de estos ejemplos puntuales difícilmente se encuentre en Marx un retrato negativo de la comunidad.

En cualquier caso, no puede pasar desapercibido al lector que la axiología que domina a los conceptos de comunidad y sociedad civil/burguesa resiste a los cambios más radicales, incluidos los cambios que supone la incipiente transición del idealismo al materialismo y del liberalismo democrático al socialismo. Tanto en el Marx que sueña con volver a hacer de la sociedad de filisteos una comunidad de hombres o un Estado, como en el Marx que traza un hiato infinito entre ese mismo Estado (transfigurado en la expresión más acabada de una organización social inhumana) y la verdadera comunidad de los hombres, tanto en uno como en otro, la *Gemeinschaft* o *Gemeinwesen* y la *bürgerliche Gesellschaft* mantienen, por así decirlo, sus atributos esenciales. En ambos contextos filosófico-políticos, sus cualidades permanecen intactas. En la figura de la comunidad aparece proyectado el pasado humano de un modo de organización social completamente deshumanizado y el futuro donde el hombre aparece reconciliado consigo mismo, con los otros hombres y con la naturaleza. En cambio, la figura de la sociedad capitalista funciona como el recordatorio permanente de la degradación a la que el hombre se somete al someter el mundo humano de las relaciones genéricas al mundo inhumano de las relaciones egoístas. Y entre una y otra, entre lo humano-comunitario y lo inhumano-societario, oscila la figura del Estado. A diferencia de lo que ocurre con la comunidad y la sociedad civil/burguesa, el concepto de Estado cambia radicalmente de valor. En muy poco tiempo, el Estado pasa de ser el fin más alto de una comunidad de hombres libres a ser la manifestación oficial de la esclavitud reinante en la sociedad capitalista. Dicho esto, todavía hay que subrayar lo siguiente: incluso si las relaciones que cada uno de ellos mantiene con el otro son cualitativamente diferentes, los tres conceptos en cuestión están de-

terminados por un mismo humanismo metafísico, aquel que distingue, justamente, entre lo “humano” y lo “inhumano”.

El privilegio de la comunidad en el discurso de Marx depende de esta adecuación difícil de nombrar, de este vínculo estrecho y presuntamente natural entre la comunidad y la humanidad del hombre. Nada más natural y sin embargo nada menos evidente que la adecuación entre estos valores —lo común y lo humano— y sus respectivos opuestos. Precisamente porque el discurso de Marx ha contribuido en gran medida a naturalizar un vínculo que ha tenido consecuencias enormes y aún hoy insospechadas para el pensamiento filosófico y social posterior, creímos necesario comenzar por leer aquellos pasajes de su obra temprana donde el mentado privilegio se puede entrever con mayor facilidad que en otras partes.

La crítica incesante de la potencia inhumana enraizada en la sociedad capitalista se hace en nombre de la humanidad del hombre y, no lo olvidemos, en nombre de la “verdad”. El pensamiento de la comunidad es inseparable del pensamiento de la verdad. La *comunidad* nombra la verdad del vínculo social y determina su sentido. La determinación del vínculo comunitario como verdad, en la medida en que se tiene por cosa dada o evidente, permanece impensada en su raíz. Como efecto de lo cual tienden a pasar desapercibidas muchas de las consecuencias teóricas y prácticas que esta determinación conlleva, y de las cuales quizás la más inmediata es la deposición de cualquier otro vínculo pensado, imaginado o sentido como distinto y, en el caso límite, como contrario.

Desenredar la compleja red de relaciones lógicas y axiológicas entre los conceptos de comunidad, sociedad civil/burguesa y Estado en Marx, supone algo más que presentar el problema, que es básicamente lo que hemos hecho aquí. Ello supone empezar por reconocer el extendido privilegio que Marx acuerda a la comunidad en el resto de sus escritos (en los de juventud y en los de madurez, en los que firma solo y en los que firma junto a Engels), profundizar el análisis de la oposición detectada entre comunidad y sociedad (civil, burguesa, capitalista), y ponerla en línea con otras oposiciones conceptuales presentes en su obra y no menos sujetas al esquematismo metafísico que orienta a este pensamiento en muchas de sus derivas fundamentales. Todo esto sin olvidar que la crítica,

por radical que sea o pretenda ser, no puede ni debe prescindir de Marx. Sin olvidar, pues, ni por un instante, que la exigencia crítica que hoy nos conduce a preguntarnos por nuevos modos de pensar la socialidad nos llega, entre otros, pero más que otros, del propio Marx. Allí reside buena parte de la riqueza de un pensador que posee la extraordinaria virtud de promover la sublevación, *a partir de él, con él y contra él*.

Bibliografía

- ALVARO, Daniel (2011), *El problema de la comunidad en la teoría sociológica clásica*. Tesis doctoral en cotutela entre la Universidad de Buenos Aires y la Université Paris 8, Buenos Aires.
- BOND, Niall (2002), “Le refus de la bürgerliche Gesellschaft et la genèse de la sociologie moderne allemande: l'exemple de Gemeinschaft und Gesellschaft de Ferdinand Tönnies”, en C. Colliot-Thélène y J.-F. Kervégan (eds.), *De la société à la sociologie*, Paris, ENS, pp. 93-120.
- DOTTI, Jorge (1983), *Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, Buenos Aires, Hachette.
- DUMONT, Louis (1982 [1977]), *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*, trad. J. Aranzadi, Madrid, Taurus.
- HEGEL, G. W. F. (2004 [1821]), *Principios de la filosofía del derecho*, trad. J. L. Vermaal, Buenos Aires, Sudamericana.
- LÖWY, Michael y Robert SAYRE (2008 [1992]), *Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad*, trad. G. Montes, Buenos Aires, Nueva Visión.
- MARX, Karl (1968a [1844]), “Auszüge aus James Mills Buch ‘Éléments d'économie politique’. Trad. par J.T. Parisot, Paris 1823”, en *Marx-Engels Werke (MEW) Ergänzungsband 1*, Berlin/DDR, Dietz Verlag, pp. 445-463.
- (1968b), “Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844”, en *MEW Ergänzungsband 1*, Berlin/DDR, Dietz Verlag, pp. 465-588.
- (1975), “Brief an Ludwig Feuerbach in Bruckberg, Paris, 11. August 1844”, en *Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA) Bd. III/1*, Berlin/DDR, Dietz Verlag, p. 63.
- (1976a [1844]), “Briefe aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern”, en *MEW Bd. 1*, Berlin/DDR, Dietz Verlag, pp. 337-346.
- (1976b [1844]), “Kritische Randglossen zu dem Artikel ‘Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen’ (‘Vorwärts!’ Nr. 60)”, en *MEW Bd. 1*, Berlin/DDR, Dietz Verlag, pp. 392-409.

- (1976c [1844]), “Zur Judenfrage”, en *MEW Bd. 1*, Berlin/DDR, Dietz Verlag, pp. 347-377.
- (1976d [1844]), “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung”, en *MEW Bd. 1*, Berlin/DDR, Dietz Verlag, pp. 378-391.
- (1982^a), “Carta de Marx a Ludwig Feuerbach (París, 11 agosto 1844)”, en K. Marx, *Escritos de juventud*, trad. W. Rocés, México, FCE, pp. 679-681.
- (1982b), “Cartas cruzadas en 1843”, en K. Marx, *Escritos de juventud*, trad. W. Rocés, México, FCE, pp. 441-460.
- (1982c [1843]), “Crítica del derecho del Estado de Hegel (§§ 261-313)”, en K. Marx, *Escritos de juventud*, trad. W. Rocés, México, FCE, pp. 317-438.
- (1982d [1844]), “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción”, en K. Marx, *Escritos de juventud*, trad. W. Rocés, México, FCE, pp. 491-502.
- (1982e [1844]), “Extractos del libro de James Mill ‘Éléments d'économie politique’ (Traducción de J. T. Parisot, París, 1823)”, en K. Marx, *Escritos de juventud*, trad. W. Rocés, México, FCE, pp. 522-538.
- (1982f [1844]), “Glosas críticas al artículo ‘El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano’ (Vorwärts!, núm. 60)”, en K. Marx, *Escritos de juventud*, trad. W. Rocés, México, FCE, pp. 505-521.
- (1982g), “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”, en K. Marx, *Escritos de juventud*, trad. W. Rocés, México, FCE, pp. 555-668.
- (1982h [1844]), “Sobre la cuestión judía”, en K. Marx, *Escritos de juventud*, trad. W. Rocés, México, FCE, pp. 461-490.
- MARX, Karl y Friedrich ENGELS (1958 [1845]), “La sagrada familia, o crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes”, en K. Marx y F. Engels, *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, trad. W. Rocés, México, Grijalbo, pp. 71-276.
- (1972 [1845]), “Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Kunsorten”, en *MEW*, Bd. 2, Berlin/DDR, Dietz Verlag, pp. 3-223.
- SPRINGBORG, Patricia (1986), “Politics, Primordialism, and Orientalism: Marx, Aristotle, and the Myth of the Gemeinschaft”, *American Political Science Review*, 80 (1), pp. 185-211.

Comunidad, autoridad y orden social en Max Weber y Émile Durkheim

Evangelina Geicsnek

Introducción

La pregunta por el orden social, por las condiciones que hacen posible su existencia, su continuidad o transformación, por la multiplicidad de sus formas, supone necesariamente interrogarse por el *lazo social*. Esta inquietud, que atraviesa toda la historia de la teoría sociológica, desde los clásicos hasta sus más recientes o contemporáneos exponentes, será abordada en el presente trabajo a partir del análisis de las nociones de *autoridad* y *comunidad*, debido a que ambas poseen una carga semántica que remite inequívocamente al *lazo social*. En este sentido, y en primer lugar, en tanto evocan imágenes de orden, reducción de incertidumbre, generación de expectativas y sentido, creencias y valores compartidos, integración, ambas nociones refieren al lazo social porque implican un potencial para posibilitar un ‘ser juntos’, y de otorgarle a este último inscripción y permanencia en el tiempo. En segundo lugar, dado que el orden social se compone de variadas relaciones de comunidad y autoridad, la presencia de *lazos* en torno de los cuales se configuran dichas relaciones como ‘formas de ser y permanecer juntos’ no supone ausencia de conflicto ni *dentro* ni *entre* éstas. En razón de estas consideraciones proponemos, entonces, lo que será el objetivo central de este artículo,

a saber, analizar la cuestión del orden social en cuanto a sus condiciones de producción, reproducción y transformación, a partir de las nociones de comunidad y autoridad.

Ahora bien, para llevar a cabo esta tarea, nos centraremos en una selección de textos de dos representantes de la segunda generación de padres fundadores de la Sociología: Max Weber y Émile Durkheim. En lo que respecta a Max Weber, el trabajo estará fundamentalmente centrado en sus “Conceptos sociológicos fundamentales” y la “Sociología de la Dominación”, ambos pertenecientes a *Economía y Sociedad* (1998a). En lo que concierne a Émile Durkheim, el foco estará puesto en el último tramo de su obra, principalmente en *La educación moral* (2002). En los dos casos, la selección de los textos responde a que encontramos en ellos un corpus conceptual apropiado para desarrollar satisfactoriamente el análisis que proponemos. Así, en una primera instancia buscaremos señalar la especificidad que revisten las nociones de comunidad y autoridad, respectivamente y para cada uno de los autores, atendiendo a las particularidades del lazo social relativo a ellas. Es decir, se intentará establecer en qué reside la peculiaridad de ambas nociones, indagando aquello en torno a lo cual se constituyen como elementos que componen el ordenamiento de la vida colectiva. Luego, se analizará la posible convergencia de los dos conceptos en una articulación recíproca, con el propósito de establecer el estatuto de ambos, y de su interjuego en las obras escogidas, en aquello que concierne a la producción, reproducción y/o transformación del orden social.

Por último, y en relación con lo recién mencionado, dedicaremos un apartado final a profundizar el objetivo central de este artículo, a partir de una lectura no convencional de Weber y Durkheim que nos conduzca a establecer conexiones entre ambos. Allí, propondremos que es posible abordar fenómenos asociados con la producción y reproducción del orden social, mediante la identificación de puntos de contacto entre los dos autores con respecto al estatus que las nociones de comunidad y autoridad, y su recíproca relación, poseen en sus obras.

1. MAX WEBER

Uno de los conceptos centrales que la obra de Max Weber ofrece para pensar la producción y reproducción del orden social es el de “relación social”. Debido a esto, los dos primeros apartados de la primera sección del artículo estarán orientados a analizar, respectivamente, las nociones de comunidad y autoridad como relaciones sociales, con el objeto de señalar sus especificidades a partir de la caracterización del lazo social relativo a cada una de ellas, para finalmente hacerlas confluír, en un tercer y último apartado, en la configuración de la comunidad política.

1.1- LA COMUNIDAD COMO RELACIÓN SOCIAL: LA ‘VERGEMEINSCHAFTUNG’ COMO CHANCE DE SER UNO CON LOS OTROS

Como su título lo indica, este primer apartado estará dedicado a analizar la noción de comunidad en términos de *relación social*. Al hacerlo intentaremos, en primer lugar, exponer sus rasgos característicos, identificando qué elementos le imprimen singularidad al lazo social que consideramos susceptible de ser adjudicado a esta relación. Luego, realizaremos una primera aproximación a aquello que concierne a las condiciones de posibilidad de inscripción y permanencia en el tiempo de la *relación de comunidad*.

En función de estas breves líneas introductorias, comenzaremos nuestro análisis señalando las especificidades que la noción de comunidad comienza a adquirir a partir de *Economía y Sociedad* (ES), respecto de la amplitud que la definición del “actuar en comunidad” presentara en el ensayo de 1913.¹

Al respecto, encontramos que si bien este ‘actuar en comunidad’ suponía ya la inscripción de la comunidad en una dimensión procesual, dejando entrever el carácter dinámico de su constitución, la noción de

¹ “Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva” (1913), en: Weber (2006). En efecto, aquí, “el actuar en comunidad” prácticamente en nada se diferencia de la noción de “acción social” que hallamos entre los conceptos sociológicos fundamentales del trabajo publicado en 1920. De allí que referimos a su amplitud o ausencia de singularidad.

*Vergemeinschaftung*² desarrollada en su obra póstuma es expresada en términos de *relación social*, y este encuadre posee una relevancia no menor en nuestra búsqueda de aquella singularidad que va adquiriendo el concepto de comunidad. Pues la noción de relación social resulta clave en la obra weberiana, ya que permite dar cuenta de la interacción constitutiva y la continuidad relativa de los distintos modos en los que la vida colectiva se organiza o configura. Más aún, habilita asimismo el abordaje del orden institucional y su legitimidad, esto es, de los elementos centrales de su sociología política. Así, si se repara en el orden expositivo-analítico del autor, es decir, en el orden en que presenta los conceptos y las categorías, y lleva a cabo la definición y el análisis de los mismos, se observa que en el momento en el que aparece el concepto *Vergemeinschaftung* en ES, Max Weber había desarrollado ya las nociones de *acción social*, de *relación social* y de *orden legítimo*. De modo que la figura de la *Vergemeinschaftung* trae consigo la incorporación de estos elementos elaborados previamente: “Llamamos *comunización* a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social se inspira en el *sentimiento* subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de *constituir un todo*” (Weber, 1998a: 33. Cursivas del autor).

Esta definición, inscrita en el marco epistemológico de su sociología comprensiva, lleva implícita la noción de *acción social* ya que posee un acento en un sujeto activo, que actúa socialmente en tanto se orienta por sus expectativas respecto de las acciones de los otros (partícipes), y describe a la *Vergemeinschaftung* como *relación social* debido a que es una “conducta plural que, por el sentido que encierra, se presenta como recíprocamente referida, orientándose por esa reciprocidad” (Weber, 1998a: 21).

² En la versión de *Economía y Sociedad* que aquí se toma como referencia, las nociones de *Vergemeinschaftung* y *Vergesellschaftung* aparecen traducidas como “comunidad” y “sociedad”, respectivamente. Tal traducción asigna un carácter ontológico a ambos conceptos que no se condice con la connotación dinámica y procesual que el prefijo “Ver” imprime sobre los mismos en el idioma original. Debido a este motivo, las nociones de *Vergemeinschaftung* y *Vergesellschaftung* serán aquí referidas en términos de “comunización” y “socialización”. Sobre abordajes al respecto ver, entre otros, de Marinis, 2010; Villacañas, 1996.

Contando ya con esta primera definición de *comunización*, notablemente enriquecida con respecto al impreciso “actuar en comunidad” de 1913,³ continuaremos nuestra búsqueda de establecer la especificidad del lazo atribuible a esta relación. Para ello, indagaremos en la particularidad de la acción vinculada a ésta, con respecto a la mera “acción social”.

El primer aspecto distintivo que hemos de señalar, es aquel que resulta otorgado por “el sentimiento subjetivo de la co-pertenencia” (Villacañas, 1996: 50). Ahora bien, en tanto *comunidad* aparece aquí abordada en términos de *relación social*, es decir, de reciprocidad, el vínculo comunitario “presupone en los participantes una *expectativa recíproca* que implica a su vez una recíproca interpretación sobre la base de un marco de significación compartido” (Naishtat, 2002: 160). Así, la particularidad de la relación de comunidad que hallamos en ES reside en cierto *contenido* del sentido de la acción, arrojando como resultado que el vínculo comunitario ahora “sólo existe propiamente cuando sobre la base de ese sentimiento [de co-pertenencia] la acción está recíprocamente referida —no bastando la acción de todos y cada uno de ellos frente a la misma circunstancia— y en la medida que esta referencia traduce el *sentimiento de formar un todo*”. (Weber, 1998a: 34. Corchetes E. G.). De esto se sigue que lo distintivo de esta relación, aunque se halle centrada ‘típico-idealmente’ en fundamentos afectivos, emotivos y tradicionales, no reside estrictamente en los motivos que orientan la acción. De igual modo, tampoco consiste en la necesaria ausencia de motivos racionales (de fines o valores).⁴ Lo singular del lazo comunitario radica, en cambio, en aquel *sentimiento de totalidad* y en la “expectativa” de su reciprocidad.

Asimismo, a esta primera especificación añadida en ES sobre el contenido de sentido de la acción se le agrega otra que remite a un componente identitario susceptible de ser incorporado entre las peculiaridades de la relación de comunidad: “el contraste consciente frente a terceros” (Weber, 1998a: 34). En tal sentido, mientras en el ensayo de 1913 se lee

³ Donde, incluso, “el actuar en sociedad” (o asociación) y el “actuar por consenso” son presentados como formas del “actuar en comunidad”.

⁴ Que son los que Weber menciona como elementos distintivos de la *Vergesellschaftung* (1998a: 33).

que “en modo alguno es menester identificar acción en comunidad con la representación de un actuar ‘unos con otros y para otros’ contrapuesto a un actuar unos contra otros” (Weber, 2006: 210), puesto que, refiere el autor, la comunidad es enteramente amorfa, en ES hallamos que “tan sólo la aparición de contrastes concientes con respecto a terceros puede crear, [por ejemplo], para los partícipes de un mismo idioma, una situación homogénea, un sentimiento de comunidad y formas de socialización –sociedad– *el fundamento consciente* de la existencia de los cuales es la comunidad lingüística”. (Weber, 1998a: 34. Corchetes E. G.)

De modo que si en 1913 no había aún en la obra de Weber elementos que permitiesen atribuirle al vínculo comunitario algún grado de ‘exclusividad’, en 1920, aunque haya cierta continuidad al respecto,⁵ la referencia al ‘contraste frente a terceros’ recién citada supone un cambio en este sentido. En tanto alude a un *factor identitario* que opera como límite, este contraste, que otorga un fundamento consciente al contenido de sentido que es el sentimiento de conformar una totalidad, puede ser entendido como una suerte de contorno para la misma. Así, coincidimos con Ricoeur⁶ en que el grado de cierre de una relación remite al tema de la identidad de un grupo, ya que involucra la existencia de límites de pertenencia, por lo que las reglas de afiliación y exclusión son importantes a la hora de establecer las particularidades de la relación de comunidad. Desde luego, estas cuestiones deben ser tomadas con cautela, considerando la variedad de motivos que pueden confluir en el “cierre” de una relación de este tipo, y recordando que estamos ante

⁵ Sugerimos dicha continuidad en tanto se señala, en ES, que una relación de comunidad no se define estrictamente por su grado de apertura ni *necesariamente* por sus motivos de cierre (Weber, 1998a: 35-37) ya que, en ambas cuestiones, pueden estar condicionando tanto elementos de carácter afectivo, como tradicional o racionalmente con arreglo a fines o valores. Cabe mencionar, sin embargo, que si bien referimos que los motivos de cierre pueden variar, parece resultar posible establecer una suerte de afinidad –ideal típica– entre la clase de ‘motivos de cierre’ y el ‘tipo de relación cerrada resultante’: la noción de comunidad aparece allí donde el cierre se da en virtud de la tradición (comunidades fundadas en las relaciones familiares) o en virtud de una actividad racional con arreglo a valores (comunidades de fe) (Weber, 1998a: 36).

⁶ Ricoeur, 2008: 220.

especificaciones ‘típico-ideales’. Estos asuntos, a los que Weber alude en reiteradas oportunidades, se encuadran entre las advertencias del autor sobre peligro de perder de vista la complejidad y el dinamismo de las configuraciones sociales.⁷

Como consecuencia, este nosotros procesual que resulta ser la *Vergemeinschaftung* y que convive y se entrelaza con la *Vergesellschaftung*, al igual que esta última, no deja de ser una chance, una probabilidad, de modo que su inscripción y continuidad en el tiempo no está garantizada, ni exenta de tensiones en su interior. En efecto, y en primer lugar, una relación social se define por la probabilidad de que tenga lugar una reciprocidad en el sentido de las acciones de sus partícipes (Weber, 1998: 21). En segundo lugar, la variedad de motivos que pueden orientar tales acciones, aunque éstas acaben convergiendo en el sentimiento de co-pertenencia, podría llegar a devenir en elemento de tensión que ponga en jaque una armonía supuesta en la reciprocidad de sentido de la acción a la que alude tal sentimiento.

Llegados a este punto, resulta posible afirmar que lo específico de la relación de comunidad reside (1) en el carácter identitario que reviste el lazo en torno del cual se constituye, (2) en la expectativa de reciprocidad de sentido de la acción –donde éste está dado por el sentimiento de co-pertenencia–, y (3) en el hecho de que el mismo es una chance: una chance de pertenecer y actuar en el marco de una identidad común, ni necesariamente exclusiva ni necesariamente excluyente.

Ahora bien, con respecto a las posibilidades de que esta chance tenga lugar o perdure en el tiempo, es la noción de “orden legítimo” la que aparece como clave, concepto desarrollado entremedio de las nociones de *relación social* y del par *Vergemeinschaftung –Vergesellschaftung*, ubicación

⁷ En el mismo sentido, la medida weberiana frente a la posibilidad de establecer conexiones forzadas entre categorías que remiten a ordenamientos sociales y niveles de integración o conflicto, sigue estando presente y hasta reforzada en su obra póstuma. En ella, al igual que en 1913, Weber señala, por ejemplo, que comunidad y lucha son conceptos relativos (Weber, 1998a: 34), y la misma conclusión podría extenderse hacia la relación entre las nociones de solidaridad y comunidad (Weber, 2006: 211). Así, las relaciones que se desprenden en función de, podríamos decir, la carga semántica de los conceptos, son relaciones posibles pero no necesarias para nuestro autor.

analítica que tampoco nos parece casual. Al respecto, sostiene Weber que “la acción, en especial la social, y singularmente la relación social, pueden orientarse en la representación de la existencia de un orden legítimo. La probabilidad de que esto ocurra de hecho se llama “validez” del orden en cuestión” (Weber, 1998a: 25).

Respecto de dicha validez, Weber indica que ésta es algo más que una regularidad: implica un mandato cuya transgresión no sólo acarrearía perjuicios, sino que normalmente se rechaza por el sentimiento del deber (Ibíd.: 25), y luego profundiza en su desarrollo refiriéndose al “contenido de sentido” de una relación social: “De hecho la orientación de la acción por un orden tiene lugar en los actores por muy diversos motivos. Pero la circunstancia de que, al lado de los otros motivos, por lo menos para una parte de los actores aparezca ese orden como obligatorio o como modelo, o sea, como algo que *debe ser*, acrecienta la probabilidad de que la acción se oriente por él y eso en un grado considerable” (Ibíd.: 25).

En función del análisis elaborado hasta el momento, no parece errado pensar entonces que la permanencia de una relación de tipo comunitario está ligada a que ésta *represente* para sus partícipes un *orden válido*. Dicho en otros términos, los motivos para el ingreso y permanencia en ese “nosotros” dinámico pueden variar en su contenido (entendido éste en términos de tradición, intereses, afectos, valores), pero lo crucial estaría en que se hallan *ordenados* en función del reconocimiento subjetivo de su validez.⁸

Ahora bien, si recuperamos el rasgo específico de la relación de comunidad y lo convertimos en *máxima*, en algo que “debe ser”, podría suponerse que si el “contenido de sentido” de la acción (sentimiento de co-pertenencia surgido y reforzado por el contraste con terceros) es reconocido no ya simplemente como *válido* sino, antes bien, como legítimo, el lazo social comunitario aparece como elemento que no sólo acrecienta

⁸ Vinculado a esto, Weber señala que coexisten distintas concepciones del sentido de orden que pueden ser hasta contradictorias entre sí (1998a:26), pero el problema de las compatibilidades entre distintos tipos de lazo social no es, por lo pronto, objeto de este análisis, sino las condiciones de posibilidad de su emergencia y permanencia en las relaciones de tipo comunitario.

la posibilidad que el “nosotros” tiene de permanecer, sino también de ser, de constituirse. ¿Por qué? Porque, como vimos, la validez de un orden para Weber reside en que éste reviste un carácter de “obligatorio o modelo”; la legitimidad, por su parte, en que éste aparece como “obligatorio y modelo” (Ibíd.: 26). Aunque por momentos no resulte sencillo establecer una distinción clara entre las nociones weberianas de *validez* y *legitimidad*, señalar esta diferencia permite observar que la legitimidad opera no sólo como condición de continuidad de un orden determinado una vez que éste ya existe, sino también como condición de institución del mismo. Ciertamente, no es lo mismo que algo represente un “deber ser” sustentado en una obligatoriedad que no representa un modelo a seguir, que un “deber ser” sustentado en un modelo que no obliga, que un “deber ser” que obliga y representa un modelo a seguir. Este último caso, que remite a un “deber ser legítimo”, implica obligación y deseo. Por lo tanto, si el sentimiento de co-pertenencia es obligatorio y deseado, la relación de comunidad no sólo encuentra espacio para reproducirse sino, antes bien, para constituirse. Precisamente, como observa Ricoeur, la cuestión de la legitimidad es *constitutiva* de un orden, y remarca que Weber no deja ninguna duda de que “la legitimidad del orden” es la clave central del problema de la autoridad (Ricoeur, 2008: 217-218). Esta cuestión de la autoridad, entonces, será el tema a desarrollar en el siguiente apartado.

1.2- LA AUTORIDAD COMO RELACIÓN SOCIAL: LA CHANCE DE SER Y PERMANECER SIENDO UNO CON LOS OTROS

Al igual que el concepto de comunidad, consideramos que el de autoridad puede ser entendido como relación social, en tanto supone una reciprocidad de sentido entre quienes mandan y quienes obedecen voluntariamente, i.e., entre las pretensiones de legitimidad de quienes ejercen (o pretenden ejercer) la autoridad, y el reconocimiento de tal pretensión por parte de quienes se someten a ella. Dicha reciprocidad, de acuerdo con Myriam Revault d'Allonnes, indica la existencia de un vínculo entre legitimidad y motivación que remite a los principios de la sociología comprensiva weberiana. En tal sentido, señala esta autora que la legitimidad sólo puede ser imputada a un orden si las voluntades le

otorgan esa validez. La voluntad de legitimación se ejerce así en ambas direcciones, desde los que enuncian una reivindicación y desde quienes otorgan su consentimiento, desde el sistema y desde los agentes (Revault d'Allonnes, 2008: 167).

Ahora bien, según lo desarrollado en el último tramo del apartado anterior, vimos que la noción de legitimidad aparece vinculada con las posibilidades que un orden tiene de constituirse y permanecer. Esto tiene una relación estrecha con la noción de autoridad ya que ésta (*Autorität*), en Weber, a diferencia de la dominación (*Herrschaft*), sólo es legítima. Así, el concepto de autoridad supone una relación de mando-obediencia donde esta última “significa que la acción del que obedece transcurre como si el contenido del mandato se hubiera convertido, por sí mismo, en máxima de su conducta; y esto sin tener en cuenta la propia opinión sobre el valor o disvalor del mandato como tal” (Weber, 1998a: 172). Por lo tanto, el modelo motivacional integra la *subjetivación* como condición de validez (obligatoriedad). De aquí, entonces, que una acción orientada por un deber ser legítimo, es decir, como algo que se presenta como “obligatorio y modelo”, suponga la emergencia de un lazo que no sólo reproduce una relación, sino que también la produce. Y esto se debe al carácter instituyente de la relación de autoridad: acrecentar la posibilidad de que una acción se oriente por un sentido determinado no sólo supone aumentar su posibilidad de permanecer siendo sino, quizá antes bien, y en primera instancia, su posibilidad de ser. En este sentido, observa Revault d'Allonnes que todo sucede como si el concepto de orden estuviese siempre a la espera de su predicado: éste exige ser legitimado para ser tal. (2008: 166). Esta dualidad, continúa la autora, responde a la naturaleza paradójica de la autoridad: obligación heredada y bagaje para la acción que comienza. (Ibídem, 253).

Ahora bien, en el corazón de esta chance de ser y permanecer del *nosotros comunitario*, propiciado por la relación de autoridad, encontramos un elemento central y distintivo de la relación de autoridad: la noción de *creencia*. Weber sostiene que ni la costumbre, ni los intereses, ni el afecto ni el valor representan los fundamentos de la dominación legítima (entendida como orden sustentado por relaciones de autoridad). Normal-

mente, afirma, se les *añade* otro factor: el de la creencia en la legitimidad (Weber, 1998a: 170). De modo tal que lo distintivo de la relación excede el contenido de los motivos originales (en términos de tradición, afecto, valores y fines) por los cuales los individuos ingresan voluntariamente en una relación de autoridad. La orientación recíproca de sentido incluye *algo más* que un contenido de sentido en términos de ‘razones por’ y ‘razones para’. Y, al igual que en el caso de la *Vergemeinschaftung*, ese ‘algo más’ está en la frontera entre lo racional y lo irracional. Nos detendremos un instante en esto último.

Hemos identificado como un factor distintivo del vínculo comunitario “el sentimiento de co-pertenencia”. El mismo, articulado con la aparición de ‘contrastes concientes frente a terceros’, podría decirse, permite una delimitación racional de la relación de comunidad merced a una elevación del contenido de sentido de la acción al plano de la conciencia. De este modo, tal articulación hace posible ubicar en el plano de lo *racional* aquello que se encuentra en el plano no racional, donde lo racional es, en este caso, lo reflexivo y/o lo conciente y donde lo no racional es lo irreflexivo, lo afectivo, lo emotivo. Esto lo sostenemos bajo el supuesto de que es posible ligar la noción de conciencia con la noción de racionalidad, pero también bajo consideración de que en Weber, el concepto de racionalidad dista de tener un significado unívoco. Así, incluso el sentimiento de co-pertenencia podría elevarse al plano de lo racional mediante una posible ligazón con la noción de ‘racionalidad sustantiva’. Veamos cómo. En su obra, como mínimo hallamos, siguiendo a Kalberg (2005), cuatro tipos de racionalidad: teórica, práctica, formal y sustantiva. De modo que la referencia a la comunidad como ámbito de traducción del sentimiento de pertenencia común nos ubica en la frontera entre la racionalidad y la irracionalidad, en tanto la irracionalidad del lazo (establecido por su contenido) debería medirse según su contraste con un tipo de racionalidad específica. El sentimiento de co-pertenencia no parece racional según la racionalidad teórica, la racionalidad práctica y la racionalidad formal. Pero desde el momento en que puede estar anclado en valores sustantivos, es decir, en postulados de valor, por caso, la lealtad, la identidad nacional, el patriotismo, puede ser concebido como racional según la racionalidad

sustantiva; aquella en la que “los valores adquieren ‘racionalidad’ por la coherencia de sus postulados de valor” (Kalberg, 2005: 87), o por “la elaboración conciente de los propósitos últimos de la acción y por el planeamiento de la misma” (Weber, 1998a: 20). Asimismo, la acción orientada según valores puede aparecer como irracional frente a los otros tipos de racionalidad. Del mismo modo, el lazo de tipo comunitario, si es promovido por afectos como el amor, la devoción, el entusiasmo, también le otorgaría una especificidad irracional (o no racional) a la relación comunitaria, en tanto éstos son ubicados por Weber en el polo típico ideal correspondiente a ésta. Weber es claro cuando sostiene que “lo irracional no es algo sustantivo, sino por relación a un determinado punto de vista racional” (Weber, 1997: 48).⁹

De igual manera, la frontera entre lo racional y lo no racional se evidencia a su vez en un grado de conciencia que resulta opaco, precisamente porque un sentimiento es de difícil traducción en términos de conciencia. Incluso, Weber advierte en más de una oportunidad que la acción *real* sucede, en la mayoría de los casos, con oscura semiconciencia o plena inconciencia de su sentido mentado. El agente más bien “siente” que sabe o tiene clara una idea. Por lo general se actúa por instinto o costumbre. Sólo ocasionalmente se eleva a conciencia un sentido, sea racional o irracional, de la acción (Weber, 1998a: 18).

Es entonces a partir de esta articulación entre elementos racionales e irracionales en la constitución del vínculo comunitario que podemos señalar que uno de sus rasgos esenciales, “el sentimiento [conciente] de co-pertenencia”, se ubica en la frontera entre lo racional y lo no-racional.

Retomando el hilo argumental respecto de la relación de autoridad, decíamos que la orientación de sentido recíproca refiere a un contenido que es *algo más* que aquel medido en términos de ‘razones por’ y ‘razones para’. Un algo más que también se halla en la frontera entre lo racional y lo irracional, dado que aquí encontramos, como anclaje del fundamento de la legitimidad de un orden, la noción de *creencia*.¹⁰ Ésta constituye la

⁹ Esta cita es asimismo analizada por Kalberg en la obra mencionada.

¹⁰ “(1) Una creencia en la santidad de las tradiciones y en la legitimidad de los señalados por éstas para ejercer la autoridad; (2) una creencia en la legalidad de las ordenaciones

legitimidad, y puede tanto inscribir en el tiempo el nosotros configurado en base a dicho lazo, como discontinuarlo.¹¹

La paradoja en torno de lo temporal que aquí se evidencia se encuentra en el corazón de la perspectiva weberiana dado que, como hemos referido, la configuración de un nosotros entendido como orden legítimo, está siempre a la espera de su confirmación subjetiva para objetivarse, y en la base de esta posibilidad está la creencia. Asimismo, esta paradoja que articula la ‘objetivación de la vida subjetiva’ y la ‘subjetivación del universo objetivo’, supone a su vez una relación de tensión entre la vida material y espiritual que,¹² aventuramos, es análoga a la tensión entre la racionalidad formal y la racionalidad material. En este sentido, señala Myriam Revault d’Allonnes que la tensión respecto a la temporalidad responde a una antinomia entre la racionalidad formal y material, que es una contradicción latente, inherente a la *comunidad política*: si la primera remite a la organización coherente y estructural del sistema, independiente de los individuos, la segunda apela a elementos relativos al grupo o a la comunidad histórica y política (Revault d’Allonnes, 2008: 175-

estatuidas y de los derechos de mando de los llamados por esas ordenaciones para ejercer la autoridad; (3) una entrega extracotidiana a la santidad, el heroísmo o la ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ella creadas o reveladas” (Cfr. *Ibidem*: 172).

¹¹ Es cierto, aquí se está ubicando a la noción de *creencia* en la frontera entre lo racional y lo irracional atendiendo fundamentalmente a la carga semántica que el término posee, donde domina un aspecto, podría decirse, emocional, o vinculado con la noción de fe. Al respecto, Ricoeur advierte sobre la limitación que posee la traducción del término *Vorstellung* por ‘creencia’, cuando en realidad se asemeja más a ‘representación’ (Ricoeur, 2008: 226). Esta noción, y las problemáticas asociadas a su tratamiento en la teoría sociológica, son abordadas rigurosamente por Alejandro Bialakowsky en este mismo libro. Ahora bien, debido a que profundizar en este concepto excede el objetivo de nuestro trabajo, sostendremos simplemente que el mismo también puede ser ubicado en el límite entre la racionalidad y la irracionalidad, dado que una mirada de elementos pertenecientes a ambos campos confluyen en la conformación de representaciones colectivas e individuales que pueden otorgar o quitar legitimidad a un orden y, por tanto, instituirlo, continuarlo o discontinuarlo.

¹² La articulación aludida entre ‘objetivación de la vida subjetiva’ y la ‘subjetivación del universo objetivo’, que remite a la tensión entre la vida material y espiritual, es abordada con precisión y profundidad en la Tesis de Maestría de Emiliano Torterola (2009), autor de uno de los artículos del presente libro.

176). La creencia puede orientarse por la primera y/o por la segunda, y aquí la antinomia mencionada se manifiesta en aquella existente entre el límite a lo arbitrario y la arbitrariedad consustancial a la política, entre la abstracción racional y despersonalizada del poder y la personalización del mismo, entre el desencantamiento y el re-encantamiento *valorativo*.¹³ En este sentido, lo que se quiere señalar es que si bien el grado máximo en que quizá podría identificarse dicho re-encantamiento es en los tipos de autoridad tradicional y, fundamentalmente, en la carismática, la noción de “creencia” otorga una *reencantamiento valorativo* incluso a la autoridad racional-legal (independientemente de que albergue o no en su seno una autoridad carismática) porque la valida en tanto algo que “debe ser”. Y este deber ser, necesariamente está ligado, en algún punto, con lo arbitrario ya que como sostiene Habermas, “en puridad, no hay racionalidad en los postulados de valor o de las convicciones de valor últimas en lo que atañe a sus contenidos. No [obstante] lo cual, la forma en la que los sujetos justifican sus preferencias, la forma en que se orientan con arreglo a valores es para Max Weber un aspecto bajo el que una acción puede ser considerada como susceptible de racionalización” (Habermas, 1999a: 232. Corchetes E.G.).¹⁴

¹³ Al respecto, en el marco de esta tensión entre la racionalidad formal y la sustantiva, observa Ricoeur que “un sistema formalizado es un sistema independiente de los individuos, pero la racionalidad sustantiva remite a la sustancia del grupo o de la comunidad que desea comprenderse a sí misma. Mientras la tecnología y la economía tienen que ser racionales y esto implica una conexión técnica entre medios y fines, en política la racionalidad es lo razonable, es la capacidad de integrar un todo: una estrategia de medios puede ser tecnológica, pero una decisión política implica algo diferente, que es más oscuro” (Cfr. Ricoeur, 2008: 234-237). Esta oscuridad a la que refiere Ricoeur es la que aquí relacionamos con la arbitrariedad y el re-encantamiento que nuevamente situamos en la frontera entre la racionalidad y la irracionalidad, precisamente en el punto en que el autor se pregunta si el hecho de que nunca podamos pasar por alto el problema del liderazgo, porque la política requiere siempre de la toma de decisiones, puede estar sugiriendo que hay siempre un “residuo” [tal vez] carismático en la ‘médula de todo poder’ (Ibidem: 237).

¹⁴ A esta irreductibilidad de los valores y su imposibilidad de justificarlos racionalmente en cuanto a su contenido, enmarcada en el denominado escepticismo normativo weberiano, es a la que Weber refiere en numerosas oportunidades y en distintos tramos de su vasta obra, ya desde su definición de “sentido” en el primer tramo de *Economía y*

Hasta aquí, contamos con elementos que nos permiten afirmar que lo específico de la relación de autoridad es una reciprocidad en el sentido de la acción, que es factible merced a la creencia subjetiva en la legitimidad de quienes reivindican para sí la potestad de mando, que aunque anclada en un marco simbólico-valorativo compartido, lo excede. Así, la creencia, como sostiene Revault d’Allonnes, aparece como “operador de la temporalización” (2008: 190), en un doble sentido: como factor de producción y reproducción del orden, de aquí que sea “transhistórica e histórica a la vez” (Ibidem). Esto es a lo que la autora denomina “aporía de la creencia instituyente”, y remite a la idea de una “institución que es la objetivación de una relación intersubjetiva” (Revault d’Allonnes, 2008: 194). Una institución que, por cierto, está evidenciando que dicha objetivación alude a la conversión de una configuración *amorfa* en un *nosotros político*.

1.3- COMUNIDAD Y AUTORIDAD: LA CONFIGURACIÓN DE UN NOSOTROS POLÍTICO

La articulación entre las relaciones de comunidad y las relaciones de autoridad permite señalar algunas apreciaciones en cuanto a sus especificidades. Mientras el sentimiento de co-pertenencia puede considerarse como la condición de posibilidad de un nosotros *comunitario*, la creencia en su legitimidad surge como elemento vinculado no sólo con la duración de la misma en el tiempo, sino también con la institución de un nosotros *político*. Ahora bien, en ésta última interviene una consideración insoslayable: ninguna relación de autoridad, i.e., de dominación legítima, tiene posibilidad de existir sin el reconocimiento subjetivo de la autoridad, pero tampoco sin el “horizonte potencial” (Revault d’Allonnes, 2008: 171) del recurso *legítimo* a la fuerza, elemento fundamental, no el recurso, sino su *legitimidad*, en la definición de un colectivo político.¹⁵

Sociedad, donde lo distingue de la noción de sentido ‘objetivamente justo o verdadero’, ya desde su clarificación, en el ensayo de 1904 (M. Weber, 2006: 40;46), respecto de la noción de “la validez de los juicios” y de su advertencia respecto de que los ideales que nos mueven se abren camino en la lucha con otros ideales, o desde su famosa equiparación entre valores y dioses en pugna, realizada en la conferencia de 1919 (Weber, 1998a: 217-219).

¹⁵ Precisamente, observa Ricoeur, “la última fase del desarrollo del concepto de orden en Weber se alcanza cuando éste presenta la posibilidad del empleo legítimo de la fuerza

Al respecto, en su sociología de la dominación, Weber señala que “todas las esferas de la acción comunitaria están sin excepción profundamente influidas por las formas de dominación. Ésta y la forma en que se ejerce es en muchísimos casos lo único que permite *convertir una acción comunitaria amorfa en una asociación racional*. En otros casos, la estructura de dominación y su desenvolvimiento es lo que constituye la acción comunitaria y la que determina unívocamente su dirección hacia un fin” (Weber, 1998a: 695. Cursivas E. G.) Esta cita es interesante porque en ella Weber introduce en el corazón de la modernidad racionalizada la posibilidad de constituir una acción colectiva como algo más que la persecución de un fin; allí, donde el Estado se define como asociación racional, es a su vez algo más que una comunidad de intereses en términos de asociación racional con arreglo a fines. Así, la *comunidad política* “sólo existe cuando la comunidad no es meramente económica (...) y está constituida de modo tal que plantea tales exigencias a sus participantes que gran parte de éstos solamente han de cumplirlas porque saben que detrás de ellas hay la posibilidad de que se ejerza coacción física. (...) Es la seriedad de la muerte la que aquí se introduce con el fin de proteger eventualmente los intereses de la comunidad. Tal circunstancia introduce en la comunidad política su *pathos* específico. También produce sus fundamentos emotivos permanentes” (Weber, 1998a: 661-662).

Nuevamente, estamos en presencia de un “algo más”, emotivo en este caso, que se hace visible en la especificidad política que adquiere la articulación entre el lazo comunitario y autoritativo: la comunidad política como existencia y acción colectiva inscriptas en el tiempo. Un “algo más” *no racional* que paradójicamente supone una posibilidad de *permanencia* colectiva que es *ruptura* del orden racionalizado, potencialmente perenne por la preeminencia del cálculo característica de la modernidad contemporánea a Weber. Un *algo más* que, también paradójicamente, supone que

física. Así se arriba a la noción de Estado: su estructura de poder depende de que éste pueda sostener la pretensión al monopolio del uso legítimo de la fuerza física en la imposición de su orden. Este uso de la fuerza llega a ser un fin en sí mismo en situaciones de urgencia y de guerra. Pero sólo con la introducción del papel de la fuerza queda completado el concepto de dominación. Y sólo entonces el concepto de pretensión a la legitimidad queda también completado” (Cfr., Ricoeur, 2008: 222-223).

elementos de irracionalidad pueden operar como fuente de una relativización de la libertad en un sentido positivo, en donde el sujeto que cree, que siente que sabe lo que hace, puede hallar en ese sentimiento, o en esa creencia, un espacio para otorgar sentido a su existencia. Una existencia que tiene sentido, por cierto, porque deviene colectiva.

Las inquietudes de Weber con respecto a la presencia de irracionalidad en la modernidad racionalizada, visibles en su tratamiento del liderazgo carismático en la democracia parlamentaria, son un ejemplo de estas paradojas¹⁶ que refieren a la complejidad del orden social. Así, cuando Weber describe un fenómeno de dominación carismática como “*comunización* de carácter emotivo”,¹⁷ está dando cuenta de dicha complejidad porque alude, por ejemplo, a que las nociones de *comunidad* y *sociedad* no se excluyen mutuamente, porque remiten a tipos de lazos que se entrelazan y no son exclusivos de un período histórico determinado; porque indica, asimismo, que en el desencanto de la modernidad racionalizada hay espacio para una socialización reencantada por la emotividad no racional. Del mismo modo, sus numerosas alusiones a la guerra —fenómeno transhistórico, si lo hay—, como ejemplo paradigmático de entrega individual a un “nosotros”, y que en el célebre excursus de los *Ensayos sobre Sociología de la Religión* es descrito como “comunidad hasta la muerte: la comunidad más grande de todas” (Weber, 1998c: 538), son ilustrativas de un andamiaje epistemológico que permite dar cuenta de la mencionada complejidad del orden social. Pues ¿qué es la guerra sino un hecho social en el que confluyen pasiones, razones, intereses, emociones, afectos, valores, y también sentidos de la acción encontrados y desencuentrados? La guerra es otro ejemplo de que hay comunidad en la sociedad, lo que puede significar, en este caso, tanto buenas como malas noticias.

Finalmente, retomando la articulación “comunidad-autoridad” que es el eje de este apartado, podemos postular la hipótesis de que una comunidad

¹⁶ Sobre la paradoja entendida como problema epistemológico de lo continuo-discontinuo, ver Revault d’Allones, 2008: 174-175.

¹⁷ Sobre el liderazgo carismático entendido como proyecto o utopía política, línea de análisis vinculable con la que aquí se desarrolla, ver de Marinis, 2010.

política es la que más posibilidades tiene de continuar en el tiempo.¹⁸ No obstante, ésta no deja de ser una chance, una configuración probable para un nosotros susceptible de ser, permanecer y transformarse.¹⁹

2. ÉMILE DURKHEIM

Podría decirse que las nociones de comunidad y autoridad atraviesan toda la obra de Émile Durkheim. En estrecha vinculación con el problema de la integración social, médula del interés durkheimiano, ambos conceptos confluyen en la noción de *autoridad moral*, elemento insoslayable a la hora de pensar los procesos de producción y reproducción del orden social. En efecto, la autoridad moral constituye un principio descriptivo y explicativo de la naturaleza dual de la sociedad: como ser concreto y viviente, nos sujeta mediante la coacción; como realidad simbólica, nos liga mediante la comunión de creencias y valores. De modo que el concepto de autoridad moral permite pensar la institución y permanencia del orden social mediante la articulación de dos tipos de lazo social, el comunitario y el autoritativo, como indicadores de

¹⁸ No necesariamente en los términos en que Weber desarrolla dicho concepto, sino mediante la articulación de los elementos que han sido analizados de manera separada en lo que respecta a las relaciones de comunidad y de autoridad.

¹⁹ Vinculado a esto último, en el análisis que realiza Mommsen sobre las dos dimensiones del cambio social en Weber, el autor hace referencia a la presencia tanto de factores estructurales/materiales, como de factores ideales, como relevantes en lo que respecta al cambio social, aunque el acento varíe de acuerdo al escrito del que se trate. Sólo tardíamente en su vida, sostiene Mommsen, Weber tuvo éxito en formular sus puntos de vista sobre las dos formas alternativas en las que el cambio social opera en la historia, en un pasaje insertado por él en 1920 en su *Einleitung in die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, donde refiere a que son los intereses (materiales e ideales), y no las ideas, los que gobiernan directamente la acción humana. Pero las visiones del mundo creadas por las ideas muy a menudo orientan los carriles sobre los cuales procede el curso de la acción, propulsada por la dinámica de intereses. Esto equivale a decir que los motivos ideales entran en la arena de manera indirecta; ellos determinan la dirección en la que un sistema social dado va a desarrollarse más adelante, conducido por una dinámica que le es inherente (Cfr., Mommsen, W., 1989: 150-151). De modo que son las representaciones a las que alude la noción de *Vorstellung*, ubicadas entre la frontera entre lo racional y lo irracional, las que vuelven a aparecer inscribiendo el lazo social en el tiempo, en términos de continuidad o ruptura/transformación.

esa dualidad ‘concreto-ideal’ constitutiva de lo social. A analizar estas cuestiones dedicaremos esta segunda sección.

2.1- EL LAZO AUTORITATIVO Y LA REPRODUCCIÓN DEL ORDEN SOCIAL

Resulta necesario definir, en primera instancia, en qué consiste la moral para el autor, cuál es su función y su origen, de modo que esto posibilite identificar el lazo de tipo autoritativo, que será abordado en este apartado, y el lazo de tipo comunitario, que será analizado en el subsiguiente.

En *La educación moral* (LEM), Durkheim define a la moral como “un sistema de reglas de acción que predeterminan nuestra conducta. Ellas dicen cómo hay que obrar en los casos dados; y obrar bien es obedecer bien” (Durkheim, 2002: 84). Dicho sistema normativo orientado a regularizar la conducta y establecer lo que deben ser las relaciones interpersonales en distintas áreas de la vida colectiva, al expresar la naturaleza del ser social (Ibídem: 149), es “obra de vida” (Ibídem: 134). Cada sociedad, sostiene el autor, “tiene la moral que le es necesaria, como cada tipo biológico tiene el sistema nervioso que le permite mantenerse. (...) [La sociedad] nos obliga a realizar en nosotros un tipo ideal y nos obliga porque tiene en ello un interés vital. No puede vivir más que con la condición de que reproduzcamos, en algún grado, los rasgos esenciales de un mismo ideal que es el ideal colectivo” (Ibídem: 134-135).

A partir de esta primera definición general de la moral, como un sistema normativo conformado *por* y *para* la sociedad, se evidencia que tanto la existencia como la permanencia del ser social dependen del hecho de que orientemos nuestra conducta según el mismo.

En efecto, en las primeras lecciones de LEM, donde el autor desarrolla lo que denomina “el primer elemento de la moralidad”, a saber, “el espíritu de disciplina”, la moral es analizada desde un primer aspecto funcional vinculado con su capacidad de otorgarle regularidad al orden social. Sin embargo, el señalamiento de la “utilidad” de la moral, ahora en su aspecto disciplinar, no alcanza para explicar su eficacia. Hay que recurrir para ello a la noción de autoridad.

Durkheim le atribuye a las *reglas morales* un estatus según el cual la idea de autoridad juega en ellas un papel preponderante: “hemos de obedecer el precepto moral por respeto a él y sólo por esta razón. Toda la

eficacia que tiene sobre nuestras voluntades la tiene exclusivamente por la autoridad de que está revestido. Aquí, la autoridad es el único móvil operante y no puede mezclarse otro elemento sin que la conducta, en la misma medida, pierda su carácter moral. Decimos que toda regla manda, pero la regla moral es toda ella mandato y no es otra cosa” (*Ibidem*: 90). Pero, ¿en qué consiste la autoridad y de dónde proviene aquella que le es conferida a las reglas morales?

Durkheim define la autoridad como “un carácter del cual un ser real o ideal se halla investido respecto a determinados individuos, y por este mero hecho es considerado por estos últimos como dotado de poderes superiores a los que ellos se atribuyen a sí mismos. Poco importa que estos poderes sean reales o imaginarios: basta que estén representados en las mentes como reales. El brujo es una autoridad para los que creen en él. Hete aquí por qué esta autoridad es llamada moral: no existe en las cosas sino en las mentes” (*Ibidem*: 135). Y esta “superioridad”, este “ascendiente” que ejerce sobre nosotros todo poder moral no proviene sino de la sociedad: “dada esta definición, es fácil ver que el ser que cumple estas condiciones es el ser colectivo. Porque de todo lo dicho resulta que la sociedad sobrepasa infinitamente al individuo, en extensión material y en poder moral (...). En ella se halla la fuente de esta vida intelectual y moral con la que alimentamos nuestra mentalidad y moralidad. A ella se las debemos y de ella las recibimos. Se comprende entonces de qué autoridad debe hallarse investido ante nuestros ojos un poder moral del cual nuestra conciencia no es en parte sino una encarnación” (*Ibidem*: 135).

De modo que, hasta aquí, la moral entendida en su aspecto ‘coactivo’ es una forma en la que la sociedad *se expresa a sí misma*: mediante las reglas expresa su ‘necesidad vital’ exigiendo la obediencia, y la eficacia de esta expresión imperativa, es decir, su capacidad para materializar tal obligación en *el lazo* autoritativo, no proviene sino de la autoridad que *es* la propia sociedad en tanto ser *sui generis*, superior, trascendente al individuo y, por ende, móvil operante.

De esto se sigue que, en principio, la funcionalidad del lazo autoritativo parecería estar primordialmente vinculada con la necesidad de la sociedad, que es su fuente, de *reproducirse* en el tiempo, de *permanecer*:

la sociedad nos obliga a reproducir el ideal colectivo, y esto es posible a condición de que nuestra conciencia sea una encarnación de la conciencia colectiva. Esta encarnación se materializa en el lazo autoritativo: nuestro reconocimiento a una autoridad, nuestro sentido del deber, no son sino la evidencia de que “nuestra conciencia moral es su expresión y su obra; cuando nuestra conciencia habla es la sociedad la que habla en nosotros” (*Ibidem*: 136).

Sin embargo, el estado o sentimiento de obligación mediante el cual el individuo ‘es y está’ sujeto ‘en y por’ la sociedad, tiene una doble connotación: la obligación no sólo hace posible la reproducción del orden social, sino, *además*, su producción. Esta observación halla su correlato en la naturaleza paradójica de la autoridad moral: es condición de posibilidad de institución y reproducción de la sociedad. A analizar esta cuestión dedicaremos el siguiente apartado.

2.2- EL LAZO COMUNITARIO Y LA INSTITUCIÓN Y TRANSFORMACIÓN DEL ORDEN SOCIAL

Durkheim sostiene en más de una ocasión que el dominio de la moral comienza “allí donde empieza el dominio de la vida colectiva, esto es, somos seres morales sólo en la medida en que somos seres sociales” (Durkheim, 2002: 117), de lo que se desprende que la moral hace de la vinculación al grupo un deber, más específicamente, *el deber por excelencia* (*Ibidem*: 123). Dicho en otros términos, “la moral tiene por objeto vincular al individuo a uno o varios grupos sociales” (*Ibidem*: 133). Pues bien, insiste el autor, la vida moral es la vida colectiva, y los fines que persigue una acción moral son impersonales, supra-individuales, colectivos: “no hay fin más moral que el colectivo. No hay motivo más moral que la vinculación al grupo” (*Ibidem*: 130).

De acuerdo con lo señalado en el párrafo anterior, consideraremos al lazo supuesto en el “deber moral de vincularse a un grupo”, que es el ‘segundo elemento de la moralidad’ mencionado por el autor, como un lazo de tipo comunitario. Y lo haremos precisamente por la definición que ofrece de tal vinculación: vincularse a un grupo es, en alguna medida, “confundirse con él, hacerse uno con él” (*Ibidem*: 119), de modo que la

totalidad aludida en ese “ser uno” remite a lo comunitario. En este sentido, si Durkheim sostiene que la sociedad nos obliga a realizar en nosotros un tipo ideal porque tiene en ello un interés vital, porque “no puede vivir más que con la condición de que reproduzcamos, en algún grado, los rasgos esenciales de un mismo ideal que es el ideal colectivo” (Ibídem: 134-135), esto supone una subordinación de la utilidad privada a la común y “ésta conlleva un espíritu de sacrificio y abnegación” (Béjar, 2003: 139) que resulta consustancial con la noción de comunidad.

Así, es posible concebir la moral, ahora en la especificidad de su segundo elemento (la vinculación al grupo), como una forma que la sociedad tiene de expresar su necesidad de *ser*, de producirse. Desde luego, esta necesidad también se expresa en su interés vital respecto de que reproduzcamos el ideal colectivo mediante la encarnación en nuestra conciencia de la conciencia colectiva. Pero encarnar este ideal, ‘reproducirlo’, implica algo más que obedecerlo voluntariamente: supone a la vez, crearlo, y más aún, desearlo, amarlo: “Durkheim cree que el acto moral debe ser también deseable, que debe encaminarse a la búsqueda del bien y que debe derivarse del respeto que infunde la sociedad como ente superior a la mera reunión de individuos” (Ibídem: 139). En este sentido, y en primer lugar, tenemos aquí el móvil operante, que reside en la autoridad de esa entidad trascendente; en segundo lugar, el deber de vincularse al grupo supone a la sociedad como una “potencia amiga y protectora, la madre nodriza, de la que tomamos todo lo principal de nuestra consistencia intelectual y moral y hacia la que nuestras voluntades se vuelven con un impulso de gratitud y de amor (...); es como la divinidad compasiva a la que el creyente se sacrifica con alegría” (Durkheim, 2002: 137). De modo que aquí la sociedad se expresa como “un ideal amado al que aspiramos por un movimiento espontáneo de la voluntad (...), como un magnífico ideal al que la sensibilidad aspira espontáneamente” (Ibídem: 139-141).

Si bien este lazo comunitario supone la existencia de un vínculo previo simbolizado en un ideal colectivo, latente en una conciencia común, posee a su vez un potencial creador y recreador, es fuente de creación y transformación allí donde la sociedad se perfila en su dimensión imaginada, como comunidad de creencias y valores, como horizonte deseado, susceptible

de ser realizado y transformado. En palabras de nuestro autor, mediante este lazo nos entregamos a ese ideal en el presente y en el futuro, porque, en tanto obra de vida, es “energía activa y creadora que desarrolla una comunión todo lo continua e íntima que es posible con la misma fuente de las energías morales, es decir, la sociedad” (Ibídem: 145).

2.3- LA DUALIDAD DE LO SACRO Y EL CARÁCTER DINÁMICO DE LO SOCIAL

De acuerdo con lo elaborado hasta aquí, puede concebirse a los dos lazos, el autoritativo y el comunitario, como los dos elementos centrales de una única y misma realidad: la sociedad entendida ahora como *comunidad moral* (que es ella misma autoridad), pues, según Durkheim, no hay ideas y sentimientos tan estrechamente vinculados a lo más esencial de la conciencia colectiva como las ideas y los sentimientos morales: son su parte vital (Ibídem: 137). Y en el mismo registro afirma, en las lecciones sobre moral cívica, que “la comunión de espíritus y voluntades constituyen la primera condición de toda vida social” (Durkheim, 2003: 133).

Ahora bien, la dualidad de lo social a la que aluden ambos lazos comienza a hacerse visible cuando reparamos en las reglas morales, esas máximas de acción que Durkheim concibe como la manifestación de lo que es su fuerza, su alma, y que producen su eficacia: los sentimientos colectivos, los estados de opinión. De modo que cuando nos sujetamos a la disciplina moral, es la sociedad la que nos sujeta, es el ser concreto y viviente (Ibídem: 138) que se expresa en la coacción, y se (re)produce mediante la efectivización del lazo autoritativo. Y cuando nos vinculamos a un grupo, también es la sociedad la que nos atrae, pero “como algo bueno, deseado, como un fin, como un ideal a realizar” (Ibídem). En estos dos lazos, entonces, la sociedad se desdobra: como ser concreto y viviente que reclama sujeción, y como ser ideal a realizar que reclama amor, entrega, sacrificio *alegre*. Si Durkheim le asigna una realidad más concreta a la primera es meramente porque resulta más simple su observación, merced a la coacción como expresión material aparente de la autoridad moral,²⁰ pero siempre, en la práctica, actuaremos “en parte

²⁰ Cfr., Ramos Torre, 2010: 252; Vázquez Gutiérrez, 2002: 19-20.

por respeto al deber y en parte por amor al bien: porque si la sociedad no tiene ni esa unidad que resulta de que la relación de sus partes esté exactamente pactada con precisión, ni la de una buena disciplina que asegure la coincidencia armónica de sus funciones [lazo autoritativo], ni la que resulta de que todas las voluntades sean atraídas hacia un objetivo común [lazo comunitario], entonces no es más que un montón de arena que la menor sacudida o el menor soplo bastarán para dispersar” (*Ibidem*: 146. Corchetes E. G.).

Deber y Bien. Dos términos que describen ese doble aspecto de la sociedad. Si la moral puede ser entendida como expresión de la sociedad, “este doble estatuto de lo social-moral se manifiesta como una fuerza externa que nos obliga y un bien que nos atrae” (Ramos Torre, 2010: 252). De modo que mientras su perfil real/coactivo parecería estar vinculado a la permanencia, el imaginario/ideal lo está a la creación, la transformación. No obstante, en ambos casos, la sociedad expresa mediante la moral su necesidad de ser: mediante el lazo autoritativo busca ser lo que ya es, mediante el comunitario, lo que puede ser. Esta dualidad se corresponde con la doble connotación ya mencionada de la noción de obligación: el individuo que se “ve obligado” *está sujeto* por la sociedad, actúa por deber; el individuo que “se siente obligado” *es sujeto* en la sociedad, actúa, como señalaba Durkheim, por amor al bien, que es ese fin impersonal que simboliza *lo común* y por el cual el sujeto se conecta a la vez con su propia existencia.

Es interesante recordar que para nuestro autor, la unión de la vida individual con la vida colectiva es a la vez un lazo de la primera consigo misma. En tal sentido, Durkheim insiste, en el marco de su disputa con los utilitaristas, que ni la moral entendida como disciplina, ni entendida como el deber de vincularse a uno o varios grupos, supone abdicación del individuo.²¹ Más aún, en LEM el individuo no es verdaderamente él

²¹ “La moral hace de la vinculación al grupo *el deber por excelencia*. Y este deber no implica abnegación de nosotros mismos sino el desarrollo de nuestra personalidad” (Durkheim, 2002: 123). Y en la misma línea se pronuncia en sus lecciones sobre la moral cívica, donde señala frente al kantismo y el utilitarismo, que el desarrollo del Estado, concebido en este tramo como *sociedad política*, va en paralelo con el desarrollo del individuo, y el primero es liberador del segundo (Durkheim 2003: 121-127). Y en este mismo

más que a condición de vincularse a la sociedad (Durkheim, 2002: 119). Así, el deber moral de vincularse al ser colectivo, de *hacerse uno con él* mediante una acción moral que tiene por fin algo superior y trascendente a él mismo, no sólo le liga a la existencia colectiva, sino a la propia: “El individuo se suicida menos cuando más piensa en algo distinto de sí mismo. Las crisis que avivan los sentimientos colectivos producen el mismo efecto: estimulando el patriotismo, las guerras hacen callar las preocupaciones privadas; por tanto, los lazos que unen al individuo a la sociedad se refuerzan y, al mismo tiempo, refuerzan también los vínculos que le ligan a la existencia” (Durkheim, 2002: 120).

Estas observaciones permiten circunscribir la perspectiva durkheimiana, de acuerdo con Bolívar Botía y Taberner Guasp, en un lugar intermedio entre la disputa entre comunitaristas e individualistas: la fuerte reivindicación de una dimensión comunitaria implícita en su propuesta de formar ciudadanos mediante la enseñanza de virtudes y carácter (hábitos) que hacen agradable (además de posible) la vida en común, se articula con una propuesta pedagógica centrada a su vez en la formación de individuos autónomos. Así, el “aprender a *ser*” en la esfera pública —que implica autonomía— va de la mano con el “aprender a vivir juntos” —que implica virtudes cívicas— (Bolívar Botía; Taberner Guasp, 2001: 42-43). Esto supone una suerte de liberalismo moral (esto es, no individualista en un sentido egoísta) que aleja a Durkheim de esa etiqueta que lo posicionaba como un opositor de la modernidad en un sentido *conservador*.²² Del mismo modo, estas consideraciones echan por tierra aquellas lecturas

tono que supone un Estado individualista, no por ello confinado a la justicia negativa, se refiere en LEM a las instituciones: “Sin duda las instituciones sociales tienen por fin inmediato los intereses de la sociedad, y no los de los individuos en cuanto tales. Pero si turban la vida del individuo en su origen, turban también al mismo tiempo la fuente de la que ellas mismas sacan su propia vida” (Durkheim, 2002: 96). Se trata, en palabras de Béjar, de “proveer a la sociedad industrial de autoridad moral. La religión y la familia ya no pueden hacerlo” (2000: 141).

²² Al respecto, ver Delanty, G, 2003.

reduccionistas según las cuales, para Durkheim, la normatividad de lo social reviste fundamentalmente un carácter constrictivo.²³

Estas consideraciones abren paso al análisis de otra paradoja, que es aquella que remite a la impersonalidad de lo común mediante la cual el individuo conforma su propia personalidad, esto es, la impersonalidad de lo social que convierte al individuo en persona. La misma se articula con aquella ya referida, respecto de que ‘lo social’ es posible por una disposición subjetiva, esto es, “el espíritu de disciplina” como condición indispensable para la vida en común, la participación de un sujeto activo que mediante la interiorización de lo colectivo hace posible la existencia social (Vázquez Gutiérrez, 2002: 28). Y en el núcleo articulador de ambas paradojas se halla la autoridad moral, pues es su capacidad para horadar dicotomías la que habilita tal articulación. Individuo(s) y sociedad podrían ser entendidos, en cierto punto, como dos caras de una misma realidad. Uno y otro son autor (del otro). Uno y otro, creación (del otro). Ambos son vida expresando su necesidad de ser y permanecer, y la chance de que esto ocurra es posibilitada por la emergencia del *lazo social*, cuya existencia depende de la autoridad moral, móvil operante *sui-generis* que necesita a la vez ser “reconocido” para ser tal.

La autoridad moral, por otra parte, atraviesa dicotomías, porque al confluir en ella las nociones de comunidad y autoridad, da cuenta de una realidad social conformada a partir de una articulación entre deber y bien, que alude a esa realidad concreto-simbólica que es la sociedad, evidenciada en el ya mencionado doble estatuto de la noción de obligación. Sin embargo, todas estas dicotomías se desvanecen en el verdadero

²³ En esta tesitura podemos encontrar a Giddens, quien refiere que “aunque Durkheim sólo llegó a elaborar sus ideas originales en sus últimos trabajos, de todos modos propendió siempre a destacar la importancia de las normas en tanto coercitivas u obligatorias: se las debe considerar a través de sanciones. [...] Me propongo sostener que todas las normas son a la vez constrictivas y habilitantes.” (Giddens, 2007: 133-134) Ciertamente, consideramos que Durkheim estaría de acuerdo con la “propuesta” del autor, probablemente porque no sostenía lo contrario. A ello nos hemos referido en la nota Nro. 21, la que puede complementarse con las reiteradas alusiones al carácter habilitante y liberador de la moral que Durkheim desarrolla en la segunda y tercer lección de LEM, en aquello que concierne a la capacidad que otorga para la regulación y control de la propia vida.

acto de obediencia a la autoridad moral en virtud de una palabra clave que es, nuevamente, la noción de “reconocimiento”. En ella convergen las nociones de bien y deber pero conformando ahora la *sacralidad* que las reglas morales poseen en tanto expresión simbólica de la realidad social, sacralidad que sin embargo es tal merced a una interiorización subjetiva, donde la adhesión a valores y creencias juega un rol preponderante. En este sentido, en *Las formas elementales de la vida religiosa* (FEVR), Durkheim aborda lo sagrado como “figura base de la autoridad moral” (Vázquez Gutiérrez, 2002: 44), donde lo sacro es la sociedad simbólica, el ideal a construir, a continuar o transformar.

La *sacralidad* de las reglas morales abordada en LEM muestra su cara dual al quedar en evidencia su doble asidero. Así, la constitución del lazo autoritativo permite ver la sacralidad de lo social emanando de esa realidad supra-individual y trascendental que nos obliga a obedecer la regla en sí misma con abstracción de las consecuencias de la acción. En la institución del lazo comunitario, puede percibirse que el respeto *religioso* que nos conmina ahora a amar la regla, proviene de una realidad deseada donde el bien es el fin impersonal, la comunidad ideal encarnada en una conciencia colectiva. Pero siempre es la sociedad, en tanto autoridad moral, la que convierte el ‘hacerse uno’ con el grupo en un *deber deseado*.

Este móvil operante real-ideal, comunidad concreta e imaginada, nos moviliza entonces por coacción y por “la fe en un ideal común”, y es esto último lo que Durkheim insiste que hay que “intentar despertar” (Durkheim, 2002: 146). Tal móvil emerge como una forma en que la articulación entre deber y bien deviene en un “sentirse obligado” que, en tanto supone un compromiso moral²⁴ mediante el cual ‘estamos y somos’

²⁴ Hallamos pertinente realizar una observación con respecto a la referencia que hacemos aquí a la idea de “compromiso moral” en función de ciertas críticas realizadas hacia Durkheim. La articulación entre bien y deber que desarrolla el autor, y en interjuego con la relevancia que en su análisis posee la idea de “impersonalidad del bien” en la que se anclan las reglas morales, las únicas investidas de autoridad, consideramos que permite establecer una clara distinción entre circunstancias en las que “obedecer” supone compromiso moral, y aquellas en las que no lo implica necesariamente. Así, en numerosos pasajes de LEM encontramos al autor recordando cuándo un acto es moral y cuándo no lo es, como por ejemplo cuando el mismo estuviera materialmente ajustado a la regla,

sujetos, permite identificar al acto de obediencia a la autoridad moral como aquel que no sólo es fuente de reproducción de lo social, sino también de producción y transformación. En efecto, si ‘el deber’ representa el costado prescriptivo de la sociedad, y ‘el bien’ el performativo (pues indica un desear hacerse/re-crearse), la fusión de ambos en el sentimiento de obligación implica que en el mismo acto de obediencia orientado hacia la impersonalidad del bien, el sujeto que reproduce (porque está sujeto), al desear hacerlo (porque *es* sujeto), también produce, re-crea.

Estas observaciones respecto de la producción y reproducción del orden social bien pueden ser reforzadas recordando la afinidad que existe para Durkheim entre la religión y la moral, la cual se evidencia en la semejanza existente entre la definición de moral, que hemos citado, y la de “rito”, que desarrolla en *Las formas elementales de la vida religiosa* (FEVR).

Al respecto, y en primer lugar, Durkheim sostiene que los ritos son “reglas de conducta que prescriben cómo debe comportarse el hombre en relación con las cosas sagradas” (Durkheim, 2007: 35), donde lo sagrado es la sociedad. En segundo lugar, señala el autor que “una sociedad es, ante todo, la idea que se hace de ella misma, no como un acto subrogatorio del que pudiera prescindir, sino como un movimiento que la funda” (Ibídem: 392). Pues “los dioses morirían si no se les rindiera culto. [...] Es preciso establecer que el rito tiene realmente por efecto la recreación periódica

o si fuese la expectativa de las consecuencias enojosas que acarrearía su violación la que lo ha motivado (Durkheim, 2002: 89). Frente a esto, no parece entonces acertada la observación de Giddens respecto de que “Durkheim descuidó un sentido vital en el que las normas pueden ser abordadas de una manera ‘utilitaria’ por los participantes en una interacción [...]. Es un error elemental suponer que la realización de una obligación moral implica necesariamente un compromiso moral con ésta” (Giddens, 2007: 134-135). Lo que no parece distinguir Giddens en este caso, es que para Durkheim no cualquier regla es moral, y que no cualquier acto de obediencia a una regla que sí lo es, obtiene ‘mecánicamente’, por ese hecho, un carácter tal. Asimismo, en *Sociología y Filosofía* (1951), Durkheim establece una clara distinción entre la autoridad moral y la autoridad material, y entre las normas morales y las reglas técnicas. Ambas son coadyuvantes a esta diferenciación. La primera la establece en “La autoridad moral de la colectividad”, donde da respuesta a la observación de M. E. Malapert (pp. 202-206); la segunda, en su “Determinación del hecho moral” (135-178).

de un ser moral del que dependemos tanto como él depende de nosotros. Pues bien, tal ser existe: es la sociedad. En efecto, por poca importancia que tengan las ceremonias religiosas, ponen en acción a la colectividad; los grupos se reúnen para celebrarlas. Su efecto inmediato es, pues, aproximar a los individuos, multiplicar entre ellos los contactos y hacer que sean más íntimos” (Ibídem, 320). Frente a esto, Ana Grondona señala que “esta reunión de contactos íntimos, que son los ritos, producirá el doble efecto de moralizar a los individuos y reproducir la sociedad, [pero asimismo] la existencia de los valores y creencias creados ritualmente no tienen otro fundamento más que ese mismo acto de (re)creación. En virtud de esto último, siempre estamos ante rituales *performativos*” (Grondona, 2011). De modo que, como advierte Ramos Torre, la funcionalidad relativa a las prácticas rituales es permitir que las experiencias comunitarias que constituyen un grupo no se disipen y se renueven, es decir, “es el repetido ritual del *estar-con* lo que permite constituir un *ser-con* que desemboca en el *ser-uno*” (Ramos Torre, 2010: 250).

Esta breve referencia a FEVR nos permite trazar un paralelo entre dos posibles formas de plantear la afinidad que existe para Durkheim entre religión y moral, y su implicancia respecto de la producción y reproducción del orden social. Por un lado, la articulación entre los fragmentos escogidos de LEM y FEVR nos conduce a pensar tal afinidad en su dimensión simbólica, si postulamos que no sólo la moral, sino también la religión, es una forma en que la sociedad se representa a sí misma y expresa su necesidad de ser y permanecer. Por otro, la analogía puede ser entendida a su vez desde el plano de la praxis, en tanto la vida moral y la religiosa (práctica ritual) aparecen como *performance*,²⁵ un *hacerse* que implica obrar en función de aquella representación, y responder a la necesidad de ser y permanecer. Más aún, en este plano podemos proponer la existencia de una relación complementaria entre ritualidad y moralidad, donde la primera opera como instancia de consolidación o (re)actualización de la segunda. En este sentido, si el rito es aquel “momento de efervescencia colectiva en el que se elaboran y actualizan los ideales colectivos” (Vázquez Gutiérrez, 2002: 42), pues bien, he

²⁵ Siguiendo con la terminología empleada por Grondona para referir a los ritos.

aquí la función *moralizante* señalada por Grondona, en la cual la vida religiosa reactualiza y/o refuerza la vida moral.

Estas dos dimensiones de la correspondencia entre religión y moral están en sintonía con la observación realizada por Habermas cuando sostiene que “Durkheim, al distinguir entre lo sacro y lo profano, distingue entre la fe y la praxis” (Habermas, 1999b: 76), donde la fe refiere a la aludida dimensión simbólica de la religión como “expresión de una conciencia colectiva” (Ibídem: 75), y la praxis al rito como instancia de moralización, que para este autor sería “comunidad realizada comunicativamente” (Ibídem: 79). Incluso, la relación de complementariedad entre rito y moral que hemos formulado halla su correlato en Habermas, cuando refiere que en las ceremonias no se representa nada, sino que son la puesta en efecto de un consenso que de esta forma queda a la vez renovado y cuyos contenidos son autorreferenciales (Ibídem). Por consiguiente, al igual que ocurre en la vida moral, la experiencia ritual supone un interjuego entre el lazo autoritativo y comunitario, ya que puede ser entendida en los mismos términos que aquélla, es decir, como praxis que deviene en un medio por el que la sociedad vive “en y por” nosotros, pues la sacralidad de lo social es causa (autoridad moral, i.e., móvil operante) y resultado (comunidad autorizada, i.e., re-actualizada) de ese nosotros en el que individuo y sociedad se funden. En palabras de Habermas, la vida ritual es una instancia en la que “la identidad de los miembros del grupo se constituye cooriginariamente con la identidad del grupo” (Ibídem: 80). De aquí que el autor alemán sostenga que la tesis de Durkheim es circular, es decir, que “la moral es reducida a lo santo, y lo santo a las representaciones colectivas de una entidad que por su parte ha de consistir en un sistema de normas obligatorias” (Ibídem: 76). Y es que tal circularidad implica el dinamismo de lo social, otorgado por el carácter dual de la sacralidad de la que está investida la sociedad entendida como comunidad moral: deber y bien, obligación y deseo, distancia y cercanía con lo que se respeta, según sea temido o querido. Dos caras de una única y misma realidad que en la vida moral y religiosa se (re)actualiza cuando la fusión de cada par confluye en la comunión entre individuo y sociedad. Expresado en otros términos, cuando el deseo del bien impersonal implica una cercanía con

lo respetado porque es querido, la articulación entre autoridad y comunidad adopta la forma de un *nosotros* que se está (re)produciendo. Así, tal circularidad remite a su vez al carácter paradójico de la legitimidad porque, como observamos en la sección dedicada a Weber, también en el caso de Durkheim es condición de posibilidad de reproducción y producción del orden social. Porque “la validez normativa tiene fundamentos morales, y por su parte la moral tiene sus raíces en lo sacro” (Habermas, 1999b:83), que es causa y resultado de aquel “nosotros”.

3. CONSIDERACIONES FINALES

De acuerdo con lo planteado en la introducción, este trabajo ha girado en torno a un objetivo general, que es dar cuenta de la producción y reproducción del orden social, a partir del análisis de las nociones de comunidad y autoridad que hallamos en textos especialmente seleccionados, pertenecientes a dos exponentes centrales de la segunda generación de padres fundadores de la teoría sociológica. Para hacerlo, hemos caracterizado el lazo social vinculado a cada uno de estos dos conceptos, y propuesto un interjuego entre ambos.

Ahora bien, en este apartado final intentaremos enriquecer nuestro objetivo sugiriendo puntos de contacto entre los dos autores escogidos, a partir de la identificación de elementos que permitan apartar a ambos de etiquetas comúnmente asociadas a ‘lecturas convencionales’ de sus obras. En este sentido, la habitual asociación entre Weber y el *individualismo metodológico*, y entre Durkheim y el *holismo metodológico*,²⁶ podría resultar un obstáculo para la apreciación de lo que es, en cambio, una complejidad metodológica que permite dar cuenta precisamente de otra, la complejidad del orden social en lo que concierne a sus dinámicas de producción y reproducción.

²⁶ Con individualismo y holismo metodológico referimos a dos doctrinas metodológicas contrapuestas, donde la primera busca explicación para los fenómenos o procesos sociales en actitudes, pautas de comportamiento o creencias de los individuos en situaciones determinadas; la segunda, en cambio, intenta explicar la conducta de los individuos a partir de leyes macroscópicas que son *sui generis* y que se aplican al sistema social como un todo, o bien a partir de descripciones de las posiciones o funciones de los individuos dentro de ese todo (Schuster, F., 1981: 90).

Frente a esto, el análisis que hemos realizado en torno a la articulación comunidad-autoridad nos condujo a la identificación de un elemento clave que permite sortear este obstáculo, y al mismo tiempo ahondar en el objeto de este artículo: “la aporía de la creencia instituyente”, señalada por la filósofa francesa a la que referimos en varias oportunidades, Myriam Revault d’Allonnes. Ubicada en el núcleo de la naturaleza paradójica de la autoridad, dicha aporía se muestra en ambos autores en toda su complejidad, y evidencia asimismo su capacidad para derribar dicotomías clásicas. La primera de ellas es el par individuo-sociedad.

Si el orden social es objetivación de la vida subjetiva y subjetivación de la vida objetiva, la aporía hace visible la relación recíprocamente referida entre individuo y sociedad, puesto que uno aparece como autor y creación del otro. En Weber, una *Vorstellung* de anclaje colectivo otorga legitimidad a la conversión en máxima del ‘sentimiento de co-pertenencia’. Esto supone, por ejemplo, una comunidad de valores y/o creencias, que es base para la acción, pero que no puede ser o continuar siendo sin la autoría o la autorización del individuo. Es decir, el anclaje de la acción que produce y/o reproduce el orden social es éste mismo, pero necesita ser ‘reconocido’ subjetivamente para ello. En Durkheim, la legitimidad del ‘ser uno con el otro’ proviene de la transformación del deber en deseo, evidenciándose la aporía en aquel ‘sentirse obligado’, momento de consagración del ‘ejercicio-de’ y ‘obediencia-a’ la *autoridad moral* mediante el cual el ser social y el individual se funden en un acto de creación y recreación, de autoría que es autorización recíproca. Y en dicha conversión opera la creencia subjetiva, ya sea en la superioridad ideal, ya en la superioridad real del ser social a instituir o restituir, que es comunidad.

Estas primeras observaciones respecto de la “aporía de la creencia instituyente” se encuentran en estrecha relación con la raíz del término autoridad. De acuerdo con Geminello Preterossi, “el término deriva del latín *auctoritas*, que es un derivado morfológico de *auctor* (*auctor-i-tas*), del que representa la sustantivización abstracta; se trata del único sustantivo abstracto del que tenemos testimonio en lengua latina que proviene de un nombre de agente. [...] *Auctor* es el nombre del agente derivado del verbo *augere*, que significa ‘acrecentar, aumentar’. Sin embargo, según

Benveniste, dicha pista semántica llevaría fuera del camino, ya que autor en realidad significa ‘aquel que hace nacer, el autor’, no quien hace incrementar un proceso ya iniciado” (Preterossi, 2002: 5-6).

De modo que si para Weber y Durkheim hay comunidad/es en la sociedad, lo que equivale a decir que el orden social —real e imaginario— se compone (también) de comunidades constituidas en torno del factor identitario,²⁷ la producción y/o reproducción del mismo requiere de la existencia de *comunidades autorizadas*. Es decir, la comunidad es autoridad, i.e., es móvil operante, pero necesita de reactualización constante para ser tal, esto es, necesita ser autorizada. Así, es matriz de acciones que la convierten en creación, fuente de representaciones y creencias que la transforman en ideal, punto de partida y punto de llegada porque necesita ser re (creada) para ser, de allí que su legitimidad revista el doble carácter de válida (obligatoria) y deseada a la vez.

De esto se sigue que de la equivalencia planteada más arriba, entre la máxima del ‘sentimiento de co-pertenencia’ weberiana y el ‘sentirse obligado’ durkheimiano, otra dicotomía que resulta atravesada es aquella entre deber y bien, inseparable de la que remite al orden social como ser real o imaginario. Porque la distinción entre poder y autoridad que realiza Weber se corresponde con la advertencia de Durkheim respecto de que ‘no alcanza con obedecer la regla, también hay que amarla’. Entonces, la fusión entre deber y bien que esto supone tiene como base, una vez más, la creencia en la que se sustenta la chance que el orden social tiene, no sólo de conservarse, sino también de formarse y transformarse, en función de lo que la *unidad* individuo-sociedad se ‘representa’ sobre su propia existencia, real e imaginada.²⁸ Considerar ahora la creencia como representación (*Vorstellung*) permite una vez más unificar el par individuo-sociedad, porque implica a la representación como paradoja: la sociedad, en su cara simbólica y real, no es tal sin individuos que ‘se

²⁷ Aunque ya lo hemos mencionado, otra dicotomía que resulta atravesada en función de esta observación, es el par ‘comunidad-sociedad’.

²⁸ En Weber, esta representación se halla en el diverso anclaje social que orienta y otorga sentido a la acción (la sociedad en el núcleo de su mentado ‘esquema motivacional’) En Durkheim, en la sacralidad que opera como base de la vida moral y religiosa, de acuerdo con lo que hemos elaborado.

la representan' y que la re-actualizan; el imaginario social y la sociedad exceden al individuo, pero 'no son sin él'. Esto, que remite al carácter instituyente, reproductor y transformador de la noción de legitimidad, nos lleva nuevamente a la paradoja en torno de lo temporal que plantea la aporía de la creencia instituyente, un "siempre ya ahí" social que no es tal sin un proceso de subjetivación individual que, mediante el "reconocimiento", posibilita no sólo su continuidad, sino también su inscripción en el tiempo.

Este "estar a la espera" de confirmación subjetiva por parte de la objetividad social, para ser y permanecer, esta 'necesidad de autorización subjetiva de la autoridad social', no es sino un indicador de que la sujeción del sujeto es parte de la necesidad vital tanto del ser colectivo como del individual porque, como indicara Durkheim, la sociedad y el individuo son seres de naturaleza diferente, pero no antagónicos. Éste no realiza plenamente su naturaleza más que a condición de vincularse a aquélla. El hombre se conserva menos a sí mismo cuanto más se interesa por sí mismo (Durkheim, 2002: 119-120). Y esta idea se ve reforzada cuando pensamos en las fibras comunitarias del tejido social constituidas y fortalecidas por el lazo autoritativo. Es que, precisamente, la adscripción a la *totalidad* se lleva a cabo mediante un acto subjetivo y voluntario en el que se funden el deber y el deseo de "ser uno con los otros". Y la clave de esta paradoja por la cual el individuo en el acto mismo que lo lleva a *estar sujeto* no deja de *ser sujeto*, se halla en la noción de autoridad porque, por su propia definición, imprime de legitimidad a la comunidad. Así, esa *unidad con los otros* que nos exige y nos atrae, doble implicación ilustrada en el par weberiano de "obligación y modelo" que reviste un orden legítimo, y el par durkheimiano "deber y bien" que remite a la autoridad moral del ser social, es posible mediante el "reconocimiento subjetivo" de la autoridad que reclama la "co-pertenencia" de Weber y la "fusión con el grupo" de Durkheim, es decir, es factible gracias a una co-autoría.

Ahora bien, la "creencia" que hallamos en la base del reconocimiento, en ambos autores supone una encarnación de la conciencia colectiva en la individual, lo que conduce al derribo de otra dicotomía: aquella entre lo racional y lo no-racional. En Weber, la creencia involucra elementos

que poseen la capacidad de reencantar lo desencantado; en Durkheim, remite a un "reconocimiento de" que implica "fe en" la sacralidad de lo social en la cual se funden el costado prescriptivo y el performativo del ser social. En ambos autores, entonces, la creencia subjetiva es el indicador de una encarnación de la conciencia colectiva en la individual, en la que se articulan elementos racionales, afectivos y emotivos, y que está dando cuenta de que la realidad social no se reduce a lo que existe, sino que es siempre una realidad posible. Y la misma se juega, en Weber, en la chance de reciprocidad de sentido involucrada en aquella acción orientada por el sentimiento de co-pertenencia, allí donde el ámbito de identidad común aparece como un orden legítimo; y en Durkheim, en el reconocimiento de la autoridad moral que obliga a vincularse al grupo, donde reconocer implica "sentirse obligado", desear y conformar activamente esa 'totalidad'.

Individuo y sociedad son dos caras de una misma y única realidad que comienza a dejarse ver como resultado de la articulación entre el lazo autoritativo y comunitario. En efecto, la existencia de un orden social entendido en términos de "ser social", es decir, con niveles de integración que impliquen que la sujeción del sujeto no es a expensas de éste, y que su subjetividad no se desarrolla en desmedro de la sociedad, requiere la constitución de una identidad común que alude a un 'ser uno con el otro' que no supone dejar de ser uno. Pues bien, esto es posible allí donde tal articulación entre el lazo comunitario y autoritativo existe: donde hay *comunidad autorizada*. Porque para que la necesidad vital que la sociedad expresa reclamando sujeción en torno del factor identitario sea satisfecha, necesita ser *autorizada*, y en esta autorización el individuo satisface su propia necesidad vital.²⁹ Así, la noción de *reconocimiento* remite a una confluencia entre ambos lazos que hace factible que la necesidad vital de uno y otro sea la misma, y supone un acto de sujeción voluntario por el cual el individuo se enlaza con la vida social y la propia. Esto es lo que

²⁹ Estas observaciones pueden ser concebidas en línea de contacto con el artículo de Daniel Alvaro, que forma parte de este libro, donde se señala y aborda en forma destacable la concepción de la comunidad como instancia emancipatoria del individuo, "la comunidad de los hombres" del joven Marx, y su humanismo.

ocurre en aquella conversión en máxima de la orientación de la acción en función del sentimiento de co-pertenencia y, en la misma línea, cuando el deber de vincularse al grupo implica, a la vez, desear hacerlo.

De todo esto se desprende la razón por la que elegimos analizar las nociones de comunidad y autoridad en su relación recíproca para pensar los procesos de producción y reproducción del orden social. Porque resulta claro que no cualquier ordenamiento social puede ser entendido como “vida colectiva”. Ciertamente, las variadas problemáticas asociadas con distintos grados y niveles de desintegración del tejido social, pueden ser consideradas como indicadores tanto de que el sujeto “no es” para la comunidad, como que ésta “no es” para el sujeto. Y este “no ser” el uno para el otro remite a dos caras de una única y misma realidad que no alcanza a ser. Un sujeto que “no es” para la comunidad es un individuo que no autoriza, un ‘estar al margen’ que puede ser entendido como resultado de un desbalance entre ‘la parte’ y ‘el todo’, es decir, como consecuencia de la primacía de una de las dos caras de esa realidad que no puede llegar a ser la misma. Por un lado, el “no ser sujeto” supone “ser individuo”; por otro, puede implicar “estar sujeto” o “excluido”. Pero siempre, la figura de aquel que no es sujeto para la comunidad refiere a un “no sentirse obligado”, porque ese ‘ser uno con el otro’ no llega a convocar al deseo, a la voluntad de serlo, no logra conseguir o no busca autorización para ser. No puede, por tanto, sustantivarse sin el agente. He aquí las dos caras de esa única y misma realidad que ahora “no puede o no quiere ser”, individuo y sociedad —en su faz comunitaria—, porque ‘el sujeto que no es para la comunidad’ alude necesariamente a una “comunidad que no es para el sujeto”, que no lo apela, ya sea porque no logra ser un modelo a seguir o un *lugar* deseado, ya porque lo oprime o lo excluye.

Por cierto, esta dificultad que plantea el ‘no ser el uno para el otro’ remite a otra dicotomía clásica, que es aquella entre libertad e igualdad. Pues el desequilibrio planteado entre individuo y sociedad es equivalente a aquel que supone la habitual referencia a estas nociones como antagónicas. Frente a esto, la articulación que proponemos entre comunidad y autoridad habilita a atravesar esta dicotomía desde el momento en que la existencia de tal articulación implica un equilibrio entre ambas nociones,

que también pueden ser entendidas como dos caras de una única y misma realidad. En efecto, si la confluencia entre el lazo comunitario y el lazo autoritativo, supone que individuo y sociedad son “el uno para el otro”, esto equivale a decir que la igualdad asociada al lazo comunitario no es en detrimento de la libertad del individuo. Porque estamos ante un sujeto que es autor, y ante un “nosotros” que busca y consigue autorización, esto es, legitimidad. Por tanto, si como hemos visto, la legitimidad de un orden reside en su carácter de ser obligatorio y modelo, e involucra la fusión entre deber y bien (deseo), la “igualdad autorizada” *no puede ser* a expensas de la libertad.

Ahora bien, la forma que hemos propuesto para abordar problemáticas de integración/desintegración social que acompañan los procesos de producción y reproducción del orden social remite más bien a ausencia de lazo comunitario y autoritativo o a dificultades en la articulación entre estos. Sin embargo, dichos problemas pueden estar vinculados con tipos de coexistencia o grados de convivencia entre las múltiples instancias de comunidad de las que puede estar compuesto un orden social, es decir, con la articulación entre “las vidas colectivas” existentes en el interior del mismo. Estas cuestiones que conducen a pensar ahora al orden social, en sus procesos de producción y reproducción, tanto a escala nacional, como regional o internacional, también son susceptibles de ser abordadas mediante el análisis del interjuego entre las nociones de comunidad y autoridad. Indagando en la problemática del ‘no ser el uno para el otro’, pero donde aquel ‘sujeto que no es para la comunidad’ refiere ahora a una/s “entidad/es colectiva/s” que forma/n parte de un ordenamiento más amplio, que podría ser entendido como una comunidad que tampoco es, no quiere o no puede ser para aquellos. Aquí lo que está en juego es la chance de ser y permanecer siendo uno con el otro sin que esta existencia y permanencia colectiva sea en detrimento o excluyente de otras. Esta posibilidad de abrir el juego en el análisis de lo social implica incorporar el conflicto como variable constitutiva del mismo, y dicha posibilidad es otorgada por la sociología clásica. En efecto, si a partir de los autores escogidos, la articulación entre comunidad y autoridad que hemos analizado nos condujo hasta aquí, luego de haber pensado lo social como chance,

y en la complejidad de su dinamismo, no parecen acertadas las críticas que sostienen que estos autores concebían al orden social como consenso moral, o que el conflicto no pasa de ser más que un choque entre propósitos individuales e intereses de la colectividad, de modo que el poder no puede ser tratado como componente problemático de intereses de grupos divergentes corporizados en una acción social.³⁰

Finalmente, siempre que estemos ante ‘problemas de integración/desintegración’ social en cualquier escala, la mencionada chance se juega también en el contenido material de aquello que otorga sentido a la acción orientada a constituir un colectivo en torno del factor identitario. ¿Qué es aquello que logra fundir el deber y el deseo de ser uno con el otro? ¿Qué es lo que lleva a unos a contrastarse frente a terceros? ¿Alrededor de qué se constituye el factor identitario y en qué consiste aquello que motoriza el sentimiento de co-pertenencia? Y, por supuesto, ¿qué implica ser ‘con unos’ y no ‘con otros’? ¿Qué clase de lealtades, compromisos, deberes, derechos, solidaridades, conflictos y límites ‘con y frente’ a unos y otros?

Estos interrogantes, junto a otros, son susceptibles de ser afrontados mediante su adecuada articulación con el andamiaje teórico conceptual que provee la teoría sociológica, del cual las nociones de comunidad y autoridad forman parte. Así, la selección de las mismas y de los autores abordados responde a que, a nuestro juicio —y esperamos haberlo demostrado en alguna medida—, resultan insoslayables a la hora de pensar esa chance que es *lo social*.

Bibliografía

- BÉJAR, Helena (2000), *El corazón de la república*, Barcelona, Paidós.
- BOLÍVAR BOTÍA, Antonio y JOSÉ TABERNER GUASP (2002), “Introducción”, en Émile DURKHEIM, *La educación moral*, Madrid, Trotta (pp. 9-60).
- DELANTY, Gerard (2003), *Community. Comunidad, educación ambiental y ciudadanía*, Barcelona, Graó.
- DE MARINIS, Pablo (2010), “La comunidad según Max Weber: desde el tipo ideal de la *Vergemeinschaftung* hasta la comunidad de los combatientes”, en *Papeles del CEIC # 58*, marzo.

³⁰ Esta última crítica es realizada a Durkheim por Giddens (2007: 122).

- DURKHEIM, Émile (1997 [1893]), *La división social del trabajo*, México, Colofón.
- (2007 [1912]), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal.
- (1951 [1924]), *Sociología y filosofía*, Buenos Aires, Editorial Guillermo Kraft,.
- (2002 [1925]), *La educación moral*, Madrid, Trotta.
- (2003 [1950]), *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y el derecho*, Buenos Aires, Miño y Dávila.
- GIDDENS, Anthony (2007), *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas*, Buenos Aires, Amorrortu.
- GRONDONA, Ana (2011), “La comunidad como performance. Comunidad y eferescencia colectiva en Émile Durkheim”, ponencia presentada en el XXVIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, Recife.
- HABERMAS, Jürgen (1999a), *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus.
- (1999b), *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica De la razón funcionalista*, Madrid, Taurus.
- KALBERG, Stephen (2005), “Los tipos de racionalidad de Max Weber: piedras angulares para el análisis de los procesos de racionalización en la historia”, en Perla ARONSON y Eduardo WEISZ (comps.), *Sociedad y religión. Un siglo de controversias en torno de la noción weberiana de racionalización*, Buenos Aires, Prometeo (pp. 73-116).
- MOMMSEN, Wolfgang J. (1989), *The Political and Social Theory of Max Weber*, Chicago, The University of Chicago Press.
- NAISHTAT, Francisco (1998), “Las tensiones del individualismo metodológico en Max Weber”, en FRANCISCO NAISHTAT (comp.), *Max Weber y la cuestión del individualismo metodológico en las ciencias sociales*, Buenos Aires, Eudeba (pp. 61-108).
- (2002), “La teoría weberiana de la acción en clave pragmática: del Weber ‘oficial’ al Weber ‘no oficial’”, en FRANCISCO NAISHTAT (comp.), *La acción y la política: perspectivas filosóficas*, Barcelona, Gedisa (pp. 143-170).
- PARSONS, Talcott (1947), “Introduction. II. Weber’s Methodology of Social Science”, en MAX WEBER (A. M. Henderson y Talcott Parsons, traductores al inglés), *The Theory of Social and Economic Organization*, Londres, The Free Press of Glencoe (pp. 8-29).
- PRETEROSSO, Geminello (2002), *Autoridad*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- RAMOS TORRE, Ramón (2010), “La comunidad moral en la obra de Émile Durkheim”, en Pablo de MARINIS, Gabriel GATTI e Ignacio IRAZUZA (eds.), *La comunidad como pretexto: en torno al (re)surgimiento de las solidaridades comunitarias*, Barcelona y México, Editorial Anthropos y UAM-Iztapalapa (383-436).

Evangelina Geicsnek

- REVAULT D'ALLONNES, Myriam (2008), *El poder de los comienzos. Ensayo sobre la autoridad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- RICOEUR, Paul (1996), *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa.
- (2008), *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*, Madrid, Trotta.
- SCHUSTER, Félix Gustavo (1981), “Individualismo y holismo metodológicos: notas para una polémica”, en *Análisis filosófico*, Vol. I, Nro. 1.
- SICA, Alan: *Weber, Irrationality, and Social Order*, California, University of California Press.
- TORTEROLA, Emiliano (2009), *Individuo y profesión. El proceso de especialización en las teorías de la modernidad de Max Weber y Georg Simmel*, Buenos Aires, Prometeo.
- VÁZQUEZ GUTIÉRREZ, Juan Pablo (2002), “Autoridad moral y sociedad en el pensamiento de Durkheim”, en *Revista Sociológica*, Año 17, Nro. 50, México, septiembre-diciembre (pp. 17-54).
- VILLACAÑAS, José Luis (1996), “Tönnies versus Weber”, en FRANCISCO CORTÉS RODAS y ALFONSO MONSALVE SOLÓRZANO (eds), *Liberalismo, comunitarismo, derechos humanos y democracia*, Valencia, Alfons el Magnánim (pp. 19-55).
- WEBER, Max (1997 [1903]), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península.
- (1998a [1920]), *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica, .
- (1998b [1910]), *El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial, .
- (1998c [1921]), “Excurso. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo”, en MAX WEBER, *Ensayos sobre Sociología de la Religión*, Madrid, Taurus (pp.527-562).
- (2006), “La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social [1904]”, en MAX WEBER, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu (pp. 39-101).
- (2006b), “Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva [1913]”, en MAX WEBER, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu (pp.175-221).

SEGUNDA PARTE

Lazo social y metrópolis. La comunidad en los orígenes de la sociología urbana: Georg Simmel y Robert E. Park

Emiliano Torterola

I. Introducción

El presente trabajo tiene por finalidad indagar los significados que encierra la comunidad en las ciudades modernas en las obras de Georg Simmel y Robert E. Park. Al respecto, como punto de partida, nos preguntamos si resulta pertinente traducir o trasladar la dicotomía —conceptual, histórica y sociológica— *Gemeinschaft-Gesellschaft* a la distinción *pequeños pueblos-grandes urbes*.

Ciertamente, la emblemática dualidad sociológica inaugurada por F. Tönnies (1947[1887]), *tiende* a concebir las metrópolis del capitalismo industrial como una matriz espacial que desalienta y obtura la formación de lazos y relaciones cálidas, afectuosas, fuertemente personalizadas. A diferencia de la vida de aldea o la pequeña ciudad, que resultan “la base de vivir de la comunidad”, la vida metropolitana “es típica pura y simplemente de la sociedad” (1947: 308, 309).

La hipótesis de la que partimos es que en los trabajos de Simmel y posteriormente de Park, las grandes ciudades resultan sedes, escenificaciones, santuarios seculares y dispositivos reproductivos de la *Gesellschaft*

moderna. Tanto más cuanto se encuentran en afinidad y se fortalecen mutuamente con un conjunto de instituciones económicas, culturales y sociales, refractarias a toda lógica, ideal o *pathos comunitario*.

Esto parece resultar nodal y decisivo en la obra de Simmel, particularmente en su célebre escrito *Las grandes urbes y la vida del espíritu* (1986[1904]), en adelante *LGU*. Tal dirección es explorada en el segundo apartado del presente trabajo (II). Entre los individuos —positivamente—atomizados y las gigantescas ciudades en el pasaje del siglo XIX al XX, parecen no emanar mediaciones comunitarias, ideales o materiales. Ni posibles comunidades “trasplantadas”, “reestructuradas” (v. gr. familia, círculos de amistad, grupos religiosos) ni novedosas intermediaciones marcadas por un cálido *nosotros* (v. gr. sindicatos, clubes, sociedades filantrópicas y de fomento, etc.).

En esta misma dirección se desarrolla el argumento en buena parte del apartado cuarto (IV). Sostiene que los escritos urbanos tempranos de Park sobre la Chicago de las primeras décadas del siglo XX, se encuentran fuertemente influenciados por el diagnóstico histórico, social y cultural que efectuara Simmel (véase Levine, [1971] 1991; 1976; Martínez 1999). Tal argumento es reforzado o más aún, radicalizado, por la impronta darwinista en la teoría del orden y el equilibrio socio-espacial en la sociología urbana de Park y la Escuela de Chicago. Para tal perspectiva, las metrópolis emergen en la modernidad capitalista como un ambiente ecológico propicio para la libre manifestación de la competencia y la dominación humano-territorial.

Sin embargo, consideramos necesario y pertinente establecer una segunda línea hipotética, en la cual las grandes ciudades en ambos sociólogos, no sólo son sinónimos de *Gesellschaft*, sino también de *Gemeinschaft*. Pero creemos que las formas y los contenidos comunitarios que se despliegan y escenifican en las metrópolis, para ambos autores, distan mucho de los existentes en otras categorías socio-espaciales.

La primera de las hipótesis señala una afinidad con el texto de F. Tönnies, en el sentido de que *tiende a* indicar una importante polaridad y dicotomía entre ambos conceptos. Y con los movimientos románticos *folk*, los cuales contraponen la decadencia humana en las grandes ciudades a un

pasado parroquiano armónico, bello y feliz. La segunda hipótesis sostiene en cambio que la sociología urbana, en sus orígenes, evitó el camino sencillo de comprender los lazos y las relaciones comunitarias únicamente como “precedente histórico” de la sociedad contemporánea. También en las ciudades capitalistas industrializadas de comienzos del siglo XX, “las relaciones interindividuales y las formas de convivencia humana” eran susceptibles de asumir un “formato comunitario” (de Marinis, 2010: 5).

El apartado tercero y parte del cuarto (III y IV) siguen esta dirección. En las metrópolis de Simmel y Park no sólo es posible visualizar individuos atomizados e interacciones despersonalizadas, fugaces, contingentes, distantes, anónimas, contractuales, instrumentales. También entran en escena múltiples “grupos intermedios” más o menos sólidos, cohesionados, vehiculizados por intereses corporativos o afectos y lealtades grupales. Las grandes ciudades parecen exhibir y alimentar en este sentido un amplio ramillete de comunidades de diferente naturaleza: surgidas de la sociedad industrial o neo-tradicionales, relativamente arraigadas, en transición o efímeras; *cara a cara*, mediatizadas o mixtas.

En efecto, otra sección del apartado tercero, como así también el quinto (III y V), insinuarán, aunque desde paradigmas muy diferentes, la posibilidad de encontrar en la ecología urbana de Park —y en ciertos pasajes de la *Sociología del Espacio* de Simmel (en adelante, *SE*)— un primer esfuerzo sociológico por dar cuenta de las “comunidades imaginarias”, construidas por entonces en torno a los medios de comunicación —fundamentalmente, la prensa escrita, el teléfono, el correo y la radiofonía. Por último, en el sexto apartado, se remarcan los aportes más relevantes de ambos autores en la problematización de las formas y las sustancias que caracterizan al lazo social en las metrópolis modernas.

II. ¿Adiós a la *Gemeinschaft*? La gran ciudad como maquinaria societal

Tal como se señalara recientemente, la interpretación de *LGU* como una pequeña pieza que continúa, desde una dimensión espacial, la distinción histórico-sociológica inaugurada por Tönnies en *Gemeinschaft und Gesellschaft*, es factible y razonable (véase de la Peña, 2003: 3; Vernik,

2009: 40-41; Villacañas 1996: 26-28). De hecho, el primero de estos conceptos apenas fue empleado en el texto inaugural de Simmel. El análisis histórico, sociológico y psicológico-espacial de las *LGU* fue esquivo a la noción de *Gemeinschaft*.

Probablemente, debido a la carga ideológica y política que lo revestía en la Alemania de finales del siglo XIX y comienzos del XX (véase Honneth, 1999). En lo esencial, puesto que tanto la vida material como la espiritual de las grandes ciudades —a diferencia de las comarcas o las pequeñas ciudades— son hostiles y difícilmente compatibles con los lazos y las solidaridades intensas, duraderas, genuinas.

En discrepancia con las corrientes conservadoras o socialistas de comienzos del siglo XX, que evocaban nostálgica o esperanzadoramente ordenamientos comunitarios añejos o utópicos, un *nosotros* mítico o épico, el análisis simmeliano celebró las oportunidades que este novedoso hecho histórico-espacial abrió para el desarrollo de la individualidad (Levine 2002[1971]: 41-48). Los pares *urbanita-metrópoli* e *individuo-sociedad*, así como las múltiples formas y contenidos que pueden establecerse en ambos diálogos en *LGU*, tienen como marco de referencia la evolución y el pasaje histórico de la *pequeña comarca* pre-moderna a la *gran urbe* contemporánea:

Pequeña comarca	Gran ciudad
Pequeños círculos sociales	Grandes grupos sociales
<i>Sensibilidad y sentimiento</i>	<i>cultura intelectualista y razón calculadora</i>
<i>Unión estrecha</i> entre miembros	<i>indolencia y/o aversión</i> a la “muchedumbre”
<i>vida-en y dominio-de la naturaleza</i>	<i>dominio del hombre, competencia despiadada</i>
<i>Vínculo cálido, apacible, personal</i> con “medio ambiente externo”	Relación <i>objetiva</i> y “reservada” con el medio externo, a causa del bombardeo de estímulos recibidos desde aquél
Intercambio <i>espontáneo, singular y personalizado</i> (impulso hacia el trueque, el robo o el regalo)	<i>monetarización y subsunción</i> de las <i>cualidades y sustancias</i> al valor de cambio
Producción <i>artesanal</i> para <i>clientes</i> (vecinos)	producción <i>masiva</i> , orientada al <i>mercado e impersonal</i>

Nos preguntamos entonces cuáles son las razones por las cuales —en su agudo e inaugural ensayo— al filósofo berlinés no le resultó factible vislumbrar formas materiales y espirituales de vida comunitaria. Identificamos al respecto tres niveles analíticamente diferenciados. El primero emana de los fundamentos mismos de la sociología urbana. Las metrópolis constituyen una de las instituciones específicas y más significativas de la sociedad moderna no tanto porque “escenifican” o “teatralizan” las diversas, complejas y muchas veces contradictorias instituciones sociales. También, y esencialmente, porque ellas son estructuras que vertebran e imprimen una particular dinámica a las formas y los contenidos de dichas instituciones.

Uno de los sentidos más frecuentes y centrales que encontró Simmel en la operacionalización de la ciudad-estructura se correlaciona con su teoría morfológica (y evolutiva) de las organizaciones humanas. El *tamaño* y el *número* de los grupos sociales determina en gran medida el *contenido* de los mismos: cuanto más pequeños resultan aquéllos, más sólida es su cohesión, celosa su cerrazón, homogéneas las relaciones que se establecen en su seno, menores las posibilidades de los individuos de desarrollar sus capacidades e inclinaciones peculiares, etc. Y viceversa: los grandes grupos humanos garantizan una serie de condiciones imprescindibles para el desarrollo, la libertad y la expresividad de los individuos, a cambio de ofrecer lazos y límites sociales y espaciales menos estrechos, menos rígidos, más abstractos y porosos.¹

La relación entre lazo y límite social, entre grupo e individuo resulta aquí esencial, tal como se señalara en su *SE*. Para las pequeñas comunidades, la demarcación —aquí reflexionamos sobre la homología entre su significado tanto social como espacial— guarda para la cohesión y la

¹Tal como resumiera el propio autor en un pasaje de su *Filosofía del Dinero* (1977[1900]), “Aquí se manifiesta una de las normas sociológicas más amplias y profundas. De entre las pocas reglas sociológicas que se pueden establecer con universalidad aproximativa para la comprensión de la evolución social, podemos mencionar esta: que la extensión de un grupo es paralela a la individuación e independencia de sus miembros aislados. La evolución de las sociedades acostumbra a comenzar con un grupo relativamente pequeño, que mantiene a sus elementos en estrecha vinculación e igualdad, y avanza, luego, hacia uno más amplio, que garantiza libertad, autonomía y diferenciación recíproca a sus elementos” (1977: 422).

moral colectiva una importancia similar a la del marco en la obra de arte (Simmel, 1939b[1908]: 208-209). En la sociedad urbana, los límites espaciales físicos, y con ellos las delimitaciones identitarias, son difusos, inestables. En las comunidades premodernas, la vida y la identidad grupal son inescindibles del territorio, sus paisajes y lugares. Fronteras afuera, aguardan los peligros y las incertidumbres, sean naturales o humanos. La sociedad se encuentra siempre en positiva relación con su “entorno”. La voluntad de la vida en las ciudades, desde sus orígenes, es la expansión, la comunicación más allá de sus fronteras, tornar poroso y trascender todo límite. De allí la histórica e intrínseca afinidad que, para Simmel, la ciudad guarda con el cosmopolitismo, el intercambio y el comercio global (véase Simmel, 1986: 255-257).

Debido a su amplitud demográfica, complejidad y diversidad de funciones a sincronizar, el ritmo de vida de la gran ciudad resulta acelerado y nervioso. Los encuentros y lazos intersubjetivos, en este marco, se tornan fugaces, transitorios. Y en relación a la “cultura intelectualista”, son comúnmente formales, impersonales, fríos. La *cortés indiferencia* reemplaza el encuentro auténtico, sentido; la *distancia* y la *reserva* psíquica y anímica, la estrechez vehemente y el interés vivo por los asuntos de la comunidad y de los hermanos integrantes. En este sentido, las grandes ciudades finalizan con la (natural, simbiótica) relación entre proximidad física y espiritual, propia de las comarcas, instaurando una paradoja que se sintetiza en la figura sociológica del *vecino*: la cercanía corporal se corresponde con la lejanía e indiferencia anímica.

Un segundo nivel que encuadra la desavenencia histórica, antropológica y sociológica entre *urbanidad* y *comunidad* en Simmel está conformado por el entrelazamiento y la acción recíproca —específicas del Occidente moderno— entre ciudad y ciertas instituciones económicas, sociales, culturales: *monetarización*, *intelectualización*, *individuación*, *cálculo egoísta*, *cultura objetiva en constante ampliación*, *competencia* y *lucha en el mercado*, etc. A pesar de las potentes aristas que poseen cada uno de estos conceptos, todos ellos convergen en la *Zeitdiagnostik* simmeliana en un mismo punto: la objetivación de un espíritu cosificado, la instrumentalización y la mercantilización de los lazos sociales, el triunfo de la voluntad intelectualista y calculadora en la moderna metrópoli.

De todos modos, tanto los valores personales, íntimos, del filósofo berlinés, como su *Zeitdiagnostik*, se alejan de un romanticismo atávico y melancólico. Para la cultura y el modo de vida burgués, la vida parroquial y su organización comunitaria tienden a ser consideradas autoritarias, opresivas, culturalmente estrechas, vitalmente aletargadas.

No resulta casual que *LGU* comience refiriéndose a lo que nuestro autor consideraba un hecho social y cultural central —en el sentido durkheimiano del término— en la modernidad de los siglos XVIII y XIX: la búsqueda de libertad, autonomía y expresividad individual primero, en los siglos de las luces, frente a los poderes de la tradición y la autoridad familiar o comunitaria (*individualismo genérico*). Y posteriormente, ya afianzadas las condiciones burguesas de vida, ante a) otros individuos; b) las fuerzas burocratizadoras, tecnificadoras y enajenantes, que amenazan con nivelar o reducir a principios genéricos toda peculiaridad humana (*individualismo singular*).

Se cultive o manifieste el urbanita *en y a través* de la profesión, en el mundo del trabajo especializado y competitivo (Torterola, 2009), o mediante su expresividad en las esferas artísticas (véase Simmel, 2002[1917]: 103-139), es preciso reconocer a la gran ciudad como el marco social, cultural, económico más propicio para el desarrollo de su individualidad, ética o estéticamente constituida.²

En el tercero y último nivel explicativo reunimos las consecuencias que la estructura metropolitana y su relación socio-histórica con el capitalismo racionalizado y el modo de vida burgués tienen sobre la *psicología* y el *tipo de individuo contemporáneo*, cualidades que actúan como condición de (im) posibilidad de lazos e identidades cálidas, duraderas, de tinte afectivo e irracional. Así, por ejemplo, la articulación entre la vida acelerada y

² La crítica simmeliana a la metrópoli como “sede” y expresión anímica de la *Gesellschaft* moderna, y más ampliamente a la civilización burguesa (véase Lash, 1999: 111-134), no se traduce en un llamado a la vieja comunidad, las virtudes de la vida orgánica, la moral o la efervescencia colectiva. Al igual que Weber, el filósofo berlinés esboza una extraña conjunción entre el *pathos de la distancia* nietzscheano y las conquistas de las instituciones políticas y culturales burguesas (democracia liberal, derechos ciudadanos, politeísmo —y cosmopolitismo— cultural). El “individualismo cualitativo” —en tanto valor supremo— sólo puede construirse sobre la base del “individualismo cuantitativo”.

ajetreada típica de la gran ciudad, la acción orientada al éxito profesional y económico, el continuo bombardeo de información y comunicaciones y el intenso tráfico de mercancías, se cristalizan en reserva emocional, necesaria para la supervivencia urbanita. Pero también, en temperamentos cuya actitud y disposición hacia el mundo social oscilan negativamente entre la indolencia y la *neurastenia* (Frisby [1985] 1992: 138-146) por un lado, y la instrumentalización de las relaciones sociales –en el sentido weberiano del término– por otro lado.

En clara desavenencia con los atributos de la comunidad, la *neurastenia* es definida por un “proceso patológico a partir del cual la saturación de estímulos se transforma en fobia, en miedo a entrar en contacto demasiado estrecho con nuestro medio físico y social” (Frisby, 1992: 139). Y también por la imposibilidad de encontrar en la cultura material objetiva (tragedia de la cultura) y en los diversos grupos y actividades sociales (tragedia sociológica), propiedades que respondan a nuestros impulsos e intereses más enraizados.

De allí sobreviene una movilidad inquietante, atravesada en gran medida por el malestar y la apatía. Y que los individuos neurasténicos acaben enredados en relaciones sociales “inestables” y “desamparadas”, experiencias líquidas que homologan en la esfera de las relaciones íntimas la indolencia y los cambios constantes suscitados en sus vínculos con las corrientes de opinión, el gusto, los consumos o el estilo de vida (véase Simmel, 1972: 484).

Teniendo en cuenta su ambigua teoría de la modernidad (Torterola, 2009) cabe preguntarse qué propuestas alternativas puede ofrecer nuestro autor a la hipótesis hasta aquí expuesta, es decir, la gran ciudad como ámbito que promueve y cataliza las fuerzas societales de la modernidad.

III. Individualidad, pluralidad de círculos y comunidades sociales en la *Soziologie* de Simmel

Tal como se mencionó anteriormente, las instituciones culturales e ideológicas (centradas en los ideales de autonomía y libertad personal) junto a los ordenamientos políticos, económicos, sociales y espaciales de los siglos XVII y XVIII promovieron relaciones sociales fundamental-

mente competitivas y calculadoras, que subyacían a psicologías urbanitas indolentes y/o utilitarias. Como consecuencia de ello, de la *vida-en-común* metropolitana difícilmente emane una *vida-comunitaria* o *conciencia-de-la-comunidad*, tal como sucede en los pequeños grupos sociales y la vida pueblerina (Simmel 1939b [1908]: 19-20).

Sin embargo, en sus escritos sociológicos más significativos –*Soziologie* [1908] y *Grundfragen der Soziologie* [1917] (en adelante, GDS)— es posible encontrar otras direcciones en la relación entre gran ciudad, interacción humana y lazo social. El estudio de las formas y los contenidos de las acciones recíprocas entre los individuos en situación de urbanidad se encuadra en una interpretación sociológica más amplia y auspiciosa entre cultura objetiva y subjetiva, estructuras sociales y proceso de individuación.

En efecto, las grandes ciudades son estructuras estructurantes en un sentido pesimista y trágico para el ciudadano –insistimos, sobre todo cuando se potencian con otros procesos económicos y culturales también corrosivos, degradantes. El Simmel de impronta “más sociológica” tiende a señalar las diversas correspondencias –positivas, gratificantes– entre las instituciones sociales y las aspiraciones subjetivas. La columna medular aquí es la emergencia, pluralización y diversificación de los grupos sociales intermedios –grandes, medianos o pequeños– que subyace a la expansión de la metrópolis.³

Las metrópolis modernas tienen entonces una importancia decisiva para el desarrollo de la individualidad. Pero no sólo porque proveen altas dosis de libertad y del vasto cosmos de cultura material imprescindible para el refinamiento de las singularidades. También porque cobijan una amplia gama de círculos e instituciones sociales intermedias (profesionales, sindicales, corporativas, políticas, educativas, culturales) que resultan vitales para la autonomía y la manifestación de los intereses individuales,

³ Este fenómeno –no casualmente descuidado en LGU– viene a profundizar o ampliar la “regla sociológica” anteriormente citada: mientras en los pequeños círculos los umbrales de sociabilidad resultan por demás limitados (y la cultura objetiva pueblerina tiende a ser limitada, sencilla, rudimentaria) la expansión de los grandes grupos sociales, tiende a permitir la irrupción de pequeños y medianos círculos “intermedios”, como así también de los recursos materiales y simbólicos disponibles y traficados entre ellos.

no menos trascendente que la producción, circulación y el consumo diversificado de la vida material e ideal urbana.

Elas son algo más que una muchedumbre informe, una marea abigarrada y atomizada de ciudadanos fríos, desconfiados, calculadores o indolentes. La cultura liberal y los procesos burgueses de emancipación jurídica, política, económica y social a ella asociada no significaron para Simmel —ni para el conjunto de la sociología clásica, incluido Tönnies— el fin de toda forma del lazo social. Significaron más bien una oferta más diversificada en sus formas y contenidos, como así también una mayor autonomía “para elegir el grupo al que se ha de estar sujeto” (Simmel 1939b [1908]: 9).

La ciudad del *capitalismo liberal* constituía en este sentido algo más que un espacio abierto a la hostil competencia coordinada, o a muchedumbres formadas por una infinidad de intereses personales —que van desde el agitado corredor bursátil, pasando por el anónimo paseo detectivesco del *flaneur* hasta la excentricidad manifiesta de los hombres *a la moda*. Ella también ofrece una pluralidad de grupos intermedios, más o menos abiertos, más o menos duraderos, más o menos solidarios fronteras adentro.

Sin embargo, todos ellos comparten un valor medular de la modernidad burguesa: a diferencia de las viejas comunidades, están instituidos pura y exclusivamente por la voluntad y el interés de sus integrantes. En el pasaje de la socialización y los grupos primarios a los secundarios, además de los derechos de acción y asociación y el libre arbitrio ciudadano, resulta también central la mayor reflexividad de los agentes. En la gran ciudad, dicha *reflexividad yoica* opera “sustituyendo” la tradición y la “cercanía natural” por nuevos intereses e inclinaciones personales; la “vecindad” y el “parentesco” por “las tendencias y simpatías individuales” (Simmel, 1939b).

Las comunidades urbanas modernas, en la medida en que tienen por núcleo irreductible la individualidad y la esfera privada, resultan “comunidades de intereses e ideales” (Simmel, 1939a: 67), en las que se conjugan solidaridad y cohesión respetando los derechos personales y la esfera íntima, moral y legalmente consagrados.

Ello resulta decisivo para el contenido histórico contemporáneo de las diferentes formas de interacción. Al punto que el individualismo ético, cognitivo o estético y su reflexividad, pueden reconfigurar o reestructurar el significado de antiguos lazos, como ser las *comunidades de estudio* (1939b: 9). Un rasgo central en su metamorfosis, para nuestro autor, resulta el que dichas agrupaciones abandonan, bajo condiciones de modernidad urbana, los intereses y las banderas locales o nacionales, para edificarse universalmente, según los preceptos y objetivos autónomos de lo que en términos más contemporáneos podríamos llamar “campo científico”.

Otro ejemplo en una misma dirección lo constituyen las comunidades que emanan de la cooperación y la competencia en el mundo del trabajo industrializado. La fábrica urbana posibilitó la emergencia de dos solidaridades novedosas: la *comunidad de los asalariados* y las *comunidades burguesas*. También en estas dos formas estrictamente modernas y urbanas lo más interesante para Simmel es (por ejemplo, en comparación con el artesano medieval) la emancipación de las identidades y la fraternización de los contextos espacio-temporales de origen, como así también las diferencias empíricas y específicas entre los sujetos que las constituyen.

Lo mismo que la humanidad o la patria, aquellas comunidades albergan un alto grado de abstracción respecto a sus contenidos empíricos (ramas de actividad, experiencia y cooperación cotidiana, condiciones de trabajo). Trascienden el fenomenológico mundo de la vida. Aunque surgidas de condiciones y trincheras objetivas en el orden capitalista, resultan identidades y solidaridades en cierto punto *genéricas*, crecientemente mundializadas, que trascienden tanto los contextos locales como las diversas actividades que supone una división compleja del trabajo.⁴

En tanto se encuentran enmarcadas en un haz de instituciones más afines al *ethos* de la sociedad moderna —vínculo contractual, regímenes legales, competencia, vida monetaria— el contenido empírico de aquellas comunidades remite —más que a fuerzas trascendentes, metafísicas— a *ideales e intereses comunes*, prescindiendo de todas las diferencias particulares.

⁴“Sea cual fuere el trabajo a que se dedique el individuo, ya construya cañones o juguetes —asevera Simmel— el hecho de trabajar por un salario le pone en comunidad con los que se encuentran en la misma situación” (1939b: 40).

El lazo se establece como un “común denominador”, que reconoce y tolera (por su vocación expansiva y universalista) las diferencias objetivas que existen entre sus integrantes. Son en suma, comunidades-interfaces, estructuradas y atravesadas por un conjunto de dicotomías: real / ideal, genérico / específico, heterogeneidad / uniformidad, interés / solidaridad, cooperación / competencia, proximidad / distancia.

En el apartado anterior remarcamos el paradójico juego *cercanía-distancia* psicológica y anímica que se establece entre los urbanitas modernos, experiencia social y espacial que modifica íntegramente el contenido de la figura del *vecino*, en comparación con las pequeñas comarcas. En la *SE*, ese mismo juego se repite en la categoría *amistad*. Pero aquí la sustancia se modifica parcialmente, junto a la mayor distancia espacio-temporal.

Conforme se afianza la individualidad, se diversifican y pluralizan las actividades y los lazos sociales, se acrecientan las distancias físicas y la cotidianeidad se torna más ajetreada, la amistad ya no se produce y reproduce —objetiva y subjetivamente— a partir del contacto directo y cotidiano. Requiere un refinamiento, una educación sentimental de los amigos, capaces de cultivar, afirmar y sostener la hermandad a distancia, puesto que “cuanto más primitiva sea la conciencia, más incapaz será de representarse como pertenecientes a la comunidad los individuos separados de ella por el espacio, o como ajenos a la comunidad los que se hallan, espacialmente, próximos” (Simmel, 1939a: 233-234).

En su metamorfosis, la amistad moderna resulta cada vez más una comunidad *evocada*. No sólo por el ejercicio de la memoria en una constante actualización del *nosotros*, o por la celebración de la vivencia compartida. También por la interacción espacial y temporalmente desanclada, posibilitada —sobre todo en las grandes ciudades en el cambio del siglo XIX al XX— por la expansión de los nuevos medios de comunicación que facilitan la interacción *persona a persona*, de manera instantánea, suprimiendo las distancias territoriales (telégrafo, teléfono).⁵

⁵ Con la consciente intención de introducir la relación entre ciudad, *Gemeinschaft* y comunicación, luego desarrollada con mayor amplitud por la Escuela de Chicago, realizamos una lectura “comunizante” de la reflexión simmeliana sobre la tecnología como medio, tal como ella aparece en su Filosofía del Dinero. En tal sentido, lo decisivo del teléfono no resulta ser su condición de medio, sino aquello que es susceptible de comunicar.

La última figura comunitaria que nos interesa resaltar en la sociología urbana de Simmel es *la masa* (1986: 256-257; 2002: 68-76). Ella es, de hecho, una entidad filosófica y sociológica específicamente metropolitana. A contrapunto de los otros *nosotros* hasta aquí señalados —se construyan sobre las reminiscencias del orden tradicional o emanen de las instituciones modernas— aquella figura se distingue por tres aspectos. Primero, por su carácter *esporádico, fugaz*. Segundo, porque vivifica la *inmediatez y la proximidad emotiva* en el espacio público urbano. En tercer y último término, por sacrificar la individualidad y su creciente reflexividad en beneficio de una hermandad *irracional, épica, irreflexiva*.

No resulta casual que en *LGU* se haya detenido en la *muchedumbre* (1986: 256), mientras que en las sociologías “grande” y “pequeña” la *masa* encontró un lugar más relevante. Esta diferencia no es, ni mucho menos, semántica, sino eminentemente sociológica, y se corresponde con la tesis aquí desarrollada. Comparten su condición temporal: la experiencia efímera. Pero mientras la multitud resulta una heterogénea y abigarrada concentración de sujetos bajo idénticas condiciones espacio-temporales, la *masa* supone en cambio una entrega de los individuos a un *nosotros* metafísico y a un “radicalismo ciego” (1937a: 59).

La muchedumbre urbana es una interacción *societal*: en ella se encuentra sólo *vida en común*, infinidad de individuos que se ignoran o comunican instrumentalmente, de acuerdo a fines particulares. La *masa* en cambio —lo mismo que el pueblo— emerge como entidad *sui generis* de la acción recíproca en la calle de la ciudad. De las “fusiones” emerge “una comunidad en un solo cuerpo (...) una aparición conmovedora y terrible” (Simmel, 2002: 74, las cursivas pertenecen al autor); tanto más embriagadora y seductora cuanto su carácter irracional y emotivo contrasta, respectivamente, con el intelectualismo y la apatía urbana.

La muchedumbre es un universal amorfo, incoloro, intrascendente, que sólo mantiene una relación formal con los particulares que la integran. La masa, en cambio, es un universal cálido, vigoroso, apasionado, cuyo significado y esplendor subyace a cada uno de sus integrantes. Se trate de un fenómeno político o estéticamente expresivo, la masa ofrece al individuo el momentáneo, placentero y atávico sacrificio de su peculiaridad,

una “re-creación” efímera pero trascendente de lazos ancestrales, anclados en el sentimiento y la emotividad.

De todos modos, cabe recordar aquí, una vez más, que la fragmentación y diversificación de los círculos de pertenencia y referencia social, pueden conducir al urbanita a una paradójica y trágica situación. A mayor reflexividad e individualidad, menor probabilidad de construir de manera sólida una comunión entre la genuina singularidad y los diversos círculos sociales de adscripción y pertenencia.

Al margen de la tragedia sociológica que acecha a los urbanitas modernos, la perspectiva simmeliana sentó las bases para la comprensión, continuada luego por la Escuela de Chicago y profundizada en último término por Parsons, de que los lazos bajo condiciones de urbanidad pueden y suelen mixturar aspectos comunitarios y societales, sentimientos e intereses.⁶ Lazos contingentes que descansan en último término, en los derechos filosóficos y jurídicos de los ciudadanos, en las voluntades, los deseos y las aspiraciones de los individuos que los producen cotidianamente.

IV. Algo más que una cuestión semántica. Comunidades y sociedades en la ecología urbana de Robert Park

Como punto de partida insoslayable, cabe remarcar que la sociología urbana de Park reservó, a grandes rasgos, dos sentidos en buena parte contrapuestos para el par conceptual e histórico *comunidad-sociedad*.⁷ De allí, pues, el carácter plural que ambos sustantivos manifiestan en el título del presente apartado. Dicha divergencia puede dificultar la reconstrucción de una perspectiva integral y coherente de su obra, e indica o da cuenta de las diferentes teorías sociales en las que se había formado el pensador de Chicago (véase Levine, 1976; Martínez, 1999). Dificultar, pero también enriquecer o complejizar la reflexión sociológica, en un

⁶ Sobre los alcances del concepto parsoniano de la “comunidad societal” véanse los trabajos de Pablo de Marinis, Diego Sadrinas y Natalio Pagés y Nicolás Rubí, en este volumen.

⁷ Para una explicación complementaria y en cierto sentido más detallada de la aquí brindada, véase también en el presente volumen el trabajo de Ana Grondona, como así también el de Victoria Haidar, especialmente el apartado tercero (III).

escenario de fáustica explosión y expansión de las grandes metrópolis norteamericanas, durante primeras décadas del siglo XX.

La primera de estas acepciones resulta heredera y tributaria del *evolucionismo social* y más particularmente, de las obras de Darwin y Spencer.⁸ Aquí, la comunidad –humana, lo mismo que la animal– es representada en lo esencial como un *organismo simbiótico*. Lo que las define es, en primer término, una *ordenación y regulación* endógena, determinada por la *cooperación competitiva*⁹ de y entre las especies (Park, 1999 [1926][1936]: 89-99; 128-129). En segundo término, las interacciones y el ordenamiento jerárquico de las mismas, se objetivan en un *territorio determinado*, un *hábitat* (et. al., 129).

Cerrando el esquema orgánico y homeostático de Park, dicho territorio actúa como escenario-dispositivo de *dominación* de ciertos sujetos sociales sobre otros. Aunque dicha dominación, en tanto relación social, concatena la lucha por la existencia y la competencia económica con la interdependencia y la cooperación simbiótica entre individuos especializados y zonas funcionalmente diferenciadas.

Si bien la ley evolutiva de la *comunidad humana* trasciende la distinción *pequeña ciudad-metrópoli*, esta última condensa y objetiva con compleja singularidad aquella ley. El *hábitat* metropolitano inaugura, de acuerdo a su propia dinámica, formas peculiares de *competencia, dominación y sucesión*, secuencia regulada de cambios. Por ejemplo, la “voluntad expansiva” de la comunidad urbana decimonónica norteamericana se cristalizó, entre otros aspectos, en la apropiación por parte de los estratos altos y medios de las zonas periféricas de la gran ciudad (suburbios residenciales).

⁸ Incluso más allá de la sociología parkiana, la teoría evolucionista resultó sugestiva, estimulante y troncal para el conjunto de los estudios urbanos norteamericanos hasta finalizada la primera parte del siglo XX, en los cuales el paradigma ecológico jugó un rol central.

⁹ Mientras que Durkheim resaltó el primero de estos términos, puesto que la interdependencia y necesaria complementariedad podría engendrar una nueva solidaridad, el paradigma ecológico ponderó en cambio el segundo, la lucha por la subsistencia material. La interacción en la comunidad humana –independientemente de su contenido socio-espacial, es decir, se trate de pueblos, pequeñas o grandes ciudades– se define vía naturalización de la división del trabajo y la racionalidad del mercado, como una *cooperación competitiva*.

En esta cosificada y cosificadora interpretación parkiana del capitalismo espacialmente instituido (Soja, 2008), la lucha económica entre actividades, profesiones e individuos especializados, se traduce en primer término, insistimos, en la dominación del suelo mercantilizado. La comunidad urbana es el ordenamiento espacial consolidado, aunque dinámico, de las pugnas y las dominaciones sociales y espaciales.

De todos modos, los valores del mercado del suelo no se encuentran determinados sólo por razones “naturales”. No se reducen al poder adquisitivo y al proceso de intercambio monetario: en la suburbanización según el *American Way of Life*, entran en juego factores culturales —sociales, diría Park— como ser la comunicación de ciertos estilos de vida asociados a lógicas de distinción y prestigio, a la utopía del *hogar* (en el sentido antropológico, como colonización afectiva de la *vivienda*) seguro, confortable, cálido e individualizado (véase Gurrutxaga Abad, 2010).

En esta acepción evolutiva, la *sociedad* abarca al conjunto de actividades, instituciones, interacciones, artefactos a partir —ahora sí— del consenso, el trabajo mancomunado y solidario. Si el orden comunitario subyace a la brutal y natural lucha por la supervivencia y la dominación, el social en cambio, surge de una *solidaridad* culturalmente entendida: como moral colectiva que deviene identidad y lazo; como rituales, costumbres y demás pautas reguladas —sublimadas— de acción, comunicación, organización y por último, consenso y concordia.

Las grandes ciudades se entienden como ecosistemas estructurados por procesos tanto comunitarios como sociales; por competencias económicas, pero también por solidaridades sociales; fríos intercambios monetarios y a su vez comunicaciones que remiten a valores o intereses por participar colectivamente en los procesos de reflexión y deliberación en la esfera pública (de la Peña, 2003). Ciudades-mercancías, cuyos valores de cambio determinan los valores de uso. Pero también ámbitos donde florecen instituciones filantrópicas, cooperativas, de participación o esparcimiento ciudadano.

En la sociología urbana de Park, dichas organizaciones cobran sentido en las áreas culturales o *regiones morales* donde se desarrollan, por ejemplo, iglesias, asociaciones y comercios comunitarios en diferentes

guetos de inmigrantes. Tales regiones —en parte naturales, en parte culturales— conforman “ambientes endógenos”, asociados inexorablemente a procesos de gentrificación o segregación territorial, escenificando toda una serie de antagonismos y contrastes que se desprenden (o pueden ser interpretados a partir) de la matriz *comunidad-sociedad, lucha y cooperación: extensión-sucesión, centralización-descentralización, desorganización-reorganización, zonas morales-zonas de vicio, áreas de residencia y áreas de transición, etc.* (véase también Burgess, 1974 [1925]: 69-81).

Si bien en este marco la comunidad y la sociedad pueden interpretarse como esferas relativamente independientes y complementarias en su relación, a medida que la vida y la actividad humana ingresan o forman parte del “reino social”, la disputa por la existencia decrece, o mejor dicho, se sublima. Y viceversa. No obstante ello, existe en el evolucionismo parkiano una relación jerárquica, de gradación, entre ambos reinos: la comunidad constituye la base económica, biológica de la ciudad, mientras que los procesos socio-culturales y la comunicación humana, el edificio o superestructura ideal. Según Park,

El hombre ha erigido sobre *la base* de la comunidad biótica una *estructura* institucional arraigada en la costumbre y la tradición. (...). En las sociedades humanas, en contraste con las animales, la competencia y la libertad del individuo aparecen *limitadas* en los niveles superiores al biótico por la costumbre y el consenso (...). La superestructura cultural se *sobrepone* a la base de la infraestructura simbiótica, y las energías emergentes que se manifiestan a nivel biótico como movimientos de actividades se revelan en formas más sutiles al nivel social superior (Park 1999 [1936]: 136-137. El énfasis me pertenece).

El segundo de los significados imputados al binomio *comunidad-sociedad* se inscribe claramente en la tradición sociológica. Tal como lo expone Martínez (1999) las ciudades modernas, al igual que en Simmel, operan en gran medida como dispositivo *des-comunizador*: benefician y alientan la libertad y el movimiento personal constante, la mercantilización y monetarización de las actividades humanas especializadas, la expansión de la economía a escala global, la celebración cosmopolita del encuentro de culturas en la diáspora.

Las metrópolis resultan, en buena parte, sinónimo de sociedad, *Gesellschaft*: autonomía y privacidad personal, apoteosis del *self made man*, vínculos e intercambios objetivados, instrumentalizados, sociabilidad y socialización en *movimiento*. En la gran ciudad, sujetos, objetos, encuadramientos e identidades fluyen permanentemente, y el *yo* jamás termina de diluirse en un *nosotros*.¹⁰

Al igual que su maestro alemán, Park sostiene que mientras las cualidades –bajas o elevadas– de los sujetos en las pequeñas comarcas eran “sofocadas” en el “círculo íntimo de la familia o en los estrechos límites de una pequeña comunidad”, en las ciudades encuentran en cambio “un clima moral en el que florecer”, dado que aquéllas “amplifican, despliegan y exhiben las más variadas manifestaciones de la naturaleza humana” (Park, 1999 [1929a]: 126).

En el relato histórico y en el diagnóstico cultural del espacio social, la influencia de la sociología clásica europea y la norteamericana en proceso de institucionalización, se hacen patente en Park. El tránsito de la vida pueblerina a la gran urbe sería equivalente al pasaje de la tradición a la modernidad, de la *solidaridad mecánica* a la *orgánica*, de la *socialización* y agrupación *primaria* a la *secundaria*. Tales interpretaciones y teorías subrayan –aunque siempre de modo entretejido– la dimensión espacial, temporal y social, respectivamente.

La afinidad histórica, social y cultural entre individuación, individualismo y grandes ciudades dificultaría o amenazaría el florecimiento y la permanencia de las diferentes formas comunitarias que pueden desplegarse en condiciones de urbanidad:

Como expresión de una organización social compleja evolucionada, la ciudad se sitúa en las antípodas de la pequeña comunidad. En efecto, el ambiente urbano, concebido desde ese determinismo ambiental (densidad física) se caracteriza por una potente carga secularizada y un racionalismo imposible de hallar en el medio rural, mucho más concreto

¹⁰ Su incesante *movilidad territorial* resulta una causa y al mismo tiempo una expresión de su constante *movilidad social* –se entienda esta como transformaciones en deseos, valores, ideologías o identidades étnicas y culturales (movilidad horizontal) o a cambios de la ubicación del individuo en la estructura social, muchas veces articulada con condiciones y status laborales y profesionales (movilidad vertical).

y particular, mucho más apegado al terruño, a sus ritmos cotidianos a sus interacciones previstas (...) La cortesía distante, la artificialidad del trato y el cosmopolitismo parecen ser patrimonio del habitante de la gran ciudad. En buena medida se explica por la difusión de la economía monetaria y el uso del dinero que se convierte en el patrón de las relaciones sociales dentro de una comunidad de intereses por su acento en lo objetivo cuantificable, o dicho de otro modo, en la instrumentalidad del otro (Martínez, 1999: 31).

Además de instrumentalidad, lucha, invasión, dominación social y territorial, individualidades que padecen la soledad o cuadros anómicos inexistentes en los pequeños pueblos –criminalidad, violencia juvenil, divorcios– las ciudades producen y escenifican lazos y solidaridades más o menos intensas. Ellas pueden a grandes rasgos definirse como grupos tradicionales reorganizados –v. gr. comunidades o colonias étnicas, de pueblos inmigrantes en la diáspora (véase Thomas y Znaniecki, 2006 [1918])–, “neotradicionales” resignificados por la vida moderna (vínculos y solidaridades íntimos, como ser la amistad, la vida conyugal, la familia) y novedosos, surgidos en el marco de las grandes ciudades¹¹ (organizaciones y o asociaciones profesionales, sociales, deportivas).

Tal como se señaló anteriormente, las *regiones* o *áreas morales* son figuras socio-urbanas que describen y exponen de manera medular la relación entre las grandes ciudades y sus individuos. Son producto pero al mismo tiempo reproducen y refuerzan una identidad, una práctica y una moral colectiva, que trascienden la mera *vida en común*. Las metrópolis son comunidades urbanas de segundo orden, compuestas por pequeñas colectividades conectadas y al mismo tiempo diferenciadas. “Nuestras grandes ciudades –afirmó Park– resultan al examen un *mosaico de pueblos segregados* –diferentes en raza, cultura o sencillamente en el culto– cada uno de los cuales trata de preservar sus peculiaridades, formas culturales así como mantener sus individualidades y características concepciones de vida. Cada uno de estos grupos segregados trata de imponer inevi-

¹¹ Estas últimas no sólo pueden identificarse como formas y contenidos del lazo que representan una “ruptura” o “modificación” respecto a otras “antiguas” o “viejas” –vínculos familiares, asociaciones locales, la casta, el estatus– sino que, funcionalmente, significan “sustitución”, reemplazo del contenido empírico (Park 1999 [1915]: 59).

tablemente a sus miembros algún tipo de *aislamiento moral* con el fin de mantener la integridad del grupo” (Park 1999 [1928]: 111, la cursiva me pertenece).

Al igual que en la teoría y gramática ecológica, también aquí surge con fuerza un tipo de lazo cuyo sentido y origen no se remite —únicamente— al mercado, la lucha económica, el egoísmo individual. La cartografía urbana de Park constituye en este sentido un ordenamiento heterogéneo, complejo, contradictorio, formado por regiones o áreas naturales y sociales, económicas y morales, integradas y comunicadas y al mismo tiempo segregadas, desarticuladas. Además de regiones más o menos *comunitarias* —que cuentan con una arquitectura especial, lugares emblemáticos, historia, patrimonio, ámbitos de reunión y socialización— se desarrollan también áreas más bien *sociales*: las zonas de transición, el *down town*, las regiones anómicas, de “vicios” y aventuras (juego, prostitución, alcoholismo) (véase Park, 1999 [1915]: 52).

Cabe señalar que los grados de “aislamiento” y “segregación” de las regiones morales en la sociología urbana de Chicago, son diferentes según los atributos y las características de los grupos sociales que la habitan. La dinámica de los *guetos* afroamericanos o de ciertas etnias o naciones inmigrantes dista mucho de la que caracteriza a los barrios que aglutinan a familias de profesiones liberales.

Los suburbios y las ciudades-jardín son un ejemplo de esta segunda forma (véase Park, 1999 [1929a]: 120). Emergieron en las metrópolis norteamericanas y británicas a fines del siglo XIX y comienzos del XX como resultado de la apropiación de los territorios periféricos por parte de los estratos altos y medios. Pero también como la teatralización espacial de sus estilos de vida, que mixturán una añoranza romántica por el mundo rural, la calidez y armonía de hogar, sin renunciar por ello a las bondades de la gran ciudad. Los suburbios norteamericanos manifiestan el ambiguo interés burgués por entretejer campo y ciudad, aislamiento y conexión, mundo privado y espacio público, tranquilidad parroquial e integración global, autosuficiente reclutamiento en el hogar y participación en clubes o diversas organizaciones vecinales, *comunidad y sociedad* (véase Silverstone, 1996: 95-135).

Al margen de las tonalidades diferentes con que grupos y regiones urbanas conjugan atributos comunitarios y sociales, todas ellas se ven atravesadas por límites o condicionamientos precisos. “Desde abajo”, por la afirmación ética, estética y moral del individuo. El celoso “aislamiento moral” de las regiones encuentra por límite jurídico, político y cultural la autonomía ciudadana para elegir a qué lazos sujetarse (como afirmaría Simmel), pero también el grado de compromiso y participación en los grupos sociales. “Desde arriba”, por la racionalidad del Estado (garante y regulador de las libertades participativas, expresivas, asociativas) y el proyecto de construcción de *la comunidad* norteamericana.¹²

V. Masa, Público y comunidades a distancia

Estas tres categorías en la obra de Park nos permiten continuar reflexionando sobre los atributos, las cualidades del lazo y las identidades sociales en las ciudades modernas. Las dos primeras irrumpen con vigor en su temprana tesis doctoral, *la Masa y el Público* [1996 (1904)]. Al igual que en Simmel, el primero de estos tipos sociales tiende a tomar en Park un carácter no-reflexivo y mimético. Las partes son arrastradas por la *sugestión*, la *imitación* y el *impulso colectivo*, de tal modo que las interacciones se generan sin mediaciones conceptuales o ilustradas. Menos por un “mínimo ético” que por un “mínimo expresivo”. En la masa se expresa la anarquía en su forma más pura, el nosotros —político, cultural— en su estado más efervescente e irracional: “concretamente, basta con tener la capacidad de sentir, y de sentir con otros (...) El individuo experimenta aquí la voluntad colectiva como un impulso interior” (1996: 422).

La segunda de estas formas de agrupación social, resulta evidentemente más “sofisticada” e “ilustrada”. Como parte del público, el urbanita no renuncia a su individualidad para formar parte de la conciencia colectiva. En ella participa la función más objetivante y diferenciadora del ser, esto es, el intelecto. La “opinión pública”, independientemente de su contenido, es un proceso comunicacional

¹²Véase al respecto en este mismo libro, el minucioso texto, ya mencionado, de Victoria Haidar. Particularmente, el apartado IV, referente a la teoría (y el proyecto) del control social en la Escuela de Chicago.

—guiado por reglas lógicas y espíritu crítico— de discusión, evaluación y deliberación racional ciudadana (1996: 408, 422, 423).

Lo sugerente en *el público* —tal como se analizó en otras formas sociales urbanas— conforma esta nueva matriz no antitética, sino convergente, articuladora, entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* en el seno de las democracias liberales. En aquél se manifiestan de manera legítima la racionalidad y el juicio personal pero montado en un impulso, una voluntad y una psicología colectiva inestable, momentánea, cambiante. De ahí que las grandes ciudades sean —lo mismo sucede con las masas— la sede natural o por antonomasia del público y las opiniones públicas.

El proceso intersubjetivo de comunicación, por un lado, no se encuentra determinado por fin alguno. Y se puede orientar tanto a la afirmación del *nosotros grupal* (familia, organización política, etc.) como al reconocimiento y el consenso con *otros* sociales y culturales legítimos, significativos. En este sentido, “tomar en consideración las ideas y actitudes de los otros, manteniendo, al mismo tiempo, los intereses personales, muestra la estructura esencial del público.” Las opiniones y las corrientes de opinión representan una cartografía de las diversas manifestaciones del público-ciudadano, como así también cierta voluntad latente, comprometida con el acuerdo para “llegar a un punto de vista supra-individual” (Sánchez de la Yncera y López-Escobar, 1996: 356).

El fenómeno del *público* y la *opinión pública*, bajo condiciones de modernidad urbana y democracia liberal, conducen a dos cuestiones centrales, desde nuestro interés. En primer término, ellos emergen, lo mismo que la masa, en una sociedad que ha alcanzado “un alto grado de movilidad”, “agitación permanente” —espacial, temporal, ideológica. Las grandes ciudades se encuentran en un estado de ebullición constante, incluyendo las corrientes de opinión y “los vientos doctrinales” (1999 [1929]: 65). En segundo lugar, permiten reflexionar sobre los complejos procesos de formación de temas, debates y deliberaciones en el cruce entre comunidad y comunicación crecientemente mediatizada.

Retomamos así la experiencia de la “comunidad a distancia” de Simmel. Al igual que en W. I. Thomas y F. Znaniecki (2006), en Park encontramos una primera y particular sensibilidad sociológica por los medios de comu-

nicación, la relación de éstos con los procesos de organización y desorganización social, la emergencia de novedosas “comunidades imaginadas” constituidas bien a partir de la lógica y los intereses sistémicos —políticos o económicos— bien según las gramáticas —inestables y cambiantes— del mundo de la vida.

Los medios y los dispositivos de comunicación en la sociología de Park,¹³ promueven la movilidad y la interacción social en el espacio o a través del mismo. Lo que aquí nos interesa remarcar es que su institucionalización social puede conducir a la formación de comunidades imaginadas producidas *verticalmente*, según el diseño de la ingeniería del sistema político o económico, pero también fabricadas horizontalmente, en el *mundo de la vida*.¹⁴

La inserción y las formas de apropiación de los medios de comunicación en el mundo de la vida remite a lo que Raymond Williams (1992 [1981]) denominara los “usos instrumentalmente alternativos” de aquéllos. Ciertamente, Park entendió que los *Mass Media* no sólo representan una potente herramienta —centralizada, vertical— de propaganda y control social sistémico. Los sentimientos de pertenencia a una hermandad, los mitos, los rituales, los símbolos en la que dichos sentimientos fundamentan o las solidaridades que brotan de sus entrañas pueden instituirse “desde arriba”, de acuerdo a la racionalidad y los intereses del poder político o empresarial, pero también según acciones comunicativas horizontales (lógicas étnicas o culturales, parroquiales, religiosas, educacionales, etc.).

Así lo observó Park a raíz de la proliferación de periódicos de inmigrantes en las grandes ciudades norteamericanas durante las primeras décadas del siglo XX. En la producción del espacio, los estilos de vida y las identidades nacionales que conforman las *ciudades-mosaicos*, el despliegue

¹³ De manera específica, nos referimos al teléfono, el telégrafo, la radiodifusión y la prensa escrita. Sin embargo, la definición parkiana es más amplia y abarca al conjunto de dispositivos o infraestructuras que posibilitan una rápida movilidad en y a través del espacio: el ferrocarril, el automóvil, las máquinas de transporte marítimas y aéreas.

¹⁴ La consonancia entre el interés de la opinión pública y los modos urbanos de circulación de los periódicos, según nuestro autor, así lo reflejan: “La distribución de circulación de prensa reproduce la organización real de los intereses y la distribución real de preocupaciones” (Park, 1974 [1929b]: 388).

de “una propaganda nacionalista más o menos vigorosa” a través de los medios —esencialmente los periódicos, editados en su mayoría en la lengua de origen—, ya ocupaba un rol estelar (Park, 1999[1925a]: 64, 68-69). La prensa escrita artesanal y sub-cultural expresaban el interés y la necesidad de las comunidades por evitar la desorganización y la fragmentación en el éxodo —y de manera positiva— vivificar la lengua y las costumbres, como así también acceder a la información de la nación y el terruño lejano.

De todos modos, puede apreciarse en nuestro autor una infravaloración —entretejida con sus intereses políticos— sobre la perdurabilidad de las comunidades de inmigrantes y de las instituciones tendientes a posibilitar y alentar su reproducción cotidiana. La tendencia a corto o mediano plazo de la modernización política, social, cultural —y espacial— será la inexorable desaparición de las “comunidades locales y tribales” y una fuerte reestructuración de las instituciones centrales en los procesos de socialización —familia, escuela— en sintonía con los preceptos de dicha modernización (Park, 1999 [1925b]: 116).¹⁵

Una hipótesis marginal, pero que se desprende de la propia obra de Park, nos lleva en otra dirección. Como bien recuerda Haidar¹⁶, el rechazo a la sociología filosófica de Tönnies que compartían Park y Thomas tenía por epicentro la hostilidad explícita del autor alemán hacia el individualismo como valor supremo de la modernidad burguesa, como así también el esquema simple, bifásico que proporcionó para “describir de manera adecuada el paso de la sociedad campesina a las formas modernas de organización social”.

De un lado, la “eficiencia” y por lo tanto la “perdurabilidad” de la acción comunitaria pueden variar notablemente entre las diversas colonias o colectividades. El *grado* de organización social y cultural (en la cual se

¹⁵ La “función” de los “órganos” de comunicación no es diferente en este sentido al de las asociaciones profesionales, culturales o deportivas, los centros comerciales o de esparcimiento: facilitar la transición del grupo y las relaciones primarias a las de segundo orden, donde las “pequeñas comunidades” bien se fundamentan en el reconocimiento y el respeto al individualismo moral, su libertad e intereses (esto es, resultan *comunidades societales*), bien resultan lo suficientemente abstractas y genéricas que no se contraponen a dicho individualismo (v. gr. naciones modernas).

¹⁶ En uno de los trabajos citados más arriba que componen este libro.

incluye la existencia o no de medios comunitarios de comunicación), de solidaridad y la atención hacia los miembros del grupo, el cuidado del espacio público del vecindario, etc. conforman experiencias particulares, no determinadas, y dependen en gran medida de la voluntad comunitaria por sostener su identidad, su cohesión y su *región moral*.

Si, además de un espacio mercantilizado y privatizado que escenifica la lucha y la dominación de clase, la gran ciudad —fundamentalmente sus zonas residenciales— es un espacio abierto a la comunicación, la solidaridad y el entendimiento, es posible pensar la comunidad trasplantada como algo más que una institución material e idealmente transitoria, pasajera.¹⁷ En efecto, aquella “puede incluir dentro de su círculo de intereses y de su organización todos los intereses de la vida” (Park, 1999 [1925a]: 106, 108). El empleo plural aquí, lo mismo que el concepto *social* de *interés*, no es casual.

Para poder subsistir, las gramáticas postradicionales del mundo de la vida en la gran ciudad, requieren reconocer, una vez más —y tal como lo señalara la sociología de Simmel— la comunidad como relación social sólo concebible y realizable a partir de la voluntad de los integrantes. Esto es, como lazo social contingente, fundado menos en una fuerza trascendente, que en las organizaciones y los entendimientos cotidianos y la convergencia de intereses o deseos particulares. *Las comunidades contemporáneas* —y sobre todo aquéllas que se instituyen en el *hábitat* metropolitano— tienden inexorablemente a considerarse *comunidades societales*.¹⁸

VI. Conclusiones

En la institucionalización de la sociología como disciplina científica, la dimensión temporal resultó central (esencialmente a partir de la distinción

¹⁷ Esta es la lectura medular que realiza A. Grondona en su artículo, sobre las “comunidades trasplantadas” de Park. También queda expuesto en el proceso de desorganización y reorganización que señala V. Haidar, a propósito del clásico texto de Thomas y Znaniecki. En uno u otro caso, se trata fundamentalmente de totalidades *transitorias*, inestables, en constante reestructuración.

¹⁸ El significado de este sintagma, aunque emplea las mismas palabras, dista del que adquiere originariamente en la obra de Parsons. Al respecto, véase en el presente volumen, los textos ya citados de P. de Marinis, D. Sadrinas y N. Pagés y N. Rubí.

tradicón-modernidad), mientras que la dimensión espacial fue en gran medida relegada, soslayada. Georg Simmel, y esencialmente la denominada *Escuela de Chicago*, durante las primeras décadas del siglo XX, tuvieron entre otros el mérito de inaugurar un nuevo campo de investigación en la disciplina: la *sociología urbana*. En ella, las *metrópolis* acapararon el centro del interés científico.

Entre los temas que formaron parte de las agendas iniciales en construcción, se encontró la posibilidad de adecuar u homologar la distinción sociológica entre *grandes ciudades* y *pequeñas comarcas*, *estilo de vida urbano* y *modo de vida pueblerino*, a la dualidad conceptual, inaugurada por Tönnies, entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*.

Al respecto, y en sintonía con los lineamientos generales de la teoría de Tönnies, tanto Simmel como Park establecieron una clara contraposición entre las formas y los contenidos de la vida y los lazos sociales entre una y otra formación socio-espacial. Esta distinción es tanto sociológica como histórica. Coincide con la transición del modo de vida feudal o artesanal al burgués, de las pequeñas poblaciones dispersas en el ambiente rural a las abigarradas en grandes ciudades industriales, de las instituciones y los lazos primarios a los secundarios, de los temperamentos y contactos espontáneos, cálidos, “sinceros”, a los racionalizados, calculadores y apáticos, etc.

Las *metrópolis* modernas constituyen, se señaló una y otra vez, *estructuras* (arquitecturas fáusticas que albergan individuos y actividades comerciales e industriales altamente especializadas e integradas globalmente a los flujos de dinero, sujetos, mercancías, doctrinas, cultura, etc.) que a su vez estructuran o estimulan ciertas facultades humanas, formas de individuación y con ellos, de lazos sociales. La consolidación de urbanitas egoístas, calculadores y autosuficientes, que celebran la competencia y la desregulación de la vida económica y social, reduciría el *pathos* comunitario a las relaciones, las identidades y solidaridades que se dan en la esfera íntima. Pero también resulta posible que un individualismo extremo, incluso en este campo, cultive lazos afectivos e intensos.¹⁹ O que los

¹⁹ La figura del hobo en Park ([1923] 1999) reviste una significación insoslayable. Expresa, para decirlo con Simmel, un nuevo arquetipo del *individualismo cualitativo*. Su

vínculos familiares, a partir de una moderna resignificación que pondera la autonomía individual, resulten demasiado laxos, flexibles, en proceso de atomización y disgregación.

Según esta perspectiva, el ciudadano metropolitano en la esfera pública oscila entre la gentil indiferencia y la vehemente instrumentalidad. Las relaciones humanas atravesadas por el tamiz de la racionalización y la urbanización, se objetivan y burocratizan. Superficiales y descoloridas, se resumen a intercambios fugaces, intrascendentes, determinados por códigos universales que aniquilan toda peculiaridad. Las figuras sociales mediadoras entre el todo urbano y los ciudadanos son omitidas (Simmel, en *LGU*) consideradas poco trascendentes para sujetos altamente diferenciados (la tragedia sociológica simmeliana, en GDS), contingentes, inestables, en transición y movimiento permanente (Park).

Tal como se señaló anteriormente, en tanto dispositivos estructurantes, el poder *societal* de las *metrópolis* actúa en estrecha articulación con otras fuerzas o procesos des-comunizadores medulares en la modernidad: intelectualización, monetarización, instrumentalización, burocratización, individuación en clave utilitarista.

Sin embargo, los lazos sociales en la sociología urbana de Simmel y Park —como en el conjunto de los sociólogos clásicos, incluyendo a Tönnies— pueden adquirir significados y direcciones que trascienden el

singularidad puede incluso ser más intensa que la afirmada por el burgués empresario o el profesional especializado. Y más extrema aún que la del artista ciudadano “aburguesado”, inserto en el mercado del arte. Todos ellos conforman o constituyen su particularidad integrados en mayor o menor medida a diversos círculos socio-urbanos. El hobo es en cambio un *extranjero* en su propio escenario urbano. Él, “que comienza su carrera rompiendo los vínculos locales que le ligaban a la familia y a su vecindario, ha terminado rompiendo con todas las demás asociaciones. No sólo es un *sin techo*, sino un hombre sin causa y apátrida (...). El *hobo* ha sacrificado la necesidad humana de asociación y organización a su pasión romántica de libertad individual” (1999 [1923]: 87, la cursiva y las comillas, corresponden al autor). No obstante, también en relación a este sujeto urbano, el autor abre la puerta a la configuración de ciertos lazos y solidaridades, construidos a partir de dispositivos gubernamentales o comunitarios de asistencia social, como ser la *Industrial Workers of the World*. Esta institución ha logrado, según lo entiende Park, acercarle al hobo aquello que más anhela y “necesita”: “una conciencia de grupo, una causa y una posición reconocida en la sociedad” (Ibidem).

cumplimiento formal de los roles, o la darwiniana competencia. Como entidad sociológica, la ciudad moderna es mucho más que simple *vida-en-común* y *muchedumbre* amorfa. Son posibles lazos sociales de tipo comunitario, porque existen también impulsos e intereses individuales que buscan y anhelan refugiarse en *reestructuradas* o *novedosas* comunidades de pertenencias.

De manera mucho más pronunciada que Simmel, huelga aclarar, Park concibió las grandes ciudades como mosaicos sociales y también (aunque en menor medida) comunitarios; heterogéneos, complejos y dinámicos conglomerados que albergan, entre otras cosas, múltiples interacciones, círculos y regiones urbanas marcadas por un *ethos* comunitario. No obstante, cabe señalar, y en clara afinidad con la sociología simmeliana: a pesar de sus diferencias, las sub-culturas y las diversas agrupaciones urbanas tienen por común denominador, por fundamento y condición de posibilidad, el reconocimiento ético y jurídico de la autonomía y la libertad individual.

Al igual que el Weber de los *Conceptos Sociológicos Fundamentales* (1997 [1922]) tanto para Park como para Simmel, “en su inmensa mayoría”, las relaciones e instituciones, en su peculiaridad empírica, suelen conjugar o mixturar aspectos comunitarios y sociales, sentimientos e ideales, como así también intereses o deseos particulares. No resultan siempre y necesariamente categorías antinómicas, excluyentes. Y en tal sentido, resultan experiencias y experimentos urbanos contingentes, con altas dosis bien de fugacidad, bien de interrupción y distancia.

Las comunidades urbanas, lo mismo que las sociedades— no constituyen entidades metafísicas y trascendentes. Se producen a partir de múltiples acciones recíprocas entre sus miembros (y entre éstos y los *ambientes* urbanos). La centralidad del individuo, con impulsos, deseos e intereses en movimiento, que siempre están por hacer estallar las formas determinadas, torna aún más inestable la reproducción comunitaria cotidiana. Tal reproducción es factible no sólo a partir de tales ideales e intereses (Simmel y Park) sino también por su capacidad organizativa, de comunicación y consenso, de construcción de un “lugar”, un territorio mítico con una identidad, historia, símbolos, personajes peculiares (Park).

La individualidad, en tanto fundamento *sui generis* de la institución comunitaria de las grandes ciudades contemporáneas según la sociología de Simmel y la ecología urbana de Park, insinúa y anticipa dos conceptos centrales que habrán de tener relevancia en la historia posterior de la sociología como disciplina académica: las *comunidades sociales* de Parsons y las *comunidades de comunicación* habermasianas.

Ya dimos sobrada cuenta del incipiente sintagma parsoniano en ambas sociologías del espacio. A Park le corresponde el mérito de haber esbozado un preludio del segundo sintagma. Con ello el sociólogo de Chicago trasciende acabadamente a las primeras generaciones de la sociología clásica, para las cuales, con excepción de Tönnies, los medios de comunicación jamás formaron parte de sus ámbitos o temas de reflexión.

Tuvo también el mérito de haberlo esbozado con la misma ambigüedad o complejidad que Habermas le reservó luego a los *Mass Media*: ellos pueden institucionalizarse verticalmente, en función de las racionalidades sistémicas (el éxito económico y el poder político). Pero también horizontalmente, de acuerdo a los usos instrumentalmente alternativos desplegados en las gramáticas cotidianas del mundo de la vida. De la primera forma de inserción y significación social de los medios, surgieron las *naciones*, como *comunidades imaginadas*. Aunque estas últimas no se reducen a los potenciales usos sistémicos de control y propaganda política. La mirada aguda y minuciosa de Park pudo vislumbrar cómo la reproducción del *nosotros* mediatizado se construía en los márgenes de la esfera pública burguesa, y por lo tanto, de las industrias culturales nacionales (usos alternativos de la prensa por parte de las comunidades étnicas y subculturales).

Por último, tanto *el público* como su objetivación en las corrientes de *opinión pública* poseen atributos que anticipan los sintagmas de Parsons y Habermas ya señalados. Por un lado, entretienen intereses particulares con deseos de participación y construcción de solidaridades y consensos grupales. Posiciones en pugna, pero también voluntad de concordancia y consenso. Por otro lado, bajo condiciones de urbanización y mediatización social, las formas de significación, apropiación y usos de los medios de comunicación por parte de los diferentes actores de la *sociedad civil*,

posibilitan que la esfera pública desborde una y otra vez los encuadres y la colonización sistémica, abriendo así infinitas —y contingentes— posibilidades de configuraciones comunitarias. Ellas encuentran, una vez más, a las grandes ciudades como escenario privilegiado.

Bibliografía

- BURGESS, Ernest (1974 [1925]), “El crecimiento de la ciudad: introducción a un proyecto de investigación”, en G. THEODORSON, *Estudios de ecología humana*, Tomo I, Barcelona: Editorial Labor.
- DE MARINIS, Pablo (2010), “La comunidad según Max Weber: desde el tipo ideal de la *Vergemeinschaftung* hasta la comunidad de los combatientes”, en *Papeles del CEIC* N. 58. Disponible en <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/58.pdf>
- FRISBY, David (2007), *Paisajes urbanos de la modernidad. Exploraciones críticas*. Buenos Aires, Universidad de Quilmes - Prometeo.
- (1992 [1985]), *Fragments de la modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*, Madrid, La balsa de la Medusa.
- GURRUTXAGA ABAD, Ander (2010), “La innovación de la comunidad: hogar, santuario y vínculo social”, en Pablo de MARINIS, Gabriel Gatti e Ignacio Irazusta, *La comunidad como pretexto. En torno al (re)surgimiento de las solidaridades comunitarias*, Barcelona, Anthropos.
- HONNETH, Axel (1999), “Comunidad. Esbozo de una historia conceptual”, en *Isegoría*, N° 20, pág. 5-15.
- LASH, Scott (1999), *Another Modernity, a Different Rationality*, Oxford, Blackwell.
- LEVINE, Donald (1976), “Simmel’s influence on American Sociology”, *The American Journal of Sociology*, Vol. 81, N° 4, 813-845.
- (2002 [1971]), “Introducción”, en Georg SIMMEL, *Sobre la individualidad y las formas sociales. Escritos escogidos*, Bernal, Universidad de Quilmes.
- MARTÍNEZ, Emilio (1999), “Introducción”, en Robert E. PARK, *La ciudad y otros ensayos de ecología humana*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- PARK, Robert Ezra (1996 [1904]), “La masa y el público”, en *REIS*, N° 74, 361-423.
- (1999 [1915]), “La ciudad. Sugerencias para la investigación del comportamiento humano en el medio urbano”, en R. E. PARK *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- (1999 [1923]), “El espíritu del hobo: reflexiones sobre la relación entre mentalidad y movilidad”, en R. E. PARK *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*, Barcelona: Ediciones del Serbal.

- (1999 [1925a]), “La comunidad urbana como modelo espacial y orden social”, en R. E. PARK *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- (1999 [1925b]), “La organización de la comunidad y el temperamento romántico”, en R. E. PARK *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- (1999 [1929a]), “La ciudad como laboratorio social”, en R. E. PARK *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- (1974 [1929b]), “La circulación de la prensa...” en G. THEODORSON, *Estudios de ecología humana*, Tomo II, Barcelona, Editorial Labor.
- (1999 [1936]), “Ecología humana”, en R. E. PARK *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- PEÑA, Gabriela de la (2003): “Simmel y la Escuela de Chicago. En torno a los espacios públicos en la ciudad” en *Quaderns-e*. Disponible en <http://www.antropologia.cat/quaderns-e-72>
- SÁNCHEZ DE LA YNCERA, Ignacio y Esteban LÓPEZ-ESCOBAR (1996), “Los barruntos de Park antes de Chicago”, en *REIS*, N° 74, pp. 345-359.
- SILVERSTONE, Roger (1998), *Televisión y vida cotidiana*, Barcelona, Gedisa.
- SIMMEL, Georg (1977 [1900]), *La filosofía del dinero*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- (1986 [1904]), “Las grandes Urbes y la vida del espíritu”. En *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Península.
- (1936 [1908a]), *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Tomo I. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- (1936 [1908b]), *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Tomo II. Buenos Aires, Espasa Calpe.
- (2002 [1917]), *Cuestiones fundamentales de sociología*, Barcelona, Gedisa.
- SOJA, Edward (2008), *Posmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*, Madrid, Traficantes de sueños.
- THOMAS, William y Florian ZNANIECKI (2006 [1918]), *El campesino polaco en Europa y en América*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- TÖNNIES, Ferdinand (1947 [1887]), *Comunidad y sociedad*, Buenos Aires, Losada.
- TORTEROLA, Emiliano (2009), *Individuo y profesión. El proceso de especialización en las teorías de la modernidad de Max Weber y Georg Simmel*, Buenos Aires, Prometeo.
- VERNIK, Esteban (2009), *Simmel. Una introducción*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional - Editorial Cuadrata.

Emiliano Torterola

VILLACAÑAS, José Luis (1996), “Tönnies versus Weber”, en Francisco CORTÉS RODAS y Alfonso MONSALVE SOLÓRZANO (eds), *Liberalismo, comunitarismo, derechos humanos y democracia*, Valencia, Alfons el Magnánim.

WEBER, Max (1997 [1922]): *Economía y sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

WILLIAMS, Raymond (1992 [1981]), “4. Tecnologías de la comunicación e instituciones sociales”, en R. WILLIAMS, *Historia de la comunicación. Volumen 2: De la Imprenta a nuestros días*, Barcelona, Bosch.

Una “Comunidad de comunidades”: tras las huellas de una tradición liberal y democrática de pensamiento acerca de la comunidad en las obras de John Dewey y los sociólogos de la Escuela de Chicago

Victoria Haidar

I. Introducción

En el período que va desde fines del siglo XIX hasta la primera posguerra, la oposición categorial “comunidad-sociedad”, formulada de manera pionera por F. Tönnies en 1887 y recreada críticamente por diversas tradiciones sociológicas, adquirió una clara connotación política. En Francia y Alemania, la “retrógrada utopía de la comunidad generada orgánicamente” (Honneth, 1999: 11) fue movilizada en un sentido reactivo tanto por un movimiento romántico como por una crítica cultural conservadora que confluían en asociar la expansión capitalista con la mecanización y la atomización de la vida social.¹

¹ En una cita que exhuma D. Alvaro Candia (2011), Raymond Aron observaba en 1935, que la palabra comunidad, sin uso en el lenguaje político de Francia, poseía para los oídos alemanes la misma resonancia que “justicia” e “igualdad” para los franceses.

Así, esta noción fue articulada, desde la izquierda y la derecha, como un “concepto polémico”, sea para la constitución de una clase obrera politizada o para la realización de la “comunidad del pueblo”. En uno y otro caso, la politización de la comunidad asumió una forma profundamente anti-liberal y contraria al Estado de derecho (Honneth, 1999).

Sin embargo, esta forma polémica de presentarse de la comunidad, que tuvo lugar en Europa, no agotó todas las posibilidades de su politización. Durante el mismo período (1890-1940), la trayectoria que el concepto recorrió, en los Estados Unidos, tomó un rumbo completamente diferente (Bender, 1991 [1978], Honneth, 1999). En ese país, la movilización de la idea de comunidad estuvo más cerca de la “ingeniería social” y del “reformismo”² que de la militancia de la izquierda europea y la crítica cultural de la derecha. De manera más relevante, el sentido político de la comunidad resultó profundamente transformado bajo la impronta del pragmatismo filosófico y de la sociología —pragmáticamente orientada— de la Escuela de Chicago.

Una de las contribuciones del pragmatismo a la historia del pensamiento occidental estuvo dada por el esfuerzo por des-ontologizar la filosofía, empresa que también impregnó su reflexión sobre la comunidad. En el pensamiento de John Dewey³, una comunidad enraizada en el contexto y construida en función de una dinámica de experimentación colectiva, constituyó la estrategia adecuada para formular una crítica a la sociedad realmente existente y, al mismo tiempo, enarbolar una utopía capaz de guiar la imaginación y la acción política hacia un régimen liberal y democrático radical.

² Este espíritu reformista fue encarnado, tempranamente, por el movimiento de la “Progressive Reform” entre cuyas expresiones más significativas se encontró el dispositivo de la “Hull House” fundada por Jane Addams en 1889, una estrategia privada dirigida a la capacitación y el entrenamiento para el trabajo, el bienestar y la aculturación de los inmigrantes. Sobre este tópico véase en este mismo volumen el trabajo de A. Grondona.

³ John Dewey (1859-1952) es junto a Charles Pierce y a William James uno de los más importantes filósofos estadounidenses representativos del pragmatismo.

Sin desligar totalmente la idea de comunidad de los proyectos de reforma social, los sociólogos de la Escuela de Chicago⁴ le otorgaron credenciales científicas, integrándola al repertorio de herramientas sociológicas con el cual enfrentar científica e institucionalmente los problemas de la ciudad. A diferencia de lo que sucedió en Europa, en Estados Unidos la recepción sociológica de la oposición categorial comunidad y sociedad, no se dio a contrapelo del liberalismo. Por el contrario, en un contexto de intercambios fluidos con el pragmatismo, J. Cooley⁵, W.I. Thomas⁶ y Robert Park⁷, atribuyeron a la noción de comunidad un papel estratégico en el proceso de experimentación colectiva y democrática a través del cual, pensaban, podían encauzarse —y, eventualmente, resolverse— las

⁴ El Departamento de sociología de la Universidad de Chicago se organizó en 1892 pero recién en 1918 adquirió la suficiente madurez intelectual para establecer una dirección firme y un enfoque objetivo en el estudio de la sociedad. Su periodo de esplendor se extendió desde 1918 a 1930, década en la que comenzó a perder la posición preeminente que ocupaba en el contexto nacional, en parte por el ocaso de los estudios relativos a la adaptación de los grupos étnicos por la influencia de la Gran Depresión (Cavan, 1983:409) y en parte por la creciente importancia adquirida por la Universidad de Columbia.

⁵ Charles H. Cooley (1864-1929) enseñó sociología en la Universidad de Michigan. Fue presidente de la Asociación Americana de Sociología y entre sus libros más famosos se encuentra *Social Organization* (1909). Si bien no perteneció a la Universidad de Chicago su inclusión en el *panteón* de la Escuela Sociológica de Chicago se debe a la influencia que, sobre dicha escuela, ejerció la afamada distinción que trazó entre “grupos primarios” y “grupos secundarios”.

⁶ William I. Thomas (1863-1947) fue uno de los primeros graduados de la Universidad de Chicago. Partidario del enfoque sistemático en sociología, el prestigio le llegó con la publicación, en 1918, de los 5 volúmenes de “El campesino polaco en Europa y América”, en coautoría con Znaniecki. Se desempeñó como profesor en la Universidad entre 1895 y 1918 (Lutters y Ackermann, 1996).

⁷ Robert Park (1864-1944) estudió filosofía con John Dewey en Michigan. Antes de dedicarse a la sociología fue periodista y viajero. Hacia el final de su carrera como periodista realizó estudios de posgrado en filosofía y psicología con William James, en la Universidad de Harvard. Asimismo, estudió con Simmel y Windelband en Alemania. Convocado por Thomas se incorporó al Departamento de Sociología de la Universidad de Chicago en 1913, donde se desempeñó hasta su jubilación en 1929 (Martínez, 1999). El libro más influyente fue el que publicó, junto a Ernest Burgess (1886-1966), en 1921, *Introduction to the Science of Sociology*.

múltiples facetas de la desorganización social. Es preciso aclarar que el término “comunidad” no fue utilizado por los autores de manera unívoca. Más allá de los matices terminológicos y conceptuales existentes en sus obras⁸, cada vez, que, a lo largo de este capítulo, hagamos referencia al “uso” o la “caracterización” que estos autores efectuaron de la comunidad estaremos aludiendo al “pensamiento” sobre la comunidad, y no al término en sí mismo.

De la confluencia entre el esfuerzo desarrollado por el pragmatismo filosófico para anclar los fundamentos democráticos de la vida social en la resolución colectiva, creativa y siempre contingente de problemas, y el esfuerzo realizado por la primera generación de la Escuela de Chicago para formular una teoría del orden sustentada en la auto-regulación de la sociedad, emergió una tradición liberal y democrática de pensamiento acerca de la comunidad, que combina una elaboración participativa del “nosotros” con el respeto al individualismo moral⁹. Este capítulo se ocupa,

⁸ Así, en *The Public and its problems* (Dewey, 1954 [1927]) identificamos enunciados en los que “comunidad” y “sociedad” se emplean indistintamente para connotar la idea liberal y democrática de comunidad y otros en los que, en cambio, ambos términos se diferencian. La obra de Park está caracterizada por una relativa oscilación en el uso de ambos términos, explicable en virtud de su particular enfoque sociológico, basado en la suposición de que el orden social emerge de la imbricación de procesos de carácter biótico, económico y cultural. Así, en el contexto de sus escritos relativos a la “ecología humana”, el término comunidad designa a “una población territorialmente organizada, más o menos arraigada completamente al suelo que ocupa, cuyas unidades individuales mantienen relaciones de interdependencia mutua cuya naturaleza es simbiótica antes que social” (Park, 1999 [1936]:129). En cambio, el término “sociedad” se reserva para designar aquellos procesos de comunicación y consenso que hacen a la idea liberal y democrática de comunidad. Pero, asimismo, tampoco dejan de ser frecuentes, en sus textos, los enunciados en donde la “comunidad” designa una trama de interacciones caracterizadas por la proximidad, la intimidad, etc. En el trabajo de Cooley, el concepto de “pequeño grupo” expresa una de las líneas argumentales que nutren la semántica liberal y democrática de la comunidad. Finalmente, es en *El campesino polaco* de Thomas y Znaniecki (2006) donde el término comunidad se utiliza de manera más consistente.

⁹ Para una interpretación divergente del proyecto teórico-político de la Escuela de Chicago cf. Cambiasso y Grieco y Bavio, 2000. Estos autores sostienen que la Escuela de Chicago —con su énfasis sobre el consenso y los valores universalizados del “pequeño grupo”— “malversó el sueño utópico de Dewey” (2000:142). En esta contribución

precisamente, de indagar la formación teórico-empírica, los alcances, la significación y el funcionamiento de esa idea liberal y democrática de comunidad, tanto en las reflexiones de uno de los principales representantes del pragmatismo (John Dewey) como en las sociologías de tres de los autores de la primera generación de la Escuela de Chicago (Cooley, Thomas y Park), cada una de las cuales elabora, con diferente alcance, algunas de las ideas provenientes de aquella filosofía.

Es vasta la influencia que el pragmatismo ejerció sobre la Escuela de Chicago y, asimismo, sobre el enfoque del interaccionismo simbólico. Este trabajo no se propone recuperar los rastros que las ideas de Charles Pierce, William James o John Dewey dejaron sobre las investigaciones teórico-empíricas realizadas por los sociólogos de Chicago, esfuerzo que ya ha sido emprendido en otros trabajos¹⁰. Su propósito es más limitado: procura mostrar cómo un conjunto de reflexiones filosóficas y sociológicas, de orientación pragmática, que se desarrollaron durante las cuatro primeras décadas del siglo XX en los Estados Unidos, convergieron en torno a una trama de ideas, conceptos y motivos dando lugar, en nuestra hipótesis, a una tradición particular de pensamiento sobre la comunidad, que la concibe de manera liberal y democrática.

En este sentido, este capítulo pretende contribuir al esclarecimiento de las múltiples tradiciones intelectuales desde las que se ha pensado la comunidad al interior de la teoría sociológica. Pero, asimismo, aspira a refinar la comprensión de la comunidad en términos de una “tecnología de gobierno” ensayada desde los *governmentality studies* (Rose y Miller, 1992; Rose, 1999). Finalmente, intenta profundizar los vínculos que la

defendemos, en cambio, la idea de que las reflexiones de J. Dewey, C. Cooley, R. Park y W. Thomas configuraron un discurso liberal y democrático acerca de la comunidad, al interior del cual los principios de autonomía moral y de auto-gobierno convivieron. Ello no obsta a que reconozcamos que dicha matriz está atravesada (como toda formación discursiva) por heterogeneidades. Y, si bien este capítulo no está estructurado en torno al interrogante relativo a las diferencias que separan la propuesta de la *Community of communities* de Dewey de la teoría sociológica del control social formulada por la Escuela de Chicago, en el tratamiento que efectuaremos de ambos tópicos algunas de esas diferencias resultarán expuestas.

¹⁰ La principal referencia intelectual es, en este sentido, el estudio de Hans Joas (1996).

comunidad mantuvo tanto con el liberalismo como con la democracia, en el contexto de la sociedad estadounidense de la primera mitad del siglo XX.

Los argumentos se desarrollarán en el siguiente orden:¹¹ el apartado siguiente estará consagrado a presentar la idea liberal y democrática de la “Gran Comunidad”, tal como fuera formulada por John Dewey en su obra *The Public and its problems* (1954 [1927]).¹² Si bien dicho planteo se desarrolla en un nivel teórico-abstracto, el contexto de su producción estuvo dado por la discusión que el filósofo mantuvo, durante la década de 1920, con el periodista Walter Lippmann, en torno a la cuestión de la democracia y de la opinión pública¹³. Con la finalidad de facilitar la

¹¹ Corresponde aclarar que el orden que elegimos para la exposición de los argumentos no responde a una razón cronológica sino a una estrategia de exposición que busca reconstruir la tradición de pensamiento liberal y democrática acerca de la comunidad partiendo de su expresión más teórica y abstracta (el modelo filosófico de la *Community of communities* propio del pragmatismo) para abordar, en los apartados III, IV y V, las elaboraciones de corte teórico-empírico, provenientes del campo sociológico. Ello sin perjuicio de que varias de las ideas correspondientes al modelo filosófico delineado por Dewey serán retomadas en estos tres últimos puntos y puestas en diálogo con las ideas sociológicas.

¹² Consideramos que el enunciado “Gran Comunidad” traduce la intención de Dewey de revertir el sentido de la fórmula “Gran Sociedad” que titulaba el libro de Graham Wallas “The Great Society” (1914). A partir de la publicación de esa obra, dicha fórmula —escasamente utilizada hasta entonces— se popularizó, convirtiéndose en un término usual del vocabulario de la filosofía social y política, con larga proyección en el pensamiento liberal. Tal como lo utilizó Wallas, el término “Gran Sociedad” definía la sociedad realmente existente, que, al calor de la industrialización y del desarrollo de los medios de comunicación, engendraba entre los individuos y las organizaciones relaciones de alcance crecientemente mundial. El énfasis de dicha expresión se depositaba sobre el cambio en la escala social (Wallas, 1914:3), la multiplicación e intensificación de los vínculos entre individuos y grupos situados en espacios geográficamente distantes, así como en el carácter espontáneo e impersonal de los mismos. El problema para Dewey residía en que, si bien la “Gran Sociedad” constituía una forma particularmente intensa de sociedad (por la extensión que había asumido la interacción), no era, en cambio, una comunidad. El desafío intelectual estaba dado, como veremos en el apartado siguiente, por imaginar el pasaje desde la “Gran Sociedad” a la “Gran Comunidad”.

¹³ El debate entre Lippmann y Dewey se generó a raíz de la publicación de la obra *Public Opinion* de Lippmann en 1922, y el comentario crítico subsiguiente de Dewey, que

comprender de esas ideas y de ubicarlas en una “red conceptual” (Somers, 1995) más amplia, que era compartida y permanentemente enriquecida con los aportes de la sociología de Chicago, en este apartado introduciremos algunas referencias breves a otros conceptos fundamentales del pragmatismo que están vinculados con la idea de comunidad.

Como explicaremos posteriormente, recuperando el linaje democrático de pensamiento y acción característico de la sociedad estadounidense, Dewey pensaba a la “Gran Comunidad”, en términos de una “Comunidad de comunidades”. Desglosando esa fórmula, en el apartado II nos ocuparemos de reconstruir los trazos principales de la “Comunidad” (en singular y con mayúsculas), desde la perspectiva del pragmatismo filosófico.

Ya en el apartado III la atención se depositará sobre las “comunidades” (en plural y con minúsculas): más concretamente, sobre la respuesta que —en diálogo con la teoría política y la teoría social del liberalismo— tanto Dewey como Charles Cooley, William Thomas y Robert Park, proporcionaron a la pregunta por la posibilidad misma de las “comunidades” en el contexto de la sociedad moderna, por las formas en que, al interior de dichos núcleos de sociabilidad —viejos y remozados o bien novedosos— se elaboró la cuestión del individualismo.

En el desarrollo de este apartado introduciremos una serie de argumentos que nos permitirán reponer, *grosso modo*, el planteo de Dewey acerca de la comunidad, articulando sus ideas sobre la “Gran Comunidad”, con las reflexiones en torno de la importancia de las pequeñas “comunidades” para la vida democrática. Pero, fundamentalmente, a partir de este apartado III, el capítulo abandona —relativamente— la arena de la filosofía, para adentrarse en el campo de la teoría sociológica y, con ello, en un universo consagrado a la observación empírica de los comportamientos y las interacciones, domeñado por la obsesión relativa al orden

apareció el mismo año en el periódico *New Republic*. El núcleo de la discusión está dado por la diferente concepción que ambos autores sostenían acerca de la democracia, derivada, a su vez, de premisas éticas divergentes. Mientras Lippmann defendió un modelo elitista de democracia, consistente con la idea de que el hombre era un ser básicamente irracional y pasivo, Dewey se inclinó (como explicaremos *in extenso* en este capítulo) por un modelo participativo de democracia, que se nutría de la concepción del hombre como un ser “creativo”, “activo” y fundamentalmente “racional” (Whipple, 2005).

social y hablado por un lenguaje que, aun portando las marcas de otras tradiciones, podía distinguirse como propio: era un lenguaje poblado de significantes tales como “grupos”, “normas”, “desviación”, “control” y, por supuesto “comunidad”.

Como explicaremos a lo largo de todo el capítulo, la sociología de Chicago efectuó una contribución fundamental para la elaboración de una tradición liberal y democrática de pensamiento acerca de la comunidad, que puede resumirse en tres aportes principales. El primero de esos aportes—que tratamos en el apartado III, conjuntamente con las reflexiones de Dewey acerca de las pequeñas comunidades— está dado por la formulación y demostración sociológica de la idea de que la sociedad moderna, lejos de reducirse al intercambio entre individuos egoístas, está constituida por una pluralidad de “comunidades”. Para Cooley, Thomas y Park, el advenimiento de la industrialización, la urbanización, la individualización no liquidó toda idea comunitaria, sino que involucró su continuación y recreación en un contexto pluralista y democrático.

El segundo de esos aportes, que desarrollaremos en el apartado IV, nos obliga a retomar la idea de la “Comunidad” (en singular y con mayúsculas) caracterizada, anteriormente, desde la perspectiva del pragmatismo filosófico. Ello es así porque dicho aporte consiste en la elaboración sociológica de la idea de la “Comunidad”, entendida como la matriz desde la cual describir —en términos teórico-empíricos—, y programar (con todas las implicancias normativas de esta idea) la trama de relaciones que la pluralidad de “comunidades” (realmente existentes o en proceso de construcción) mantenían entre sí. Esa matriz, a través de la cual se proporcionó una respuesta específicamente sociológica a la cuestión del orden social, estuvo dada por la (macro) teoría del “control social”. En el sentido que le atribuyó la primera generación de la Escuela de Chicago, esta noción aludía a la capacidad de la sociedad de regularse a sí misma, de acuerdo con unos principios y valores deseados (Janowitz, 1995).

La tercera contribución que los autores de la Escuela de Chicago efectuaron a esa tradición liberal y democrática de pensamiento acerca de la comunidad, y que abordaremos en el apartado V, también está vinculada con la pregunta por la posibilidad de que, partiendo de unos individuos

y unos grupos, se configure algo así como “una” Comunidad. Mientras Dewey se dedicó al problema filosófico de pensar cómo las formas de cooperación realmente existentes —fundadas en la complementación funcional— podían devenir en vínculos comunitarios, e hizo de ello un problema intelectual, los autores de la Escuela de Chicago movilizaron el conocimiento sociológico en pos de la edificación de una sociedad democrática, fundada en la auto-regulación a través de los grupos.

Finalmente, en el apartado VI, dedicado a las conclusiones, se recuperarán los principales trazos de la tradición liberal y democrática de pensamiento acerca de la comunidad que nos propusimos reconstruir.

II. Una filosofía basada en la experiencia: La sociedad como una “Community of communities”

Una de las marcas que distinguen al pragmatismo “temprano”¹⁴, tanto al interior del campo filosófico, como, más ampliamente, de la discusión ético-política, es que articuló un discurso modernista de deliberación democrática, en el que diversas comunidades de indagación ponen a prueba hipótesis en miras a la solución creativa de problemas. Este planteo, en su generalidad, involucra un conjunto de ideas de las que es conveniente partir para rastrear el lugar que ocupó la noción de comunidad en la obra de Dewey. Y, asimismo, introduce algunos de los elementos de la red conceptual más amplia en las que aquel concepto se inscribe, una matriz que hilvana los aportes del pragmatismo filosófico con aquellos de la Escuela de Chicago.

Cuatro son los conceptos e ideas sobre los que nos detendremos y que procuraremos articular, con la finalidad de comprender, tanto el carácter particular del planteamiento pragmatista respecto de la comunidad, como las posibilidades que abrió para la observación sociológica. Uno de

¹⁴ Denominamos “pragmatismo temprano” o “antiguo pragmatismo” a la filosofía que se desarrolló en los Estados Unidos desde comienzos del siglo XX hasta, aproximadamente, la década '30 y cuyos principales representantes fueron Charles Sanders Peirce, William James y John Dewey, para distinguirlo del pragmatismo contemporáneo que encarnan autores como Richard Bernstein, Hilary Putnam y Richard Rorty. Para una evaluación de las continuidades y rupturas entre el “viejo” y el “nuevo” pragmatismo, vid. Kloppenberg, 1996.

esos conceptos es el de "democracia" el cual declina, en el pensamiento de Dewey, en una serie específica de nociones, que incluyen la idea de "comunicación". Otro es el concepto de "comunidad / comunidades", íntimamente ligado tanto a la idea de democracia como al tercero de los conceptos que trataremos, que es el de "indagación". Éste, a su vez, forma parte de una serie conceptual más extensa, integrada por términos como "experimentación" y "reflexión", a los que también nos referiremos brevemente. Finalmente, está la idea de la "resolución de problemas", íntimamente ligada con la noción de "experiencia", que es por donde comenzaremos.

Para el pragmatismo, la investigación, la búsqueda de la verdad, era, en sí misma, una actividad consistente en la "solución de problemas". Desde esta perspectiva, eminentemente des-ontologizadora, el conocimiento está imbricado con las cuestiones prácticas: esto quiere decir que, para atribuir un significado a los conceptos, uno debe estar en condiciones de aplicarlos a la existencia. Esta filosofía insiste en la necesidad de la acción humana y en la realización de un cierto propósito en orden a clarificar el pensamiento (Dewey, 1998a [1925]:4).

El pragmatismo se ocupó, asimismo, de cuestionar las dicotomías que atraviesan la tradición filosófica (cuerpo/mente, sujeto/objeto, racionalismo/empirismo). Dicha crítica se llevó a cabo, fundamentalmente, mediante la movilización de la noción de "experiencia", uno de los conceptos más asociados con esta corriente. La noción de experiencia involucra una revisión de aquella, más ortodoxa, de "conciencia". Supone una forma de pensar la conciencia con la ayuda de metáforas tales como "campo", "corriente" y "circuito", con las que se buscaba eludir las divisiones comunes tanto a las posturas empiristas como racionalistas. Emplazada la intersección del "yo consciente" con el "mundo", la experiencia es siempre relacional —no existe nunca en la abstracción o aislamiento respecto del mundo—, creativa —no equivale al mero registro pasivo de datos— y está imbuida en valores culturales históricos y específicos —en ningún caso es "humana" o "universal", sino personal y particular— (Kloppenber, 1996:102). La creatividad está siempre enraizada en una situación, depende y emerge de la "libertad situada" de cada ser humano (Joas, 1993:4).

En el sentido en que James y Dewey se refirieron a ella, la experiencia era intrínseca e irreductiblemente significativa, con la particularidad de que los significados no venían dados ni podían ser deducidos de ninguna "totalidad" (llámese sistema social, humanidad, etc.). Este alejamiento respecto de la metafísica permite comprender la operación des-ontologizadora que sufrió la comunidad en el pensamiento de Dewey, maniobra de de-sustancialización que no debe considerarse opacada por la identificación de dicha noción con la idea de democracia. Ese apego de la comunidad a la democracia que domina toda la reflexión pragmática responde a la propia inclinación de la sociedad estadounidense hacia dicho valor, cuya emergencia se explica en el marco de un proceso histórico de ensayo y error.

El lenguaje era una pieza clave para entender la experiencia de los otros: a través de los símbolos, las experiencias podían ser expresadas y transmitidas y, así, de manera siempre contingente, una (mera) actividad conjunta podía convertirse en una comunidad de intereses y esfuerzos. La comunidad representaba, en este planteo, la transformación de un "orden de energías" en un "orden de significados" apreciados y mutuamente referidos (Dewey, 1954:153). En *The Public and its problems* se remarcaba que la "comunicación" constituía el pre-requisito de la acción social. En este sentido, una de las ideas que articulaban la filosofía social del pragmatismo (y que sería retomada por la Escuela de Chicago) es que la sociedad no sólo se reproducía por la transmisión, por la comunicación (de ideas, expectativas, estándares, creencias, hábitos de hacer, de pensar, etc.) sino que, en sí misma, existía en la transmisión, en la comunicación.

Para explicar esta sugerente idea, posteriormente retomada y recreada desde la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas, consideremos la siguiente afirmación de Dewey, incluida en uno de sus libros respecto de la educación: "Hay más que un vínculo verbal entre las palabras común, comunidad, comunicación. Los hombres viven en comunidad en virtud de las cosas que tienen en común, y la comunicación es la forma en que llegan a poseer cosas en común. Aquello que deben tener en común para formar una comunidad o sociedad son propósitos,

creencias, aspiraciones, conocimiento –un entendimiento común– una ‘afinidad conceptual’ como los sociólogos dicen” (Dewey, 1916:5)¹⁵.

El énfasis que el autor depositaba sobre la comunicación involucraba todo un posicionamiento respecto al rol que atribuía a los ciudadanos en la construcción de una forma de vida democrática y, así, de un grupo solidario o “Comunidad”. Desde esta perspectiva, la comunicación era una “actividad” –así como el conocimiento mismo una “acción”– que involucraba la “participación” de los individuos, y cuya función consistía en implicar a los seres humanos en el acto de construir la verdad (Whipple, 2005:161). Este acento sobre el carácter “activo” de la comunicación se explica porque el modelo según el cual Dewey la entendía era el de la “conversación”. Lejos de “asistir” a un debate, de “recibir” información o de “contemplar” unas imágenes, la comunicación requería la configuración activa de un espacio de búsqueda del entendimiento común.

Sin la actividad de compartir los significados de las experiencias, es decir, sin “participación” no existía posibilidad alguna de comunidad. Así, al interior del pragmatismo estadounidense, la idea de comunidad involucra necesariamente la asunción de que “entre el vínculo axiológico común y la participación activa existe una relación de refuerzo mutuo” (Honneth, 1999:14). Dewey entendía la participación en un sentido radical: la solución de los problemas sociales no podía consistir en indicarle a las personas qué es lo que tenían que hacer o cómo tenían que actuar (Putnam, 1996). Su propuesta estaba muy alejada de todo elitismo anti-democrático. De lo que se trataba era de liberar las energías de las personas de manera tal que pudieran actuar por sí mismas, garantizando la libertad de expresión y la circulación de ideas.

La idea de comunidad aparece, así, en la obra de Dewey, en el contexto de su problematización de la democracia. Desde el punto de vista del autor, la “asociación”, la “acción colectiva” constituían un presupuesto de toda existencia humana o no humana, incluyendo a las cosas¹⁶. Su filosofía

¹⁵ De aquí en más y salvo referencia en contrario, todas las traducciones desde el inglés original corresponden a la autora.

¹⁶ La acción conjunta, combinada, asociada, es un rasgo universal del comportamiento de las cosas (Dewey, 1998a:291). Esta idea sería retomada y recreada creativamente por Bruno Latour, cuya teoría social sostiene que la “actuación” es el resultado de la

no partía de la pregunta acerca de cómo los seres humanos llegaban a estar conectados, sino del interrogante relativo a la singularidad de las comunidades humanas. Aquello que diferenciaba, la “sociedad” de una “comunidad” era la comunicación: mientras los resultados de la (mera) interdependencia ocurrían *de facto*, en virtud de la propia dinámica de las interacciones, la participación en las actividades y la distribución de sus resultados demandaban un esfuerzo consciente de transmisión. Sólo la acción intencional, fundada en la percepción y el deseo de las consecuencias de la cooperación (Cambiasso y Grieco y Bavio, 2000:134) funda comunidad. En esa consciencia de la cooperación, con todas sus implicancias, hallamos la significación misma de la democracia: más que un principio de la vida asociativa entre muchos otros, “la idea de la vida comunitaria en sí misma” (Dewey, 1954:148).

La idea de democracia y, con ella, de comunidad, no residía en un conjunto de instituciones sino en un repertorio específico de actitudes, disposiciones y formas de relacionarse con los otros, en fin, en un *ethos* que, si bien resultaba deseable se encarnase en instituciones, siempre las excedía. Más que una forma de gobierno, la democracia se concebía como una forma de vida personal y un modelo de actuación social. El énfasis se depositaba en los medios a través de los cuales los fines colectivos se perseguían y realizaban. Esos medios estaban caracterizados por la actividad libre y voluntaria de los individuos en lugar de la coerción, por el asentimiento y el consenso en lugar de la violencia y por la fuerza de la organización inteligente en lugar de la organización impuesta “desde afuera y desde arriba” (Dewey, 1998c:338).

A diferencia de las concepciones sustancialistas y totalitarias de la comunidad, que acostumbran a oponerla a la figura del individuo, en esta visión la constitución de la identidad personal sólo es pensable y realizable en el marco de una comunidad. Los sujetos “precisan el sostén incuestionado de un grupo estimulante o intercesor con el objeto de asegurar la identidad” (Honneth, 1999:14). Así, lejos de oponer “comunidad”

cooperación entre diversas entidades, incluidos humanos y no humanos. Incluso, el propio Latour reconoce a Dewey –y más generalmente al “pragmatismo temprano”– como uno de sus referentes intelectuales (véase Latour, 2007).

e “individualidad”, “naturaleza” y “experiencia”, Dewey las enlazaba¹⁷, abriendo, con esta mirada, toda una agenda para la investigación sociológica preocupada por descubrir “comunidades” en la “sociedad”.

La relevancia que el pragmatismo otorgaba a la noción de individuo estaba íntimamente ligada con el rol clave que asumía la participación en su concepción de la comunidad/democracia. En la forma en que Dewey utilizaba este término, el mismo no equivalía al “sujeto” de la filosofía, ni tampoco al modelo del *homo economicus*, aislado, egoísta, del *canon* del liberalismo clásico. En su filosofía, el individuo no asumió una función epistemológica sino “práctica”: en consonancia con las creencias, los hábitos y valores que caracterizaban a la sociedad estadounidense, se entendía como un ser “activo” y “creativo”, un ser que evolucionaba y se desarrollaba en un medio ambiente natural y humano (Dewey, 1998a: 12). Lejos del aislamiento, su existencia y realización no podían pensarse de manera separada a las de los grupos que integraba, sino de manera co-existente con ellos. Esta perspectiva, como veremos en el apartado siguiente, será objeto de una particular elaboración en el campo de la sociología de Chicago.

Ciertamente, si la existencia de la comunidad dependía de que el “mero contacto” lograra elaborarse en una trama de significados comunes, en un “nosotros”, esa elaboración no estaba determinada por ningún valor preexistente. Su emergencia, en cambio, estaba atravesada por la contingencia: frente a los problemas que la propia existencia planteaba, el esfuerzo cooperativo por encontrar resultados que fueran satisfactorios para todos, era sólo un posibilidad que, asimismo, nunca se realizaba de una vez ni en forma completa¹⁸.

¹⁷ Sobre los avatares de esos dualismos conceptuales (que Dewey se empeñó en superar) en la obra de R. Park véase el análisis de Cambiasso y Grieco y Bavio, 2000.

¹⁸ En esta dirección, como bien señalan Cambiasso y Grieco y Bavio (2000:159) ni siquiera la utopía democrática de Dewey logra pensar la inclusión de los grupos marginales: “Preocupado como estaba por cerrar esa brecha [la división entre el individuo y la sociedad] que se había impuesto como *el* tema clásico de la sociología casi desde sus inicios, no especuló sobre aquellos que ni siquiera pueden constituirse en público especializado porque la sociedad los arroja hacia los márgenes del sistema productivo”.

Esta asunción conducía a un problema esencialmente intelectual: la búsqueda de las condiciones bajo las cuales la “Gran Sociedad” podía transformarse en una “Gran Comunidad” (Dewey, 1954:147). Esas condiciones emergían del análisis de la idea de democracia: para los individuos, su significación se encontraba en el hecho de que cada uno era una parte responsable de las actividades de los grupos a los que pertenecía, mientras que, para los grupos, la idea de democracia requería la liberación de las potencialidades de sus miembros, de manera consistente con los intereses y bienes comunes. En tanto cada individuo era miembro de muchos grupos, esta idea de democracia o “Gran Comunidad” sólo podía realizarse en la medida en que diferentes grupos interactuaran de manera flexible y completa con otros. Así, pues, la transformación de la “Gran Sociedad” en una “Gran Comunidad” dependía del perfeccionamiento de las formas en que se comunicaban los significados, de manera que un genuino interés común por las consecuencias de las actividades interdependientes de los diversos grupos, pudiera informar el esfuerzo colectivo y, así, dirigir la acción.

El modelo ideal de comunicación estaba constituido, para el autor, por la “comunidad de indagación científica”. Dewey encontraba en el método científico, una forma (ideal) de comunicación democrática, en la que un grupo de pensadores independientes buscaban la verdad, evaluando permanentemente los resultados a los que llegaban de conformidad con unos criterios pragmáticos, que reflejan, en todo caso, consideraciones morales y no técnicas (Kloppenber, 1996:119). En este sentido, el programa político que Dewey imaginaba para la realización de la “Gran Comunidad” dependía de la diseminación del conocimiento en la sociedad, de la democratización de la forma “científica” –y por lo tanto, crítica y experimental– de pensar (Whipple, 2005:162), del establecimiento de la “resolución de problemas” y el “experimentalismo” en todas las actividades humanas (Holmwood, 2011:25). En este sentido, la formación de una auténtica opinión pública (y no de una “mera opinión”) dependía de la comunicación de los resultados de la indagación social en todos los ámbitos de la vida, del continuo trabajo de métodos de investigación que permitieran “detectar las

energías que estaban en acción y rastrear sus consecuencias a través de una red intrincada de interacciones” (Dewey, 1954:177).

Como señala Hilary Putnam (1996:180), Dewey usó la epistemología para fundar la democracia, que entendía como la participación de los individuos en la actividad de poner a prueba hipótesis, en el marco de un proceso libre de persecución de la verdad. Así, la democracia era mucho más que una forma de vida entre otras; era la precondition para la plena aplicación de la inteligencia a la solución de los problemas sociales. Su propuesta apelaba a la organización de la energía social, a la instauración de dispositivos que hicieran rutinaria la reflexividad social, a unas estrategias participativas de ingeniería social abocadas al cálculo de las consecuencias de las acciones, en las que las consecuencias cada vez más expandidas y ramificadas de las actividades asociadas, fueran conocidas en el sentido amplio del término.

Esta inclinación pragmática por la comunicación (racional) entre los grupos, entendida como la forma de vida comunitaria en sí misma, encontró un correlato sociológico en la teoría del control social, de la que nos ocuparemos en el apartado IV. Pero, antes de avanzar sobre dicha teoría, es preciso que nos detengamos sobre otro de los términos que integran la fórmula de la *Community of communities*, esto es, la idea de las “comunidades” (en plural y con minúscula). Así como el filósofo se ocupó de problematizar las formas de interacción entre los grupos y se concentró en imaginar cómo la colaboración podía resultar cada vez más consciente y democrática, también la cuestión de los grupos, de la persistencia de las “comunidades” en el contexto de la sociedad moderna, constituía, para él un problema que estaba íntimamente relacionado con la posibilidad misma de la Gran Comunidad.

Como veremos en el próximo apartado, sin dejar de reconocer los efectos disolventes de los procesos de modernización, tanto Dewey como los autores de la Escuela de Chicago se esforzarían por refutar la perspectiva liberal, que funda la existencia del orden social sobre una pluralidad disgregada de individuos que cooperan y compiten. En ese intento, lograrían superar la hipótesis “desintegradora” asociada (en el relato sociológico convencional) con el pasaje de la comunidad a la sociedad y justificar, en

cambio, la existencia de unas asociaciones particulares de individuos que, en el contexto de la sociedad, producen unos significados comunes.

En lo que sigue mostraremos cómo Dewey apostó a la continuidad y a la reactivación de las pequeñas comunidades —que constituían un rasgo característico de la democracia en América— como recurso (a la vez táctico y estratégico) para la configuración de una “Gran Comunidad”. Pero mientras sus ideas asumieron un carácter fundamentalmente normativo, para defender la persistencia y/o recreación de formas comunitarias en la sociedad, los sociólogos de la Escuela de Chicago se sirvieron, como veremos, de un dispositivo teórico-empírico específico.

III. Entre la desorganización y la reorganización: las “comunidades” en la sociedad

En la tradición de la teoría sociológica, el concepto de comunidad nunca ha funcionado de manera aislada (Bender, 1991 [1978]:15). Por el contrario, desde fines del siglo XIX, se articuló como el polo de una tipología de relaciones sociales que implícita o explícitamente oponen las formas de vida comunales a las no comunales: “comunidad y sociedad” (Tönnies, 1947 [1887]), “solidaridad mecánica y solidaridad orgánica” (Durkheim, 1994 [1893]), “modo de vida rural y “modo de vida urbano” (Wirth, 2005 [1938]), “cultura popular y cultura urbana” (Redfield, 1947). En esa narrativa, que la nascente sociología del siglo XIX utilizó para explicar los cambios sociales asociados con la modernización, la comunidad designa a una etapa histórica en el marco de una evolución social.

Una de las particularidades de la tradición de pensamiento acerca de la comunidad a la que nos estamos refiriendo, es que la misma se construyó tanto a partir del rechazo de la filosofía del individualismo liberal clásico, como en función de una recepción particular de la oposición categorial comunidad-sociedad formulada por Tönnies.¹⁹ Así, en el contexto de las reflexiones de J. Dewey y los sociólogos de la Escuela de Chicago, la comunidad no se “desenganchó” totalmente de su opuesto semántico, sino

¹⁹ Como señaló uno de los representantes de esa corriente (Wirth, 1926:415) Tönnies era conocido en los Estados Unidos a partir de su participación en el Congreso de Artes y Ciencias realizado en la ciudad de St. Louis en 1904.

que, en cambio, dejó de entenderse según el esquema bifásico (comunidad-sociedad) para comprenderse de manera trifásica (Honneth, 1999).

Analicemos, primero, en qué sentido este esquema de razonamiento está inscripto en el pensamiento de Dewey. Volviendo a *The Public and its problems*, el programa de la “Gran Comunidad” al que nos referimos en el apartado anterior, se asentaba sobre un diagnóstico que, si por una parte reconocía la “realidad” de la Gran Sociedad (incluyendo el impacto negativo del desarrollo tecnológico sobre los contactos “cara a cara”), por otra parte destacaba lo que esa transformación había significado en términos de una ética fundada sobre el individualismo moral: la liberación y el estímulo de toda una serie de potencialidades humanas (iniciativa, inventiva, planificación, previsión) hasta entonces latentes. Sintéticamente, Dewey coincidía con G. Wallas en torno a la idea de que la industrialización y el desarrollo tecnológico habían dado lugar a la formación de una “Gran Sociedad” caracterizada por el crecimiento extensional de las relaciones sociales así como por su despersonalización. Asimismo, compartía con las posiciones liberales la opinión de que esta clase de transformaciones había desintegrado parcialmente las pequeñas comunidades de los viejos tiempos sin generar *per se*, una Gran Comunidad.

Pero la peculiaridad de su visión estaba dada por la afirmación de la persistencia —soterrada e invisibilizada— de algunas de las formas de vinculación —íntimas, personales, próximas— propias de los pequeños grupos (la familia, el vecindario); es decir, una apuesta a un esquema explicativo que combina una dosis de continuidad y otra de innovación. Aun alejado del marxismo —pero en ningún caso de la “escuela de la sospecha” (Ricoeur, 2008: 131) que lo vincula con el psicoanálisis freudiano— el modelo explicativo que Dewey moviliza para dar cuenta del cambio social incluye una operación ciertamente ideológica, un efecto de ocultamiento.

Según razonaba Dewey, los vínculos comunitarios no habían sido del todo disueltos por el avance de la modernización: aún atenuados y permanentemente amenazados, continuaban operando. El problema residía en que esa actuación resultaba inadvertida, fundamentalmente, porque el foco sobre el cual la sociedad depositaba la atención había mutado. El descubrimiento del individuo había monopolizado el horizonte de la

observación y ello hacía que los modos de asociación necesarios y persistentes pasaran desapercibidos. En síntesis: el énfasis otorgado al individuo no desactivó los antiguos mecanismos de cohesión sino que confinó su actuación a un plano subconsciente (Dewey, 1954 [1927]: 100).

Asimismo, por la importancia otorgada a la emancipación de las personas respecto de los hábitos, regulaciones e instituciones del pasado, se pasaban por alto todas aquellas formas de asociación e instituciones —como la familia y la propiedad privada— que continuaban funcionando de manera prácticamente inalterada. En razón de la afinidad de estas instituciones con la libertad individual, su antiguo pedigrí resultaba ignorado, integrándose al curso corriente de las cosas.

También los autores de la Escuela de Chicago pensaban que la modernidad no había erradicado toda forma de comunidad, aun cuando sus diagnósticos estaban fundados sobre observaciones empíricas y procuraban excluir las referencias ideológicas: los vínculos comunitarios eran asequibles para la mirada sociológica, constituían algunas de las fibras de una trama de interacciones cada vez más compleja, en la que la cooperación consciente, fundada en los vínculos afectivos y en los significados deliberadamente compartidos, coexistía con otras formas de asociación basadas en la competencia y en los intercambios.

En lugar del esquema bifásico sustitutivo (que suele atribuirse como marca distintiva al pensamiento tönnesiano) Cooley, Thomas y Park se inclinaron por un modelo que combinaba relaciones comunitarias y societales. En la lectura que propone Janowitz (1995), W.I. Thomas era muy consciente de los escritos de Tönnies, cuyas conclusiones rechazaba por dos razones: por una parte porque, en razón de su simplicidad, el modelo evolutivo fracasaba en describir de manera adecuada el paso de la sociedad campesina a las formas modernas de organización social y, por la otra, porque traía aparejadas consecuencias hostiles para la libertad y la creatividad individual.

Más allá de esta interpretación y de que, en efecto, la obra de Tönnies aloja el mentado “esquema bifásico”, es preciso aclarar que los autores de Chicago se distanciaron tan sólo de una de las múltiples valencias asociadas,

en dicha obra, a la idea de comunidad²⁰: dejaron de lado la explicación bifásica del cambio social (de la comunidad a la sociedad), inclinándose por un esquema trifásico²¹, en el que a la pérdida de las formas originarias (pre-modernas) de comunidad no seguía la expansión desenfrenada de formas sociales, sino un movimiento creativo de formación de nuevas comunidades, constituidas a partir de la movilización de algunos de los elementos característicos de las culturas de los inmigrantes, de la explotación con fines asociativos de los rasgos de ciertas sub-culturas (Honneth, 1999:12) o del aprovechamiento de algunas de las nuevas disposiciones psicológicas creadas por la ciudad.

²⁰ Si bien la lectura canónica de Tönnies atribuye a la distinción *Gemeinschaft-Gesellschaft* el sentido de una oposición dicotómica que explica el pasaje de un tipo de sociedad a otra, esa significación histórico-evolutiva convive con otra valencia, en función de la cual comunidad y sociedad connotan dos modelos típico-ideales que pueden aplicarse a cualesquiera circunstancias sociales e incluso funcionar “mezclados” en contextos sociales realmente existentes (Inglis, 2009: 817; de Marinis, 2010). Más allá de la yuxtaposición entre esos dos enfoques, el pensamiento de Tönnies aloja, asimismo, una noción utópica de comunidad que lejos de resultar hostil a la creatividad y la libertad individual, se nutre de ellas y fomenta su desarrollo. Así, en la cuarta edición de *Comunidad y Sociedad*, el autor incluyó un epílogo en el que se refería a la recreación de la comunidad en la sociedad, bajo la forma de la cooperación entre productores independientes. Esa propuesta encontraba inspiración en el movimiento cooperativo y en el socialismo, que eran característicos de la época.

²¹ El funcionamiento de este esquema de pensamiento “trifásico”, sería clausurado, a fines de la década del '30, con la publicación del famoso ensayo de Louis Wirth “El urbanismo como modo de vida” (1938), que vino a restaurar la interpretación tradicional —ajustada al esquema bifásico— de oposición entre la *Gemeinschaft* y la *Gesellschaft* (Bender, 1991; Joas, 1993), y cuyas resonancias se dejaron sentir, posteriormente, sobre la teoría parsoniana de las “variables pautas” (Parsons, 1988). En el ensayo de Wirth, la ciudad y el campo constituían los dos polos en torno a los cuales tendían a ordenarse todas las formas posibles de relaciones humanas. Aun razonando de esa manera, el propio autor aclaraba que el pasaje del modo de vida rural al urbano no se daba de manera abrupta ni involucraba una total discontinuidad. “En un grado mayor o menor, nuestra vida social muestra huellas de una temprana sociedad folk” (Wirth, 2005:2). Con ello, y a pesar del éxito de la teoría de la modernización (construida sobre el modelo comunidad-sociedad), resulta plausible concluir que el esquema trifásico no habría sido desactivado por completo. Sobre la persistencia de este último esquema al interior de la teoría de la modernización, véase en este mismo libro el capítulo de Ana Grondona.

Ciertamente, ese proceso de “re-comunalización” se daba en un contexto de desorganización²², y estaba permanentemente amenazado por tendencias atomizadoras de la sociedad (Honneth, 1999:12). De allí que la perspectiva con la que estos autores interpretaron el cambio social fue la de una alternancia, de una oscilación, entre períodos de orden y de desorden, de organización y desorganización. En términos generales, coincidían en torno al diagnóstico de la “desorganización social” causada por la transición de las formas de sociabilidad características del “pequeño grupo” a la forma de existencia más abierta, libre, menos controlada, de las ciudades.

Fue C. Cooley (1924 [1909]) quién estableció la diferenciación entre los “grupos secundarios” y los “grupos primarios”. Este último concepto tenía mucho en común con el concepto de “comunidad” de Tönnies (Wirth, 1926:419), en la medida en que designaba aquellos vínculos íntimos de asociación, basados en la cooperación y en los intercambios cara-a-cara, tales como la familia, los grupos de juego, el vecindario. Dichos grupos expresaban la fusión de las individualidades en una totalidad común, en un “nosotros”. Su carácter primario se basaba en el hecho de que resultaban fundamentales para la formación de la naturaleza social y los ideales del individuo (Cooley, 1924:23).

Estos pequeños grupos (el vecindario, la familia, la sociedad de socorros mutuos) —que, como vimos, constituían para Dewey una condición de posibilidad de la “Gran Comunidad”— se constituían a partir de las emociones y los deseos comunes, la proximidad y los saberes implícitos. Park (1999 [1915]: 66) señalaba que las interacciones que tenían lugar en su interior se caracterizaban por ser “inmediatas e irreflexivas”, produciéndose sobre todo en la esfera del “instinto y del sentimiento”. El mismo Dewey (1954:214) pensaba la sociabilidad de la “pequeña comunidad” en términos de una “comunidad de experiencia”; caracterizándola —en

²² La “teoría de la desorganización” fue originariamente articulada por Thomas en el contexto de sus estudios respecto de la inmigración polaca en los Estados Unidos, pero llegó a convertirse en uno de los temas centrales de la Escuela de Chicago. La desorganización era definida como una “reducción de la influencia de las reglas sociales de conducta existente entre los miembros individuales del grupo” (Thomas y Znaniecki, 2006:305).

una figura de pensamiento usual a la reflexión sobre la comunidad— en contrapunto con la “Gran Comunidad”.

Como explicamos en el apartado anterior, el filósofo imaginaba la “Gran Comunidad” como una forma de asociación racional, fundada sobre la comunicación libre y democrática, el uso cooperativo del conocimiento, la formulación y persecución consciente de fines comunes. Lejos de exigir la proximidad entre sus miembros, esa forma de cooperación partía del presupuesto del distanciamiento, propio de la sociabilidad de la “Gran Sociedad”. Por el contrario, las notas a las que recurrió para caracterizar en *The Public and its problems* a la pequeña comunidad, eran la proximidad, la durabilidad, la profundidad, inmediatez y fijeza de sus vínculos. Más allá del contrapunto, los vocabularios que hacían pensable ambas modalidades de comunidad traducían una estrategia de complementación, y no de oposición. Dewey apostaba a que el “intelectualismo” de la Gran Comunidad fuera compensado por la emotividad propia del pequeño grupo y, a la inversa, que aquella ordenara y enriqueciera la experiencia de las asociaciones locales.

La contribución de estas últimas al programa de una sociedad democrática no se reducía, únicamente, a aportar el colorido característico de la multiculturalidad, sino que desempeñaban un papel táctico en el proceso mismo de la comunicación. Las comunidades locales constituían los vehículos para la participación de los individuos en la deliberación de los asuntos comunes, porque hacían posible y fomentaban la “conversación”, el “diálogo”, la verbalización de las experiencias y, con ello, la elaboración de lo común. Aportaban la vitalidad de la que carecían las palabras “fijas y heladas” del lenguaje escrito.

Por diversos motivos, tanto para Dewey como para la sociología inspirada en el pragmatismo, las pequeñas comunidades ocuparon un lugar central en sus reflexiones. Concebida por Cooley como una forma universal de la sociabilidad, la noción de grupo primario asumió, al interior de la primera generación de Chicago, una significación claramente moral (Lofland, 1983:500). De allí que, frente al diagnóstico de su debilitamiento, gran parte de la investigación social estuvo preocupada por el destino de estas formas primarias de organización social en la ciudad. El interés que

Cooley, Thomas y Park manifestaron por los procesos de desorganización, se explica menos por la pérdida de la esperanza en la subsistencia de la organización, que por la circunstancia de que la investigación pretendía contribuir a la resolución de los problemas sociales.

Ciertamente, los sociólogos de Chicago reconocían que el advenimiento de la sociedad moderna urbana significaba más *Gesellschaft*, pero la obvia disminución de la extensión de la comunidad en la sociedad moderna parecía requerir menos atención que la articulación, las yuxtaposiciones y entrecruzamientos entre las formas comunitarias y las estructuras más generales de la sociedad. El objeto de estudio estaba dado, así, por el entramado de elementos comunitarios y societales que se combinaban en diversas escalas e intensidades (Janowitz, 1995).

En las sociologías de Cooley, Thomas y Park, la “desorganización” no constituía el desenlace de la modernización, sino sólo una arista o dimensión de un proceso más complejo, que involucraba tendencias hacia la reorganización. Así, en lugar de contemplar el cambio social con las lentes que oponían comunidad a sociedad, una forma de pensar que enfatizaba la discontinuidad, comenzaron a entenderlo en términos de una serie de procesos continuos de desintegración institucional y formación (exitosa o frustrada, según los casos) de nuevas instituciones (Joas, 1993: 32). “Las viejas instituciones están falleciendo y otras mejores, esperamos, están preparándose para tomar su lugar, pero mientras tanto, falta esa disciplina más elevada que imprime el bienestar para el conjunto sobre el corazón de cada miembro (...) En nuestra hora, para muchas personas, sino para la mayor parte, no hay un canon de vida fidedigno” (Cooley, 1924:352).

La constatación de que las instituciones tradicionales (la familia, la parroquia, las comunidades de connacionales) se estaban desintegrando aportaba al diagnóstico un tono de “crisis”, pero en ningún caso de desesperación. El vaciamiento de las fuentes de autoridad histórica proyectaba efectos desmoralizadores y disgregadores y planteaba particulares exigencias a las personas, cada una de las cuales debía definir, en el nuevo contexto social, qué significaba ser “esposa”, “madre”, “marido”, “ciudadano”, etcétera. La búsqueda de tales definiciones venía propiciada por el creciente individualismo moral. En una feliz imagen, Cooley (1924:352),

imaginaba dicha situación de desorganización como si cada uno debiera sentarse a inventar un lenguaje propio, para sí. El “espíritu de la elección está en el aire” (1924:357), señalaba, para dar cuenta de la pérdida del poder regulativo que otrora ejercían los grupos primarios, bajo el influjo de la individualización.

Si bien esta situación de desorganización social era valorada negativamente, y se asociaba con patologías sociales (tales como el crecimiento de los índices de divorcios, suicidios, indisciplina infantil, decrecimiento de la tasa de natalidad, etc.) ese juicio era contrastado por el reconocimiento de las potencialidades creativas de los períodos de desorden, que se alternaban con otros en los que las acciones se fundaban sobre hábitos y creencias establecidas (Levine, 1995:266). La lectura general acerca de la crisis era optimista. Reflexionando sobre los momentos de desorganización, Cooley (1924:355) los encontraba propicios para la recreación de un repertorio específico de virtudes, tal como le correspondía, en la historia de los Estados Unidos, a la experiencia de la “frontera”: esperanza, coraje, hospitalidad, filantropía; asimismo, entendía que la crisis era prolífera en la emergencia de personalidades particularmente creativas.

Desde la perspectiva de Thomas, los períodos de desorganización y de crisis siempre presentaban la oportunidad para una reorganización creativa. Expandiendo y refinando el modelo de acción que subyacía al pragmatismo, este autor depositaba grandes esperanzas sobre la acción creativa. En situaciones de desorganización social, atribuía a personalidades extraordinarias la capacidad de redefinir las situaciones y crear normas de un valor moral superior, lo que hacía que ciertos individuos funcionasen efectivamente como agentes de reconstrucción social. Pero, como veremos en el apartado siguiente, tampoco restaba valor a la experimentación colectiva.

Sin embargo, aunque el proceso de democratización que atravesaba a distintas instituciones de la sociedad, activado por la individualización, se consideraba positivo, no dejaba de alertarse sobre el peligro de la anarquía vinculado con la pérdida de significación de las antiguas normas. La individualización había traído la conciencia de los propios derechos, pero había rebajado el sentido de lo común. Así como en lo político no existía

democracia sin constitución ni leyes, en lo social, para que la familia, la iglesia, el vecindario se desempeñaran como “comunidades democráticas” (Cooley, 1924) era necesario que el impulso individual fuera contrastado, limitado y contenido por regulaciones adecuadas. En la articulación de este cuadro de descomposición y relajamiento de las normas, la primera generación de la Escuela de Chicago coincidía, en lo general, con el diagnóstico durkheimiano de la anomia. El problema no residía en un déficit de integración: lo que Cooley, Park y Thomas lamentaban era la falta de regulaciones adecuadas que fueran capaces de modelar tanto los vínculos entre los individuos en la esfera reducida de los grupos como la interacción entre estos últimos en el contexto más amplio de la sociedad.

Así, sus sociologías estaban orientadas a detectar los focos de los que podrían emanar nuevas regulaciones, que fueran eficaces y estuvieran en consonancia con las características de la sociedad moderna. Sus análisis tendían a demostrar que las funciones de regulación e integración que otrora desempeñaban la familia y la aldea, se habían trasvasado a otras formas asociativas que dependían del “estado particular de la civilización” (Cooley, 1924 [1909]:26), como los clubes, las sociedades de socorro mutuo, las organizaciones profesionales, la escuela pública, etc. Estas nuevas formas de cooperación, a diferencia de los grupos primarios, estaban caracterizadas por una “intencionalidad consciente”, es decir, se constituían con propósitos definidos, para satisfacer una necesidad (Thomas y Znaniecki, 2006:347). No se pensaban como “residuos” o meras “persistencias” provenientes de un estadio previo de organización social ni tampoco se identificaba la “realidad” de las sociedades modernas con las dimensiones societales (Janowitz, 1995). Por el contrario, las formas comunitarias asumían un carácter innovador y esencialmente moderno, y ambas posibilidades constituían *in totum* la realidad de la sociedad.

La organización que surgía de estas nuevas formas comunitarias no reprimía la personalidad, la creatividad social ni la solución colectiva de los problemas (Janowitz, 1995). En consonancia con el pragmatismo, en estas sociologías la comunidad no constituía un medio para oprimir el “yo”, sino, por el contrario, una estrategia para la configuración de la identidad individual. De lo que se trataba era de mostrar cómo el viejo

“espíritu comunitario”, que crecía en “forma natural” en la familia, el clan y la tribu (Park, 1999 [1929]: 114), aparecía recreado bajo modalidades nuevas compatibles con el valor que había adquirido el individuo.

Así, una de las huellas más importantes que dicha filosofía dejó sobre la primera generación de la Escuela de Chicago estuvo dada por la disolución de la tensión entre individuo-sociedad que atravesaba la tradición sociológica. Para el pragmatismo, la individualidad era, en sí misma, un fenómeno social. En esta dirección, el tópico de la “subjetividad social” (Levine, 1995:264/265) fue objeto de una nueva elaboración sociológica. Desde un plano teórico, Cooley explicaba en su obra *Human Nature and the Social Order que* “un individuo separado es una abstracción desconocida para la experiencia, y lo mismo es la sociedad contemplada como algo separado de los individuos. (...). En otras palabras, la “sociedad” y los “individuos” no denotan dos fenómenos separados, sino que son simplemente los aspectos colectivo y distributivo de una misma cosa (1924 [1906]:37)”. Por su parte, Thomas enfatizó la dependencia recíproca entre la organización social y la organización individual de la vida. Así, en la discusión sobre las estrategias de re-organización que caracterizaban a los grupos de inmigrantes polacos en las ciudades estadounidenses (como, por ejemplo, las asociaciones de ayuda mutua) señalaba que esas asociaciones sólo serían capaces de restaurar el sentido de la responsabilidad social perdido y de prevenir eficazmente la desviación si se constituían conforme a las nuevas orientaciones de valor propias de las sociedades modernas: el carácter voluntario y reflexivo de las iniciativas, la eficiencia del individuo, el pluralismo.

En la introducción de este capítulo indicábamos que Cooley, Park y Thomas realizaron tres aportes significativos para la formación de una tradición de pensamiento liberal y democrática sobre la comunidad: la demostración sociológica de la existencia de comunidades en la sociedad, la problematización de la interacción entre dichas comunidades desde el modelo (democrático) del “control social” y la reflexión sobre el rol que la sociología debía desempeñar en la construcción de la “Gran Comunidad”. Este apartado estuvo dedicado a analizar la primera de esas contribuciones. El propósito del apartado siguiente consiste en mostrar

cómo los autores de esta primera generación de la Escuela de Chicago movilizaron una de las categorías centrales del pragmatismo —esto es, la noción de “comunicación”— para objetivar la interacción entre los grupos heterogéneos que constituían la sociedad americana y en qué sentido la (macro) teoría del control social funcionó como el modelo adecuado para pensar en la integración democrática de esos grupos en el todo que constituía la sociedad.

IV. De la “comunicación” entre los grupos a la “Gran Comunidad”: la teoría del control social

Una de las apuestas teórico-políticas de la Escuela de Chicago estuvo dada por la firme determinación de proporcionar una respuesta al problema del orden social que estuviera distanciada tanto de las teorías que apelaban a la coordinación espontánea de las acciones individuales por medio del mercado, como de aquellas que se asentaban sobre la amenaza del ejercicio de la coerción. A comienzos del siglo XX, estaba claro que la fórmula que se eligiese para articular un “nosotros” debía contar tanto con el dato y el valor del individualismo, como con la realidad —estimada de manera menos homogénea— de la pluralidad cultural.

En un escenario atravesado por varios procesos de desorganización social, fue la teoría del control social la que vino a proveer una respuesta satisfactoria al interrogante planteado por Park en la *Introduction to the Science of Sociology*: “¿Cómo es que una mera colección de individuos consigue actuar de manera asociativa y consistente?” (1921:27). Dicha teoría formalizó los esfuerzos por elaborar adecuadamente el pasaje desde una teoría de la interacción —con su énfasis sobre los contactos cara a cara— a un enfoque macro social, capaz de dar cuenta de las relaciones entre los grupos. En este sentido, el control social objetivaba un “esquema de influencias” (Janowitz, 1995), basado en la existencia de relaciones interactivas y recíprocas (es decir, bi-direccionales), entre los grupos sociales.

Estableciendo un diálogo con el programa político y teórico del pragmatismo, es posible afirmar que, para asumir el desafío de explicar las relaciones entre los grupos (entre las “communities” de la fórmula de

Dewey “*a Community of communities*”) se hacía necesario un cambio en la escala del análisis: dejar de concentrar la atención sólo sobre el pequeño grupo, y comenzar a imaginar el tránsito desde la “Gran Sociedad” a la “Gran Comunidad”. En este punto, las reflexiones filosóficas y sociológicas partían de escalas de análisis divergentes, y se complementaban.

Para la Escuela de Chicago, uno de los problemas consistía en cómo hacer para pasar del nivel micro de los pequeños grupos al nivel macro del orden social. Mientras las preguntas de los sociólogos se desgajaban de las observaciones relativas a diversas comunidades urbanas, a la inversa, las preocupaciones de Dewey partían del modelo de la “Gran Comunidad” y desembocaban en un problema muy familiar para la sociología: la cuestión de las pequeñas comunidades. Dewey (1954:213) era enfático en este punto: la democracia debía comenzar siempre en el hogar, y ese hogar, en los Estados Unidos, no era otro que el de la “amable comunidad”.

Una y otra mirada convergieron alrededor de la opinión de que las comunidades constituían una pieza clave para la integración y la regulación social en el contexto de la Gran Sociedad, pero entre ellas existían diferencias. Los autores de la Escuela de Chicago a los que nos referimos aquí (sobre todo Thomas y Park), oscilaron entre la caracterización de los procesos de desorganización y reorganización realmente existentes, y la movilización del vocabulario sociológico y de los diagnósticos teórico-empíricos que elaboraron en el marco de un programa político democrático.

En cambio, todas las preguntas que *The Public and its problems* deja abiertas respecto de las pequeñas comunidades (¿es posible que las comunidades locales sean estables sin ser estáticas, pueden transformarse de manera progresiva, adaptándose a las nuevas condiciones de vida sin ser, con ello, meramente cambiantes?) se derivaban de una exhortación normativa. Esto es así porque, para Dewey, la existencia misma de la Gran Comunidad dependía de la vitalidad de las comunidades locales. Desde este punto de vista, la restauración de los vínculos cara-a-cara, del sentido de la vida propio de la comunidad local, constituía, básicamente, un programa político.

Aun reconociendo la relevancia de esa clase de grupos para la edificación de una sociedad democrática, una cuestión que también debía pensarse era la de la interacción entre los grupos. En la búsqueda de un modelo de interacción capaz de realizar los valores de la sociedad estadounidense sin desconocer la pluralidad cultural y, al mismo tiempo, de una estrategia de revitalización de la vida comunitaria misma, tanto los sociólogos de Chicago como Dewey descartaron un conjunto de posibilidades, tanto por razones normativas como empíricas.

Por una parte, no podía contarse con la imagen de una sociedad unificada, en la que los individuos se asemejaran en sus valoraciones, creencias e ideas²³. Tampoco era posible pensar que dichos valores, prácticas e ideas fuesen estáticas o se creyeran permanentes, porque, en las condiciones de la modernidad, las mismas estaban sometidas a permanente revisión. Asimismo, era preciso asumir, como un dato nuevo —que complicaba poderosamente el proyecto de la regulación a-través-de los grupos—, el problema de la incertidumbre, es decir, la cuestión del carácter siempre parcial e incompleto del conocimiento respecto de las consecuencias de las acciones.

Por otra parte, el compromiso de Dewey y de los sociólogos con el ideal de la democracia excluía la apelación generalizada a la coerción, y a las estrategias que, en el contexto de la reflexión sobre la “americanización” de los inmigrantes, llevaban el sello del “ordenar y prohibir” (Park y Miller, 1921): todo ese conjunto de propuestas que asumían que el problema de la desintegración podía resolverse a través de la figura de un Estado fuerte que, desempeñando un rol paternalista, determinara “desde arriba” los cursos de acción a seguir.

Así, en la exploración de mecanismos capaces de engendrar un orden consistente, los sociólogos advirtieron que para conseguir dicho objetivo, era necesario que los grupos funcionaran como usinas de producción de regulaciones que fuesen significativas para todos sus integrantes. Al igual

²³ De allí que, ponderando retrospectivamente sus implicancias normativas, Sumner (1996) remarque que el control social fue una estrategia de integración propia de una sociedad pluralista, que debió aceptar como difícil materia prima las divisiones multi-culturales, la pobreza y la polarización social.

que E. Durkheim, los sociólogos de la Escuela de Chicago enfatizaban, como ya señalamos, el rol de las normas en la construcción del orden social. La organización social dependía, para Cooley (1924) de la cristalización de varias formas de pensamiento y juicios morales. Thomas definía las instituciones sociales como sistemas de reglas y regulaciones interconectadas, y Park explicaba el orden social a partir de la inscripción de un “orden moral” sobre un orden ecológico generado por la competencia desregulada (Levine, 1995:266).

Pero no se trataba de poner en juego cualesquiera regulaciones, sino aquellas que se correspondiesen con las peculiares “definiciones de situación” que realizaban los grupos, es decir, con sus historias y memorias particulares; siempre y cuando, claro está, no fuesen incompatibles con las preferencias normativas de la sociedad americana. Para que el orden generado fuese democrático y, además, efectivo, las normas debían ser consensualmente producidas y aplicadas, debían tener significado para el individuo y ser elegidas por él mismo. En este sentido, el único mecanismo a través del cual se podía imaginar que las regulaciones expresasen las ideas, creencias, deseos e intereses de cada uno de los individuos que integraban los grupos, era el de la participación.

En este punto, se advierte cómo la preocupación sociológica por el orden social, la búsqueda de un modelo de interacción adecuado para pensar los vínculos entre los diversos “pequeños grupos”, se articula con la pregunta filosófica del pragmatismo por las condiciones en virtud de las cuales una asociación humana podía devenir una comunidad. Frente al problema de la emergencia de lo “común”, la respuesta vino dada, para el pragmatismo, por la idea de “comunicación”. Es preciso aclarar que, desde la perspectiva sociológica, la comunicación no agotaba todas las posibilidades de interacción, sino que constituía sólo una de sus formas (Park y Burgess, 1921:36)²⁴. Aún así, se reconocía como una dimensión insoslayable de la existencia de una sociedad. Este énfasis de la comunicación, como única forma de salir del sí-mismo y conformar un mundo

²⁴ Sobre la convivencia, en la obra de R. Park, de un orden moral y otro orden biótico o ecológico derivado de la competencia entre los individuos, véase en este mismo volumen el trabajo de Emiliano Torterola.

público, no estaba exento de cierta utopía de transparencia, de la “comunicación completa [donde] las distancias que separan a los individuos se desvanecen por entero” (Park, [1925a]:98).

Asumido el individualismo moral, el hecho de que los individuos pudieran expresar libremente sus ideas y preferencias y, —más aún— la consciencia de la participación, hacía a la eficacia del control social. Claro que, si bien la sociología podía detectar aquellos cursos de acción capaces de engendrar formas consistentes de auto-regulación, el orden social se presentaba como un resultado contingente. Mientras el antiguo orden era “absoluto y sagrado”, el nuevo orden, en cambio, sólo podía ser “pragmático y experimental” (Park, 1999 [1929]:116).

Hacia 1920, había dos grandes temas en torno a los cuales la cuestión de la conformación de una “Gran Comunidad” se planteaba sociológicamente. Uno de ellos era aquel de la integración de los diferentes colectivos de inmigrantes a la sociedad estadounidense, conocido, entonces, como el problema de la “americanización”. El otro tema relevante estaba dado por la cuestión de la formación de la opinión pública y del rol que la misma debía desempeñar en la generación del consenso necesario para el funcionamiento de la democracia.

El proyecto asimilacionista de los años veinte, en su compromiso con la identificación de las vías que podían conducir a ampliar la participación de los inmigrantes en la vida de la sociedad estadounidense, condujo a la sociología a reflexionar, más generalmente, sobre la situación en la que se encontraba la democracia en los Estados Unidos. Así, en un trabajo elaborado por Thomas²⁵ en el contexto de los “estudios sobre los métodos de americanización” emprendidos desde la fundación Carnegie²⁶, se advertía que, más allá de sus efectos desmoralizadores, la modernización había impactado severamente sobre la práctica y el imaginario político, vaciando las fuentes que alimentaban la participación cívica en la direc-

²⁵ Dicho trabajo apareció publicado en 1921 bajo la rúbrica de Park y Mills, pero, como se conoció en 1951, había sido elaborado por Thomas.

²⁶ Frente al fenómeno de la inmigración, y de las discusiones públicas, encuestas, etc., a que el mismo dio lugar, la Fundación Carnegie de Nueva York inició en 1918 un estudio sobre los métodos de americanización o fusión de los nativos y los nacidos en el extranjero (Park y Burgess, 1921:773).

ción de los asuntos locales. Habitados a actuar responsablemente sobre situaciones que cabían fácilmente en su horizonte cognitivo, el cambio en las condiciones de vida había conducido a los ciudadanos estadounidenses a una suerte de estado de desorientación política²⁷. La imposibilidad de calcular las consecuencias de sus decisiones y, en consecuencia, de actuar de manera inteligente y responsable, generaba, como resultado, individuos que se guiaban por impulsos erráticos y cuyas acciones estaban dirigidas por la sugestión y la propaganda. Thomas creía detectar en la sociedad de su tiempo un malestar social que interpretaba como el síntoma de un deseo frustrado por participar (Park y Miller, 1921: 262). Frente al diagnóstico de ese malestar, entendía que las soluciones encaminadas a aumentar la participación de los colectivos de inmigrantes en la sociedad estadounidense podían contribuir a resolver el déficit de republicanismo del que la misma adolecía e, indirectamente, limitar el peligroso avance de las corporaciones sobre la opinión pública.

El programa desde el que se pensaba la integración de los inmigrantes involucraba un profundo respeto al pluralismo. En este sentido, resulta importante destacar que una de las contribuciones más significativas de estos autores para la construcción de una tradición liberal y democrática de pensamiento acerca de la comunidad, estuvo dada por el hecho de que la participación —a diferencia de su recreación en el contexto de diversas estrategias neoliberales de gobierno²⁸— se pensaba en términos colectivos y no individuales. Para que la comunidad fuese genuinamente

²⁷ Un razonamiento semejante aparece en *The Public and its Problems*. Uno de los factores que, desde la perspectiva de Dewey (1954:131) había conducido al eclipse del público, era —tal como en la caracterización del ocaso de la democracia propuesta por Thomas— de carácter epistemológico: el problema radicaba en que las personas sufrían las consecuencias indirectas de múltiples decisiones pero no podían conocerlas ni distinguir sus orígenes; de no mediar organización alguna, el público continuaría manteniendo un carácter amorfo e inarticulado.

²⁸ Nos referimos al *revival* de la comunidad al interior de regímenes de gobierno “liberales avanzados” (Rose y Miller, 1992; Rose, 1999) o “neoliberales” (O’Malley, 2006), que se experimentaron desde la década del ’80 del siglo XX tanto en el contexto anglosajón, como en la Europa continental y en América Latina y que ya desde los primeros años del siglo XXI asumirían rumbos divergentes en cada uno de esos ámbitos regionales.

“participativa”, la responsabilidad individual por la definición de las metas sociales y los medios requeridos para alcanzarlas, debía estar mediada por una (alguna) identidad colectiva; se tratase de una nación, una etnia, o una sub-cultura.

Este entendimiento colectivo de la participación permite comprender la importancia que asumían las organizaciones de inmigrantes frente al problema de la americanización. Para los sociólogos, las sociedades de connacionales y aquellas de socorros mutuos, efectuaban un aporte imprescindible para la conformación de la “Gran Comunidad”, en la medida en que constituían focos para el cultivo de un “espíritu público” y de una “solidaridad inteligente” (Thomas y Znaniecki, 2006:349).

En la elaboración de ese “nosotros”, otro de los aspectos que atraía la atención de filósofos y sociólogos era el problema de la formación de la opinión pública. En esta dirección, una de las principales contribuciones fue producida por R. Park en su tesis doctoral, “La masa y el público” (1904). Allí sostuvo que la generación del consenso necesario para la emergencia de un orden democrático era una variable dependiente de la existencia de una auténtica opinión pública. La reflexión de Park es muy similar a la de Dewey, resaltándose el rol de la deliberación racional, de la inteligencia colectiva y de la crítica. Pero, en mayor medida que Dewey, Park estaba interesado en la realidad empírica de los procesos de formación de la opinión pública, y en la dinámica de discusión que esos procesos involucraban, que ni siempre desembocaban en resultados consensuales (Joas, 1993:34), ni tampoco estaban orientados por la crítica. En esta dirección, reconocía y lamentaba el influjo de los eslóganes y, en fin, de los impulsos colectivos —encarnados bajo la forma de partidos o personalidades— que convertían a la opinión en un mero juicio derivado de la percepción irreflexiva.

Fue a partir de la reflexión acerca del impacto de esta clase de investigaciones, que la sociología de Chicago efectuó el tercero de sus aportes a la tradición liberal y democrática de pensamiento acerca de la comunidad. Asumiendo como propio el programa de la integración democrática de los diversos grupos a la sociedad americana, se atribuyó a sí misma la tarea de nutrir las deliberaciones, de alimentar la “inteligencia social”,

mediante el esclarecimiento y la distinción de las divergentes alternativas en curso, así como de identificar de las soluciones más racionales para los problemas sociales. A esta (última) contribución nos referimos en el apartado siguiente.

V. La contribución de la sociología en la edificación de la Gran Comunidad

Uno de los objetivos de los profesores e investigadores que, durante los primeros años del siglo XX, integraron el Departamento de Sociología de la Universidad de Chicago, estuvo dado por la intención de desmarcar la investigación sociológica de la mera “reforma social”. Las estrategias que se siguieron para institucionalizar la disciplina estuvieron atravesadas por la convicción de que el objetivo de la sociología no consistía en realizar acciones humanitarias o de reforma social, sino en entender el comportamiento humano (Cavan, 1983:409). Pero, más allá de los esfuerzos que se realizaron por definir los conceptos centrales de la sociología y explicitar sus métodos de investigación, el uso que Cooley, Park y Thomas efectuaron de la noción de comunidad nunca perdió de vista los objetivos de la reforma social.

En este sentido, tal como lo remarca Hunter (1980), la ciencia social era considerada una herramienta al servicio de la sociedad, pero su contribución estaba dada por la precisión y la objetividad del conocimiento generado. Esta “utilidad” de la investigación social tenía mucho que ver con la idea, proveniente del pragmatismo, de que una sociedad democrática era aquella abocada a la resolución colectiva, creativa e inteligente de problemas. Los sociólogos de Chicago confiaban poderosamente en la capacidad de la sociología para identificar, en los cursos de acción que se desplegaban espontáneamente, las soluciones “más inteligentes” a los problemas sociales.

En el desarrollo de estas estrategias que aproximaban el conocimiento social a la acción reflexiva colectiva, la noción misma de comunidad fue “politizada” en direcciones muy diferentes a aquellas que se verificaban en Europa. En este caso, el concepto no se “inflamó” por su funcionamiento en el marco de discursos reaccionarios (sea por derecha o por

izquierda), ni por su utilización en el curso de estrategias pedagógicas destinadas a formar una clase obrera revolucionaria. Por el contrario, en el contexto del programa del control social, la comunidad se politizó en el sentido tecnocrático (y no polémico) de una tecnología de gobierno. Funcionó, así, como un elemento clave de un dispositivo —conformado por instituciones, agentes, formas de conocimiento y poblaciones heterogéneas— de *community building*, es decir, de estimulación y control de las comunidades locales.

En ese dispositivo, la generación de un conocimiento teórico-empírico específico acerca de las comunidades (de inmigrantes, *gangs*, etcétera) que poblaban el paisaje de la ciudad, desempeñó un rol central. Mediante la investigación focalizada sobre los grupos, la Escuela de Chicago había logrado circunscribir una agenda para la acción: en términos políticos y sociales, los problemas a atacar estaban dados por el aislamiento de los grupos de inmigrantes, la desviación social y la falta de participación de los vecindarios en los asuntos públicos. Frente a ese diagnóstico, las estrategias de *community building* apuntaban a la integración social y al cultivo de las virtudes y de las prácticas democráticas.

Así, por ejemplo, en *El campesino polaco en Europa y América*, la comunidad es articulada como una tecnología social en el marco de un programa de “americanización” (Thomas y Znaniecki, 2006:403) pacífica de los inmigrantes que buscaba convertirlos en ciudadanos estadounidenses, integrados, productivos e independientes. Para lograr estos propósitos los autores apostaban a la promoción de asociaciones cooperativas integradas por ciudadanos polacos y estadounidenses en un pie de igualdad, que restauraran el sentido de la responsabilidad social perdido con el debilitamiento de los grupos primarios. Y las intervenciones desarrolladas desde instituciones como la “Chicago Urban League” —que el propio Park integró (Martínez, 1999)— apuntaban a “elevar el tono moral de la población segregada” (Park, 1999 [1915]:55) y “animar un nuevo espíritu parroquiano” (Park, 1999 [1925]:108).

Esa “animación de la sociabilidad” constituía la expresión colectiva del viejo proyecto liberal del auto-gobierno de la sociedad civil, suponía la activación y el encauzamiento de las energías sociales para la acción

sobre los problemas públicos. En consonancia con ese objetivo, la comunidad se articuló como una tecnología de carácter procedimental, que aglutinaba y permitía ejercer el interés “local” y “micro” por lo público, que tanta importancia tenía para la conformación de una sociedad democrática. Como tal, designaba una forma específica de la relación social, un mecanismo de actuación: no determinaba *a priori* el contenido de las soluciones a los problemas que se planteaban, sino que aportaba una marca específica al “proceso”, a la modalidad misma de la actuación. Ciertamente, la estrategia de *community building* significaba, en sí misma, la activación de la participación, involucraba una preferencia por la acción, por la intervención. Pero, asimismo, connotaba una modalidad específica de la participación de los individuos (negros, mujeres, jóvenes, inmigrantes), la cual debía estar mediada por los grupos a los que los mismos pertenecían. En este sentido, la comunidad funcionó como una tecnología orientada tanto a promover la acción social, como a modelarla, haciendo de ella una actuación colectiva y democrática.

El aporte específico de la sociología en este programa era de carácter intelectual, ya que, como señala Janowitz (1995), el proyecto del control social apuntaba a incrementar la racionalidad en la toma de decisiones. Identificando las causas de desorganización social, la sociología podía transformarse en una parte del proceso más general de control social inteligente (Levine, 1995:267-8). Estos esfuerzos por producir investigaciones concretas que sirvieran de base a la política (y a la acción) social, no estaban despojados de cierta concepción ingenua respecto al vínculo entre las ideas y la praxis. Como señala Coleman (2001:773/774) “la teoría implícita en esos esfuerzos orientados al cambio dirigido era la del *exposé*: exponer una condición dañina pondría en marcha las fuerzas que la corrigieran”.

La confianza en la ciencia no se trasvasaba, sin embargo, de manera automática a la reforma y, menos aún, a la intervención del Estado. El modelo del control social se distanciaba, así, de aquel de una sociedad centralmente dirigida. Lejos de la utopía de la ingeniería social “total” y de la planificación omnicompreensiva, Cooley, Park y Thomas pensaban que la “mano del jardinero” debía ser sumamente respetuosa de los desarrollos

espontáneos de la sociedad. Si bien todas sus investigaciones estaban relacionadas con la política pública y la reforma, las propuestas emergentes de la Escuela de Chicago remarcaban y apelaban al rol desempeñado por las instituciones voluntarias no gubernamentales, filantrópicas, como los grupos comunitarios (Hunter, 1980). En esta dirección, la primacía que dicha tradición sociológica otorgaba a “lo primario” dio lugar a una rica caracterización de las “corrientes privadas” de la vida social (Lofland, 1983:493).

El énfasis en el respeto de los desarrollos espontáneos era muy marcado en Park, en razón de su inclinación por la ecología urbana. Desde el punto de vista del autor, la ciudad era, tanto un “artefacto” como “en cierto sentido y hasta cierto punto, un organismo” (1999 [1929]:120). Por ello, de lo que se trataba era de combinar estratégicamente aquellas fuerzas que se desarrollaban de manera relativamente natural con la intervención planificada, en la producción del orden social. Su planteo expresaba un cierto escepticismo respecto de la reforma y alertaba a las autoridades acerca de los límites de la planificación.

Thomas y Znaniecki también se manifestaban escépticos frente a dos clases de intervenciones. Por una parte, frente a aquellas –impulsadas por los propios líderes de los grupos campesinos o por las agencias estatales estadounidenses– que pretendían inducirlos a cooperar o regular sus relaciones con el mero recurso a la persuasión intelectual, sin apelar a las sugerencias emocionales. Y, de manera más intensa aún, privaban de toda eficacia a aquellas intervenciones dirigidas por las agencias sociales estadounidenses que en lugar de desarrollarse libremente por la iniciativa y cooperación de la gente, buscaban imponer una regulación “desde afuera” de la comunidad. La reorganización se derivaba tanto de las adaptaciones y cambios que cada grupo espontáneamente desarrollaba sobre sí mismo, como de un ejercicio de ingeniería social, que sólo podía ser eficaz si retomaba los trazos seguidos por la evolución espontánea. Las nuevas formas de organización, como por ejemplo las cooperativas y sociedades de socorros mutuos que establecían los inmigrantes polacos en los Estados Unidos, retomaban y recreaban algunos de los componentes de las viejas formas de asociación, adaptándolos a las particularidades de la sociedad moderna.

VI. Conclusiones

Recuperando las principales líneas argumentales desarrolladas en este capítulo, es posible concluir que, durante las primeras décadas del siglo XX, asistimos a la configuración, en el seno de la sociedad estadounidense, de una tradición liberal y democrática de pensamiento acerca de la comunidad, distinguible de la tradición esencialista, anti-liberal y contraria al Estado de derecho, que se desarrolló en esos mismos años en Europa. La matriz intelectual a la que nos referimos se forjó a partir de la confluencia y el diálogo entre dos líneas divergentes de reflexión: el pragmatismo filosófico de John Dewey y la sociología de la Escuela de Chicago.

Para calibrar adecuadamente los alcances de dicha matriz, es preciso destacar que la misma involucró, por una parte, la formulación de un pensamiento sociológico acerca de comunidad que enriqueció el repertorio conceptual y los modelos de explicación del cambio social hasta entonces disponibles en la teoría sociológica. Esa renovación dependió, como señalamos, del reemplazo del esquema bifásico que oponía la comunidad a la sociedad, al tiempo que presentaba un modelo “eslabonado” de cambio social, que acentuaba la discontinuidad, por un esquema trifásico, atento a la persistencia y recreación de las relaciones comunitarias al interior de la sociedad.

Por otra parte, desde un punto de vista filosófico, dicha matriz significó una forma novedosa de elaborar la idea del “vivir-con”, que la vaciaba de la carga ontológica propia de la concepción orgánica de comunidad que habita (ciertamente, junto a otros usos menos ideologizados) la obra de Tönnies, y resuena en ciertos tramos de la reflexión durkheimiana y weberiana acerca de la comunidad, por señalar tan sólo dos de las obras que, en Europa, hicieron de esa idea un concepto polémico.

A diferencia de lo que sucedió en Francia y en Alemania, en los Estados Unidos, la reflexión acerca de la comunidad no se sobreimpresionó a ningún ejercicio de teorización pretendidamente formal sino que, desde su emergencia, este pensamiento fue “político”. Si algo caracteriza a esta tradición intelectual, en la que convergen las ideas del pragmatismo filosófico y sociológico, es el encastre de ideas y motivos propios de una

teoría social y una teoría política. Esto es así porque, como vimos, tanto para Dewey como para los sociólogos de la Escuela de Chicago, la comunidad sólo puede designar una forma de cooperación democrática, en la que lo “común” (unas memorias, valores, metas y procedimientos) se considera un emergente (y, a la vez, una condición) de la “participación” —libre, espontánea, responsable— de los individuos y de los grupos en el proceso —experimental, abierto, contingente— de resolución colectiva de problemas. Así, en esta reflexión, la democracia, el reconocimiento y la potenciación de la autonomía individual, no son rasgos disponibles, sino dimensiones insoslayables del vivir-con.

Si tomamos como símbolo de esta tradición de pensamiento el modelo filosófico de la “Community of communities” (que encuentra su correlato sociológico en la teoría del control social) podemos percibir que dicho modelo organiza un circuito, unas conexiones o flujos ininterrumpidos entre dos niveles o escalas: el de “Gran Comunidad” (o, en otros términos el registro del “público”, la “opinión pública” y el “control social”) y el de la “pequeñas comunidades” o los “pequeños grupos”. En el contexto de la sociedad moderna, la actuación cooperativa no puede estar circunscripta a los contactos cara-a-cara, locales pero, asimismo, tampoco puede prescindir totalmente de ellos. Sin la “Gran Comunidad”, el esquema de una pluralidad de *communities* espontáneamente formadas e inclinadas, cada una, a la consideración de sus propios asuntos “comunes”, puede ser liberal pero no es, necesariamente, democrático. A la inversa, sin las pequeñas comunidades, la Gran Comunidad perdería las fuentes que alimentan el deseo y el interés por participar, quedando expuesta al riesgo del control tecnocrático y a la manipulación por parte de las corporaciones y de las autoridades políticas.

Como puede advertirse, aquello que convierte a esta semántica en democrática “y” liberal, es, en gran medida, el hecho de que en sus dos escalas se produce una articulación entre componentes racionales y otros irracionales, entre aquello que es de orden estrictamente intelectual y todo lo que se desprende del flujo vital de la sociabilidad en sí misma, en términos habermasianos, del mundo de la vida. El término comunidad es utilizado, así, para connotar un proyecto cooperativo basado en la de-

liberación y el juicio, una forma de auto-gobierno, orientada (planificada, organizada) por la inteligencia social, pero también designa, como vimos, una forma de experiencia.

La figura de la comunidad se delinea, entonces, a partir de una economía que combina conocimiento y experiencia, de un ajuste contingente entre organización y espontaneidad, proximidad y distancia, deliberación racional y hábitos, discursos científicos y conversación, continuidad e innovación, modos de actuación conscientes y otros subconscientes, etcétera. Aun poblado de matices, en este modelo liberal y democrático del vivir-con, lo racional y aquello que no lo es, no desempeñan un papel unívoco en la escala “macro” y “micro”. Por el contrario, la eficacia de la modalidad de la cooperación imaginada involucra una distribución asimétrica del énfasis sobre la “vida” y el “lenguaje”: mientras en el ámbito de la comunidad extensa (la Gran Comunidad) el acento se deposita sobre los componentes intelectuales (la comunicación a través de discursos, de la acción racional), en el ámbito micro de las pequeñas comunidades, se proporciona importancia a aquellos componentes de orden afectivo, tradicional e incluso estético; en la comunicación a través de la conversación informal, la reproducción subconsciente de maneras de hacer y las experiencias emotivas y estéticas.

Asimismo, en la tradición de pensamiento de la que nos ocupamos a lo largo del capítulo, la comunidad aparece politizada en dos direcciones, que si bien se retroalimentan pueden distinguirse: por una parte designa un programa –no totalmente despojado de ribetes utópicos– de cooperación entre los individuos y grupos, fundado sobre la comunicación y el diálogo en un contexto pluralista y democrático. Y, asimismo, designa a una tecnología política, a una estrategia específica (el “*community building*”) de integración de los individuos y grupos en ese proyecto cooperativo. La comunidad, en este segundo sentido, es una modalidad de actuación colectiva, caracterizada por la participación de los individuos en sus respectivos grupos de pertenencia y de éstos, a su vez, en la sociedad en su conjunto.

En virtud de su conexión con un proyecto democrático y su funcionamiento como estrategia para el auto-gobierno de los grupos, esta noción

de comunidad se distingue de otros usos –igualmente “tecnológicos” y “liberales”– del concepto: por un lado, de su movilización en el marco de los “*community studies*” de la década de 1960, donde la comunidad habría funcionado –de acuerdo al ejercicio genealógico propuesto desde el enfoque de los *governmentality studies* (Rose y Miller, 1992; Rose, 1999)– primero, como un lenguaje de crítica y resistencia vehiculizado por las sociologías etnográficas contra el aislamiento del individuo, la masificación y la burocracia, e inmediatamente después como un discurso experto instrumentalizado por las autoridades políticas para comprender e intervenir sobre los problemas de áreas urbanas conflictivas. También se distingue de su *revival* (de Marinis, 2005) en el contexto de las estrategias neoliberales de gobierno, donde la efervescencia comunitaria se expresaría en varias direcciones: la apelación a gobernar una serie de problemas (las adicciones, la seguridad urbana, la salud, etcétera), otrora encauzados en los mecanismos de “lo social” (Donzelot, 2007) a través de formas de cooperación “cultivadas” desde arriba, la promoción de estrategias que buscan “empoderar” a las poblaciones cuyas capacidades de actuación se juzgan deprimidas y la exaltación de las virtudes cívicas.

En su sentido “tecnológico”, esta comunidad liberal y democrática se diferenciaba en el mismo contexto de su surgimiento, de otras posibilidades, igualmente instrumentales, pero de sesgo anti-liberal. Ciertamente, el programa (democrático) del control social, que se desarrolló en los Estados Unidos, apelaba al igual que el programa (autoritario y corporativo) que se desplegaba en las décadas del ’20 y del ’30 en Europa, a la comunidad como una “tecnología política de los individuos” (Foucault, 2001), es decir, como un mecanismo para la integración de los individuos a un todo (la sociedad, la nación).

Sin embargo, las soluciones fascistas europeas disolvían la idea de la individualidad en aquella de la “colaboración”, considerando a los individuos como meros engranajes de unos colectivos funcionales (las corporaciones) organizados “desde arriba” por un Estado autoritario, en virtud de un criterio productivista, y vinculados jerárquicamente. En cambio, como vimos, el programa del control social reconocía la individualidad, apelaba a la construcción y/o activación “desde abajo” de

una multiplicidad de comunidades, que se conformaban según criterios divergentes, se vinculaban democráticamente y en las que la participación de los individuos, lejos de reducir la posibilidad de realización de la personalidad, a amplificaba.

Asimismo, a diferencia del fascismo, la concepción del orden social en términos de auto-regulación que subyace a la teoría del control social, no presupone ninguna entidad mistificada, como la “nación” o la “patria”. Por el contrario la “Gran Comunidad”, era, tanto para el pragmatismo filosófico como sociológico, un proyecto abierto y contingente, que se configuraba, en todos los casos, sólo mediante la experimentación y la transmisión libre y democrática de las experiencias de diversos colectivos y grupos. Y, finalmente, pero no por ello menos importante, dicho proyecto partía del reconocimiento de la autonomía y procuraba traducirla políticamente en toda una serie de prácticas de participación.

Así, como programa político y como *ethos*, la comunidad excluía la posibilidad misma del autoritarismo, la sujeción y la manipulación. Ello era así en razón del énfasis que tanto Dewey como los autores de la Escuela de Chicago depositaban sobre la idea de la participación, que entendían como una condición misma de toda forma consistente de asociación humana. Como señalamos a lo largo del capítulo, el aporte individual y colectivo en la formulación de metas y normas que fueran significativas para todos, dio lugar a una extensa reflexión acerca de la comunicación.

La insistencia en torno a la comunicación, el diálogo, la disposición de un universo de discurso mínimamente común (construido sobre la plataforma axiológica, si bien histórica, de la sociedad estadounidense) y, más aun, la pretensión de que esas estrategias comunicativas fueran “guiadas”, “esclarecidas”, “informadas” y “enriquecidas” mediante la puesta a disposición pública del conocimiento social, deja traslucir (a pesar de los múltiples matices que, como antes señalamos, atraviesan esta idea liberal y democrática de comunidad) una inclinación —no exenta de resonancias idealistas— por la función de las dimensiones “racionales” de la acción social, por los componentes “intelectuales” de la comunidad, en desmedro de aquellos de carácter irracional. Desde esta perspectiva, la “comunitarización” (y, con ello, la “democratización”) es una variable

dependiente de la racionalización, del mejoramiento constante en los métodos de comunicación de las experiencias, de la permanente innovación y progreso en los mecanismos de la inteligencia colectiva.

Sin embargo, este énfasis sobre los componentes racionales no debe ser exagerado. Como vimos, para Dewey, los vínculos vitales, fijos y profundos que se desarrollaban espontánea e inconscientemente, así como las “conversaciones” que tenían lugar en el seno de las pequeñas comunidades, constituían una condición para la existencia misma de la Gran Comunidad, que siempre aparecía “pobre”, deficitaria, frente a la riqueza que, en términos de experiencia, significaban los contactos cara-a-cara. Esta manera de razonar, que en la obra de Dewey tomaba la forma de una estrategia de complementación entre la “Gran Comunidad” y las “comunidades locales”, no dejaba de encontrar expresión en el pensamiento de los autores de la Escuela de Chicago.

Si bien el proyecto del control social se basaba en la racionalización de la toma de decisiones, los sociólogos también se ocuparon de denunciar los límites empíricos de los procesos comunicativos (la existencia de universos discursivos diferentes, la manipulación ejercida por los medios de comunicación, etc.) así como de destacar la importancia que toda una serie de dimensiones “irracionales” (como la tradición y el afecto y, en no menor medida la acción de personalidades “extraordinarias”) tenían en el marco de los procesos de reorganización social. Y mientras Dewey parecía restringir el uso del término “consenso” a las decisiones grupales en las que todos los miembros participaban consciente y racionalmente, para la sociología la tradición y el sentimiento valían como formas de consenso tanto como las constituciones, las reglas y las elecciones” (Park y Burgess, 1921:164).

Ciertamente, la sociología reconocía que la “Gran Comunidad” era más racional, estaba más intelectualizada que las comunidades tradicionales características de los grupos primarios. Pero, al igual que Dewey, para los sociólogos era inconcebible toda forma de asociación que no conservara la “vitalidad” de los lazos “cálidos” engendrados en el seno de la familia, la aldea, la parroquia. No está demás reponer, para ilustrar esta idea y a modo de cierre del capítulo, el siguiente comentario de Thomas y Znaniecki (2006: 341):

La comunidad extensa, como se deduce de nuestros documentos, se basa esencialmente en las mismas actitudes sociales que la comunidad primaria, el deseo de reconocimiento y el deseo de respuesta. La diferencia principal reside en el mayor grado de intelectualización que estas actitudes deben adquirir en la comunidad extensa. Mientras en el grupo primario el individuo obtiene satisfacción de su instinto social mediante una reacción directa de personalidades concretas, en el grupo secundario debe estar satisfecho con una reacción indirecta de un público impersonal... por otro lado, en la vida del grupo secundario, por muy grande que sea la prevalencia de las relaciones abstractas e indirectas sobre las relaciones directas y concretas, éstas nunca desaparecen totalmente y prestan a todas las actividades sociales parte de la vitalidad y el interés humano que poseen en las comunidades primarias.

Bibliografía

- ALVARO, Daniel (2011), *El problema de la comunidad en la teoría sociológica clásica*, tesis doctoral en cotutela entre la Universidad de Buenos Aires y la Université Paris 8, Buenos Aires.
- ARON, Raymond (1965 [1935]), *La sociología alemana contemporánea*, Buenos Aires, Paidós.
- BENDER, Thomas (1991 [1978]), *Community and social change in America*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press.
- CAMBIASSO, Norberto y Alfredo GRIEGO Y BAVIO, Alfredo (2000), *Días felices. Los usos del orden: de la Escuela de Chicago al Funcionalismo*, Buenos Aires, Eudeba.
- CAVAN, Ruth Shonle (1983), "The Chicago School of Sociology, 1918-1930", en *Journal of Contemporary Ethnography*, 11 (4), (pp. 407-420).
- COLEMAN, John (2001), "Análisis sociológico y política social", en Tom Bottomore y Robert Nisbet, *Historia del Análisis Sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu (pp. 768-797).
- COOLEY, Charles Horton (1924 [1909]), *Social Organization*, Nueva York, Charles Scribner's Son.
- DEEGAN, Mary (2010), "Jane Addams on citizenship in a democracy", en *Journal of Classical Sociology*, N° 10 (3), (pp. 217-238).
- DE MARINIS, Pablo (2005), "16 comentarios sobre la(s) sociología(s) y la(s) comunidad(es)", en *Papeles del CEIC*, 15. Disponible en: <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/15.pdf>
- (2010), "Sociología clásica y comunidad: entre la nostalgia y la utopía (un recorrido por algunos textos de Ferdinand Tönnies)", en Pablo de MARINIS,

- Gabriel GATTI e Ignacio IRAZUZA, Ignacio (eds.), *La comunidad como pretexto: en torno al (re)surgimiento de las solidaridades comunitarias*, Barcelona y México DF, Anthropos y UAM-Iztapalapa (pp. 347-382).
- DEWEY, John (1916), *Democracy and education*, Norwood (Carolina del Norte), Macmillan Company.
- (1954 [1927]), *The Public and its problems*, Denver, Alan Swallow.
- (1998a [1925]), "The development of american pragmatism", en Larry A. HICKMAN y Thomas M. ALEXANDER, *The essential Dewey*. Vol. I, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press.
- (1998b [1925]), "Renascent Liberalism", en Larry A. HICKMAN y Thomas M. ALEXANDER, *The essential Dewey*. Vol. I, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press.
- (1998c [1937]), "Democracy is radical", en Larry A. HICKMAN y Thomas M. ALEXANDER, *The essential Dewey*. Vol. I, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press.
- (1998d [1939]), "Creative democracy. The task before us", en Larry A. HICKMAN y Thomas M. ALEXANDER, *The essential Dewey*. Vol. I, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press.
- DONZELOT, Jacques (2007), *La invención de lo social*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- DURKHEIM, Emile, (1994 [1893]), *La división del trabajo social*, Buenos Aires, Planeta.
- FOUCAULT, Michel (2001), "La technologie politique des individus", en *Dits et Écrits II*, París, Gallimard (pp. 1632-1647).
- HOLMWOOD, John (2011), "Pragmatism and the prospects of sociological theory", en *Journal of Classical Sociology*, 11 (1), (pp. 15-30).
- HONNETH, Axel (1999), "Comunidad. Esbozo de una historia conceptual", en *Isegoría*, N° 20 (pp. 5-15).
- HUNTER, Albert (1974), *Symbolic communities. The persistente and change of Chicago's local communities*, Chicago, The University of Chicago Press.
- (1980), "Why Chicago: The rise of the Chicago School of Urban Social Science", en *American Behavioral Scientist*, 24 (2), (pp. 215-227).
- INGLIS, D. (2009), "Cosmopolitan sociology and the classical canon: Ferdinand Tönnies and the emergence of global Gesellschaft", en *The British Journal of Sociology*, 60 (4), (pp. 813-832).
- JANOWITZ, Morris (1974), "Preface" en Albert HUNTER, *Symbolic communities. The persistense and change of Chicago's local communities*, Chicago, The University of Chicago Press.
- (1995 [1975]), "Teoría social y control social", en *Delito y Sociedad*, N° 6/7.

- JOAS, Hans (1993), *Pragmatism and Social Theory*, Chicago, The University of Chicago Press.
- KLOPPENBERG, James (1996), "Pragmatism: And Old Name for Some New Ways of Thinking?", en *Journal of American History*, 83 (1), (pp. 100-138).
- LATOURE, Bruno y Tomás SÁNCHEZ CRIADO, (2007), "Making the 'Res Publica'", en *Ephemera*, 7 (2), (pp. 364-371).
- LEVINE, Donald (1995), *Visions of sociological tradition*, Chicago, The University of Chicago Press.
- LOFLAND, Lyn H. (1983), "Understanding Urban Life: The Chicago Legacy", en *Journal of Contemporary Ethnography*, 11 (4), (pp. 491-511).
- LUTTERS, Wayne G. y Mark S. ACKERMAAN, Mark S. (1996) *An introduction to the Chicago School of Sociology*, en Interval Research Proprietary.
- MARTÍNEZ, Emilio (1999), "Introducción", en Robert E. PARK, *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- O'MALLEY, Pat (2006), *Riesgo, neoliberalismo y justicia penal*, Buenos Aires, Ad-hoc.
- PARK, Robert Ezra (1996 [1904]), "La masa y el público", en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, N° 74 (pp. 361-423).
- (1999 [1915]), "La ciudad. Sugerencias para la investigación del comportamiento humano en el medio urbano", en Robert E. PARK, *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- (1999 [1925a]), "La comunidad urbana como modelo espacial y orden social" en Robert E. PARK, *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- (1999 [1925b]), "La organización de la comunidad y el temperamento romántico", en Robert E. PARK, *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- (1999 [1929]), "La ciudad como laboratorio social", en Robert E. PARK, *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- (1999 [1936]), "Ecología humana", en Robert E. PARK, *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- PARK, Robert E. y Ernest W. BURGESS (1921), *Introduction to the science of sociology*, Chicago, University of Chicago Press.
- PARK, Robert E. y Herbert MILLER (1921), *Old World Traits transplanted*, Nueva York, Harper & Brothers Publishers.
- PARSONS, Talcott (1988 [1951]), *El sistema social*, Madrid, Alianza.
- PUTNAM, Hilary (1992), *Renewing Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press.

- RICOEUR, Paul (2008), *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo Veintiuno.
- ROSE, Nikolas (1999), *Powers of freedom. Reframing political thought*, Cambridge, Cambridge University
- ROSE, Nikolas y Peter MILLER (1992), "Political power beyond the State: problematics of government", en *British Journal of Sociology*, (43), 2 (pp. 173-205).
- REDFIELD, Robert (1947), "The Folk Society", *American Journal of Sociology*, 52 (4) (pp. 293-308).
- SOMERS, Margaret (1995), "Narrating and Naturalizing Civil Society and citizenship theory: The place of political culture", en *Sociological Theory*, 13 (3) (pp. 229-274).
- SUMNER, Colin (1996), "La decadencia del control social", en *Delito y Sociedad*, N° 8 (pp. 9-23).
- THOMAS, William I. (1909), *Source book for social origins*, Chicago, The University of Chicago Press.
- THOMAS, William y Florian ZNANIECKI, (2006 [1918]), *El campesino polaco en Europa y en América*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- TÖNNIES, Ferdinand (1947 [1887]), *Comunidad y Sociedad*, Buenos Aires, Losada.
- WALLAS, Graham (1914), *The Great Society*, Londres, MacMillan and Co.
- WHIPPLE, Mark (2005), "The Dewey-Lippmann Debate Today: Communication Distortions, Reflective Agency, and Participatory Democracy", en *Sociological Theory*, 23 (2) (pp. 156-178).
- WIRTH, Louis (1926), "The Sociology of Ferdinand Tönnies", en *American Journal of Sociology*, 32 (3) (pp. 412-422).
- (2005 [1939]), "El urbanismo como modo de vida", en *Bifurcaciones* N° 2. Disponible en <http://www.bifurcaciones.cl>

La “comunidad” de Chicago. Cuestión social, cuestión urbana y cambio social: una sociología de *lo comunitario*

Ana Lucía Grondona

El 4 de mayo de 1886 en la plaza Haymarket de Chicago un grupo de obreros se manifestaba a favor de la jornada laboral de ocho horas, cuando la explosión de una bomba hirió a buena parte de los trabajadores y produjo la muerte de varios policías. Los acusados fueron ocho militantes anarquistas, cinco de ellos posteriormente ejecutados; otro se suicidaría en prisión. Alrededor de este hecho, nació el 1° de Mayo como el día internacional de los trabajadores. Algunos años más tarde, a unas pocas manzanas de allí, se producían dos acontecimientos centrales para lo que aquí queremos analizar: en 1889 Jane Addams y Ellen Starr comenzaban su trabajo en *Hull House*, como parte del movimiento de las *settlement houses* importado de Inglaterra¹. Por su

¹ Este movimiento se inició alrededor de 1880 y tenía por objetivo establecer “centros comunitarios” en áreas urbanas pobres, en las que los vecinos de sectores populares podrían encontrarse con las residentes y voluntarias de clase media, propiciando una articulación de fuerte tono moralizante. Como indicaremos más adelante, Jane Addams llevó esta propuesta a Chicago en 1889. A partir de ello, cada semana centenares de personas acudían a la *Hull House* para hacer uso de sus instalaciones: una escuela para adultos, guardería, actividades para los niños, galería de arte, cocina pública, gimnasio, piscina, taller de encuadernación, escuela de música, compañía de teatro, biblioteca, talleres y un servicio de búsqueda de empleo.

parte, en 1892 se creaba el Departamento de Sociología de la Universidad de Chicago a cargo de Albion Small.

En primer lugar, en este trabajo nos interesará analizar el papel que cumplió la teorización alrededor del par “comunidad-sociedad” en ambos espacios institucionales (*Hull House* y el Departamento de Sociología), atendiendo en particular al modo en que ésta se inscribió en su eferescente contexto. Así, intentaremos mostrar que la “comunidad” fue una herramienta para reflexionar sobre la cuestión social según ésta se desplegaba en Chicago, estrechamente vinculada a los flujos migratorios que llegaban a ella, tanto a través de los barcos que venían de Europa, como desde los trenes y caminos que traían a los campesinos negros del sur. La fractura de la “homogeneidad racial” en la que se había fundado la utopía jeffersoniana de “democracia natural” reclamaba nuevos modos de comprender (y fundar) el orden colectivo (Melossi, 1992: 144-145)².

Ahora bien, junto con el objetivo de analizar el papel que cumple la “comunidad” tanto teórica como normativamente en este marco, en un sentido más general, nos interesará indagar en la relación que se establece entre “lo comunitario” y la explicación del “cambio social”. Entendemos que ésta se presenta de un modo diverso al de la sociología clásica, que hacía de la comunidad un eco del pasado, una promesa del futuro o una sustancia inmutable de todo orden social e imposible de erradicar (Marinis de, 2010). En el caso de las reflexiones de Chicago, pareciera que “lo comunitario” cumple un rol activo en el proceso de transformación social y modernización, sin ser reducido al nivel de la utopía ni al de la añoranza.

En un primer apartado, trabajaremos sobre la perspectiva de Jane Addams, para luego avanzar, sucesivamente, sobre las de diversos referentes del Departamento de Sociología de Chicago: William I. Thomas, Robert Park, Louis Wirth y Frank Frazier. Ello supondrá no sólo abordar diversas conceptualizaciones, sino sobre todo, reflexiones que se inscribieron en diversos contextos de enunciación. Los años de Addams estuvieron

² Sobre el problema de la democracia en este período en EE.UU y su relación con “la comunidad”, ver el capítulo de Victoria Haidar en este mismo libro.

marcados por la *Progressive Era*³, un tiempo de intenso activismo político y reformismo social que tuvo entre sus centros la ciudad de Chicago. Por su parte, Thomas, aunque compartió buena parte del período, de su círculo social y de referencias intelectuales (v.gr. Herbert Mead) con Addams, trabajaría en un marco institucional distinto, signado por el mandato de fundar una disciplina científica que se distanciara de la “técnica social”. Otro tanto puede decirse de Park, cuyos principales trabajos se inscribirían entre la Primera Guerra Mundial y mediados de la década de 1920. Este contexto, a su vez, resultaría sin dudas distinto del de Frazier y de buena parte de los trabajos de Wirth, posterior al trauma que supuso el *crash* financiero de 1930 y a la emergencia del Gobierno Federal como actor clave de la economía y de la protección social. En las páginas que siguen intentaremos dar cuenta de estas complejidades y del modo en que ellas se entrelazan en las reflexiones de estos autores sobre el papel de “lo comunitario” en contextos de cambio social.

I. Jane Addams: comunidad y reforma social

Jane Addams es un personaje central del panteón de intelectuales estadounidenses. Abanderada de distintas luchas, quizás el mérito más reconocido fue su papel como pacifista en la Primera Guerra Mundial y su militancia a favor del sufragio femenino. Asimismo, algunos estudios recientes (Deegan, 1990; Ritzer, 2001) parecen empeñados en rescatarla como una de las primeras sociólogas de Chicago, en virtud de sus aportes conceptuales y de investigación.

El trabajo de campo de Addams estuvo asociado a su práctica como trabajadora social. Fue co-fundadora del *settlement movement* en EE.UU., un movimiento mayoritariamente conformado por mujeres de clases medias que optaban por residir en barrios populares, estimulando el mejoramiento (“*up-lift*”) de la comunidad mediante actividades educativas y culturales. Junto con estas tareas de intervención, y en vistas a

³ Con este nombre se identifica un complejo movimiento cultural y político de la sociedad estadounidense entre 1890 y 1920, en el que se debatió la democratización política y la modernización social. En este contexto tuvo gran relevancia el discurso de los reformadores sociales, de las ciencias médicas y de las nascentes ciencias sociales.

racionalizarlas, las residentes de la *Hull House* realizaron un estudio (inspirado en el de Charles Booth sobre los barrios obreros de Londres) que se publicaría con el nombre de “Hull House maps and papers”. Además de cartografiar las complejidades de la cuestión social en Chicago, esta publicación proponía una interpretación respecto de los nuevos males urbanos. En ella era central un problema que desvelaría también a los hombres de la sociología de Chicago: la desorganización social. Alrededor de este diagnóstico y de los remedios para darle respuesta iba a tejerse buena parte de la trama de “lo comunitario”, tanto en el caso de Addams como en el de los sociólogos de las décadas posteriores. En términos de la futura premio Nobel de la Paz⁴:

El organismo social se ha descompuesto a lo largo de numerosos distritos de nuestras grandes ciudades (...) [sus habitantes] viven al día, uno al lado del otro, muchos sin conocerse mutuamente, sin compañerismo, sin tradición local ni espíritu público, sin organización social de ningún tipo (...) Estos trabajadores no están organizados socialmente, aunque viven hacinados en casas de inquilinato, viven sin contacto social. El caos es tan grande como si trabajaran en factorías enormes sin un capataz o superintendente” (Addams, 1910c [1892]: 368, énfasis AG)

En estas reflexiones, como hemos subrayado, Jane Addams no sólo define algunas de las problemáticas centrales de las metrópolis modernas (la falta de tradición y organización), sino también las causas de este mal, que habría que atacar para revertir el cuadro.

Una especificidad relevante del diagnóstico de Addams es que si bien esta desorganización resultaba observable en términos de la “geografía” de la ciudad, sus causas remitían a un ámbito más vasto. Se trataba de un problema urbano, pero cuyas causas estaban vinculadas con el *mercado de trabajo*. En este sentido, la figura del “capataz” o del “superintendente” parece apuntar a la necesidad de planificación e intervención en la cuestión social. Sin embargo, el estatuto que ésta adquiere en la perspectiva de Addams no deja de ser ambivalente. Por una parte, tanto ella como otras de las residentes ocuparon cargos en diversas comisiones federales de evaluación de problemáticas sociales (vinculadas al trabajo infantil, al

⁴ Le otorgaron este premio en 1931.

salario mínimo); pero también, la propia Addams alertaba respecto de la excesiva centralización que parece producir un Estado-Moloch que horadaría las bases del autogobierno.

Sin desatender la instancia Federal, los centros comunitarios fomentados por el movimiento de Addams se definían como un intento de resolver problemas sociales e industriales que se generaban a partir de las condiciones de vida de las grandes ciudades. A pesar de su abordaje territorial para esta reformadora era menester comprender y atacar las causas de la pobreza y no intervenir meramente en la asistencia a los pobres. Así, la pregunta por la desorganización social remitía a la *desorganización industrial* (en un sentido semejante al que diagnosticaba William Beveridge⁵ del otro lado del Atlántico). El señalamiento de este problema más estructural, no debía, según Addams, quedar adscrito al discurso socialista, sino tomarse como punto central de la agenda de investigación e intervención de los reformadores⁶.

Coherentemente, la *Hull House* estaba situada en el distrito de los *sweatshops* dedicados a la costura a partir de la contratación de fuerza de trabajo mayoritariamente femenina. En efecto, las reformadoras tendrían un rol relevante en la puesta en marcha de éste y otros *trade unions*, que caracterizaron como antídotos frente a la impotencia de la desorganización.

En este punto, podemos ya dar cuenta de dos instancias clave para la re-organización social propuesta por Addams. Por una parte, la planificación estatal aparece jugando un papel importante (aunque articulada con iniciativas de la “sociedad civil” como las de la *Hull House*); por otro lado, las asociaciones obreras debían asumir un rol en la regulación de las condiciones del mercado de trabajo.

⁵ Nos referimos al trabajo de Beveridge *Unemployment: A Problem of Industry* de 1909.

⁶ Addams filaba esta preocupación por las causas de la pobreza en San Agustín (Addams 1910b: 449), que, según la autora tenía ya una mirada de la pobreza como un problema social antes que como un accidente individual. Por cierto, a diferencia de las perspectivas de las “damas rosadas” de la caridad, las residentes planteaban la necesidad de pasar de la asistencia a la prevención y de la prevención al bienestar, en un camino de racionalización de la intervención social.

Pues bien, junto con estos “remedios”, encontramos una apelación a la reconstrucción de otros dos tipos de organizaciones, ambos de base territorial. En primer lugar, el propio movimiento de las *settlement houses* se presenta como un intento de re-moralización y re-organización de las áreas desfavorecidas. En esta invitación, resultan evidentes los llamamientos a “performar” una comunidad, sostenida en los valores cristianos de la fraternidad:

La Hull House se abrió con sobriedad a la teoría de la dependencia recíproca de las clases, y a la idea de que una relación social es esencialmente una relación recíproca, que da lugar a una expresión que tiene un valor peculiar (...): la convicción, en palabras de Canon Barnett, de que las cosas que hacen semejantes a los hombres son más refinadas y mejores que las que los mantienen separados; y que si es acentuada apropiadamente, esta semejanza básica, fácilmente trasciende la menos esencial diferencia de raza, lengua, credo y tradición (Addams, 1910a: 91).

Reciprocidad y semejanza. Estos parecen ser aspectos centrales de una comunidad de encuentro a partir de una “fraternidad o hermandad humana”⁷ (“human brotherhood” Addams 1910 [1892]: 115) capaz de tomar seriamente el mensaje de Cristo (ibídem: 112). A pesar de la evidente convicción de Addams respecto de la posibilidad de una “comunidad entre las clases”, su perspectiva no denegaba la existencia de intereses contrapuestos⁸. En este punto, no es ocioso recordar que muchas de las voluntarias eran miembros del Partido Socialista (Socialist Labor Party)⁹, hecho que se sumaba a la ya señalada militancia en favor de las *trade unions*.

⁷ Como veremos, William I. Thomas criticaría esta concepción que fundaba la comunidad en la reciprocidad. Por el contrario, desde su perspectiva, la solidaridad comunitaria se sostenía en la obligación y la tradición; la aceptación de la lógica de reciprocidad y de estas intervenciones ajenas a lo heredado agudizaban el problema de la desorganización al interior de los grupos de inmigrantes.

⁸ “¿Es posible para hombres, no importa cuán distantes, para el capitalista y el obrero (...) encontrarse como individuos debajo de un techo amigable, abrir sus mentes al otro y no dejar que sus “teorías de clase” insensiblemente interfieran en la amabilidad del conocimiento mutuo? Por mi experiencia debo decir que no” (Addams, 1893: 54).

⁹ Entre ellas Florence Kelley, traductora del texto de Federico Engels sobre la situación de la clase obrera en Inglaterra. La propia Addams enfrentaría cargos de anarquista y de comunista en diversas olas de pánico. Por cierto, resulta sugerente el hecho de que un

Pues bien, el cuarto “remedio” propuesto por las reformadoras fue el de las organizaciones sociales de las diversas comunidades, que incluían desde los clubes hasta las iglesias. En efecto, en las investigaciones recopiladas en *Hull maps and papers* vemos que las investigadoras-residentes prestan particular atención a la presencia de instituciones de las comunidades judías, italianas y bohemias. Así, se pasa revista a la existencia de escuelas confesionales, de teatros, periódicos comunitarios y de centros recreativos, al tiempo que se valoraba el papel de la familia.

Tanto la reciprocidad y semejanza que prometían los centros comunitarios erigidos por estas mujeres de clase media, como las instituciones culturales locales tienen un indudable tono “comunitario”. Sin embargo, en el listado de propuestas de las reformadoras conviven con la interpelación a la regulación y planificación por parte del Estado central y de generalización de las *trade unions*, ambas instituciones típicamente modernas y típicamente sociales (vinculadas al cálculo y la lucha de clases). Señalamos este punto en tanto entendemos que en las propuestas de algunos de los sociólogos de Chicago (fundamentalmente en la de Thomas y la de Park), tanto las burocracias centrales como las salidas que se inscribieran en la confrontación/negociación de clase iban a ser dejadas de lado. Desde estos puntos de vista, la reorganización social sería, principalmente, la reestructuración de ámbitos comunitarios, en plural, según tendremos oportunidad de exponer. En buena medida, esta divergencia entre las “recetas” propuestas respecto de la cuestión social resulta de su redefinición como “cuestión urbana”. En efecto, la pregunta por los órdenes de la ciudad dejaría poco margen para las inquietudes sobre el mercado de trabajo y las relaciones de clase. Como veremos, ello no operaría del mismo modo en el caso de Wirth y, menos aún, en el de Frazier. Para continuar con el orden cronológico que organiza este capítulo, a continuación trabajaremos sobre la sociología de William Thomas, contemporáneo y amigo personal de Jane Addams.

buen número de los estudiosos a los que nos referiremos en este trabajo (entre ellos Louis Wirth y Franklin Frazier) fueron también militantes socialistas o simpatizantes del marxismo. La obliteración de este dato en buena parte de las auto-narraciones de la sociología de Chicago debe llamar nuestra atención.

II. William Thomas: la comunidad como actitud subjetiva

Entre las críticas de los sociólogos de Chicago a Addams, nos interesa revisar, en primer lugar, las de W. I. Thomas¹⁰. Desde la perspectiva de este sociólogo era un error suponer que centros establecidos por agencias estatales o de la sociedad civil podían cumplir funciones sociales comunitarias al modo en que, por ejemplo, lo había hecho la parroquia polaca en el viejo mundo. Estas iniciativas resultaban *instituciones impuestas* por el exterior en lugar de haberse desarrollado libremente por la iniciativa y cooperación de los involucrados. Desde la perspectiva de Thomas, quienes estaban al frente de ellas solían saber poco de las tradiciones, de las actitudes y de la lengua nativa de la gente con la que trataban y, por lo tanto, no podían convertirse en líderes sociales genuinos. Esta suerte de “clubes” que proponía, por ejemplo, Addams, podían ofrecer ayuda temporal eficiente al individuo, pero estas fuerzas externas producían un efecto de disolución, en tanto afectaban el principio de solidaridad familiar que regía a las sociedades de inmigrantes. Si un individuo aceptaba la intervención externa contra un miembro del grupo rompía con ese principio, erosionando, con ello, sus lazos sociales (Thomas y Znaniecki: 2006 [1918-1920]:135).

Esta primera crítica, que subrayaba la “artificialidad” de las iniciativas del estilo *Hull House*, daba paso a otra que señalaba la falta de cientificidad con la que operaban los “reformadores sociales”. Como consecuencia de la ausencia de “una ciencia de la conducta social”, se prestaba mayor atención “a las condiciones materiales de la gente que a la psicología de las personas” que las padecían, pues “las condiciones son concretas y tangibles y conocemos el modo de explicarlas y de concebir y realizar planes casi perfectos para mejorar lo material”. Sin embargo, aclaraba Thomas, “debido a la ausencia de una ciencia, el reformador carece de principios objetivos en los que basarse e inconscientemente tiende a otorgar una *importancia preponderante al lado material de la vida social*” (Thomas y Znaniecki

¹⁰ Aún cuando haremos referencia a *El campesino polaco en Europa y en América*, escrito junto con Florian Znaniecki, atendiendo a la economía del texto y al papel preponderante de Thomas en la redacción de ese trabajo, en adelante sólo nos referiremos a este último.

2006: 104-105). Este es un punto particularmente relevante, pues nos indica el cambio en los énfasis explicativos de los primeros sociólogos de Chicago respecto de la cuestión social.

Sin adelantarnos a argumentos que luego desarrollaremos con mayor detalle, nos interesa indicar ahora que la mutación al nivel del diagnóstico (y sus énfasis) supondría, necesariamente, otras alquimias para pensar la “intervención social”, otras tecnologías sociales orientadas a la “reforma”. Cabe subrayar que, aunque con más mediaciones que la “sociología de sentido común” (Thomas y Znaniecki 2006: 106), Thomas no descartaba la acción sobre la sociedad, pero proponía una revisión respecto de las *formas* que ésta debía asumir y el papel que en ello debía cumplir una disciplina científica, distinta de la mera técnica social (Thomas y Znaniecki 2006: 105). El objetivo de la sociología debía ser el de estudiar la organización social como entidad cultural y no como una simple aglomeración de individuos. Ello suponía dar cuenta de sus reglas sociales, manifestadas como costumbres, leyes e ideales grupales, y sistematizadas en instituciones, tales como la familia, la tribu, la comunidad, la asociación libre, el Estado.

Pues bien, en este marco Thomas desplegó su perspectiva sobre “lo comunitario”. En primer lugar, sostenía que la comunidad resultaba común a todos los estadios elementales de la sociedad. Con ello retoma la perspectiva de Cooley sobre “los grupos primarios”¹¹ y los “grupos

¹¹ “Por grupos primarios me refiero a aquellos caracterizados por la asociación y cooperación íntimas y cara a cara. Son primarios en varios sentidos, pero principalmente en el hecho de que son fundamentales en la formación de la naturaleza social y los ideales del individuo. El resultado de esta asociación íntima, psicológica, es cierta fusión de las individualidades en un todo común, de modo que el propio yo (*self*), en muchos sentidos (*purposes*) al menos, es la vida común y el sentido (*purpose*) del grupo. Quizás el modo más sencillo de describir esa totalidad es diciendo que se trata de un “nosotros”, involucra el tipo de simpatía e identificación mutua para la cual el “nosotros” es expresión natural. Uno vive en los sentimientos de esa totalidad y encuentra los principales objetivos de la voluntad en ese sentimiento” (Cooley en Thomas, Park, Miller 1921: 30). Este trabajo (*OldWorld Traits Transplanted*) de 1921 fue originalmente encargado a Thomas por la Fundación Carnegie de Nueva York, en el marco de una política hacia la “americanización” de los inmigrantes. Sin embargo, en vistas al escándalo sexual que envolvió a este autor en 1918, el trabajo sería publicado con los nombres

secundarios”.¹² Estas comunidades no se basaban en el afecto ni en la reciprocidad¹³, sino en la solidaridad comunitaria, que operaba mediante el control y la ayuda impersonal de un “nosotros”. En este sentido, la migración de las comunidades campesinas a sociedades en estadios secundarios de organización, tales como Chicago, había supuesto una transformación, que Thomas denominó *desorganización* (1921: 43).

El sociólogo distinguía la desorganización *social* -reducción de la influencia de las reglas sociales de conducta existentes entre los miembros individuales de un grupo (2006 [1918-1920]: 305)- de la *individual* -definida como la reducción de la capacidad del individuo para ordenar toda su vida en pos de la realización eficiente, progresiva y continuada de sus intereses fundamentales (ibídem). La desorganización individual refería al proceso de desmoralización de un miembro que podía o no superponerse a una crisis social; al tiempo que las desorganizaciones sociales podían suscitar nuevos modos de adaptación sin producir efectos desestabilizadores al nivel de los individuos.¹⁴

de Park y Miller, quienes habían participado como colaboradores. Existe un consenso generalizado respecto del rol de Thomas como redactor e investigador principal de este trabajo (Volkart 1951: 259).

¹² Para una referencia más extensa sobre este autor, véase el trabajo de Haidar en este libro.

¹³ “Un acto de ayuda social no crea la expectativa de un servicio recíproco determinado y particular, sino simplemente refuerza y convierte en real la expectativa habitual de una actitud general de solidaridad benevolente procedente de otra persona, que puede encontrar su expresión en cualquier momento y en cualquier acto de ayuda recíproca” (Thomas y Znaniecki: 187). En este sentido, como indicábamos más arriba, la lógica de la reciprocidad (ausente en la comunidad primaria campesina), desde la perspectiva de Thomas, prefigura al intercambio y, con ello, la dinámica del mercado. Las preguntas por la reciprocidad y la equivalencia apuntan a una fase individualista de la vida económica.

¹⁴ Thomas señala tres tipos de adaptación vinculada al proceso de inmigración: la incompleta o difícil; la adaptación fácil pero limitada, que supone la conservación nostálgica del pasado; y la adaptación fácil y exitosa o *aculturación*. En este tercer tipo, el inmigrante ya no depende de los lazos familiares, con lo que desaparece el carácter obligatorio de la solidaridad familiar (2006 [1918-1920]: 178). En un sentido análogo, en el texto de 1921 se diferencian tipos de inmigrantes: *the settler* (“el pionero”), que rompe con el pasado y se establece en su nueva patria; *the colonist* (“el colono”) que

En la perspectiva de Thomas, tanto como para la de los sociólogos que serán discutidos en los apartados que siguen, la pregunta por la organización reenviaba a otra sobre las formas del cambio y el orden social¹⁵.

La desorganización social era resultado de la ruptura del aislamiento de la comunidad. También en consonancia con Park, Wirth y Frazier, para Thomas la conservación de lo “comunitario” dependía de condiciones de aislamiento, cuya amenaza principal era la movilidad y la proliferación de nuevos medios de comunicación. A partir de ello, pueden entenderse los dos contextos en los que Thomas decide estudiar el cambio social enfrentado por los campesinos polacos: el proceso de “desorganización” en la migración urbana en Polonia, por una parte, y a los EE.UU., por otra. Si el proceso de transformación pareciera ser más evidente en el segundo caso, resulta sugerente el modo en que el sociólogo caracteriza el primero:

Las comunidades de campesinos polacos, antes de 1860, vivían como grupos prácticamente auto-suficientes. Sabían por informes que había un mundo más vasto, y que tenían alguna relación con él (...) Pero prácticamente la extensión de su mundo era el de la “oholica”, el vecindario de alrededor (...) *El campesino no sabía que era polaco, incluso lo negaba. El señor (the lord) era polaco; él era un campesino* (Thomas, Park, Miller 1921: 144-145, énfasis nuestro).

Los procesos de migración del campo a la ciudad y al otro lado del Atlántico habían supuesto una ruptura del aislamiento de aquellas comunidades campesinas férreamente constituidas alrededor de la parroquia. En todos los casos, se registraba un proceso de creciente individualización

entra en relaciones de intercambio, pero mantiene un sentido de superioridad; *the potical idealist*: que viene de países oprimidos de Europa y que se mantiene unido a su legado cultural como consigna política (v.gr. los polacos que insisten con la causa de Polonia); *the allrightnick* (“el adulator”) que desiste de su bagaje cultural y se “convierte” ciegamente al del país receptor; *the caffone* (“el campesino pobre”), inmigrante golondrina que no se mezclan con los locales y que regresa a su terruño; finalmente, *the intellectual* (“el intelectual”) que según Thomas ha fracasado en su tierra, pero suele darse aires de superioridad.

¹⁵ Para un análisis sobre el papel de la Escuela de Sociología de Chicago en la delimitación del control social, ver Melossi 1992 (152 ss).

y de generalización del *homo oeconomicus*. Ahora bien, desde la perspectiva de Thomas, ésta resultaba una fase intermedia entre una forma de organización social y otra que iba a seguirle.

La “desorganización” (como etapa de puro “desujetamiento” de los individuos) se presenta como una instancia necesariamente transicional. En virtud de ello, lejos de limitarse a la descripción de algo que habría sucumbido a las fuerzas de la modernización, tanto en el trabajo dedicado a la migración polaca como en un informe posterior en el que se atiende a esta problemática en un sentido más amplio, Thomas pasa lista a las organizaciones comunitarias, que emergían espontáneamente en el proceso de *re-organización* de las nuevas sociedades de ex campesinos. Además de la comunidad previa (y ya perdida), se toma nota de las comunidades empíricas (Marinis de, 2010) en la ciudad moderna vinculadas a un proceso de *re-organización*. A partir de ello, el sociólogo da cuenta de las asociaciones de ayuda mutua, del papel de la Iglesia, de las instituciones educativas y de las culturales. Es menester subrayar que la existencia de estas comunidades no responde a la lógica de la mera subsistencia de algo sustancialmente perimido. Al respecto, Thomas es taxativo:

La organización del grupo primario persiste en elementos de todas las sociedades del presente. No se trata, como suele asumirse, de una subsistencia del pasado, sino de una expresión *espontánea* que surge en todas las sociedades, en todas las clases, sin absorber completamente el interés de sus miembros, pero constituyendo, sin embargo, la forma más importante de la vida social de la inmensa mayoría de la humanidad (...). Necesitamos relaciones íntimas, cara a cara, el deseo de ser un miembro de la sociedad es muy poderoso (Thomas, Park, Miller 1921: 40-41, énfasis nuestro).

Aquí llegamos a un punto relevante de la argumentación, pues “lo comunitario” resultaría una condición constitutiva del orden social no como aquello que subyace manteniéndose inalterado (sustancia), sino que padecería transformaciones y cambios, anudándose y desanudándose perpetuamente. De este modo, no existiría un tiempo sin (alguna de las diversas formas de) comunidad.

Desde la perspectiva de Thomas, detrás de la solidaridad familiar y comunal de los campesinos europeos lo que podía observarse era el temor a la muerte y estados asociados a ella (la miseria, el hambre, el frío, la oscuridad, la enfermedad, la soledad (Thomas, Park, Miller 1921: 28). A partir de su vínculo con esta dimensión existencial, “lo comunitario” resultaría una dimensión no erradicable del orden social.

Junto con este temor a la muerte, Thomas asocia la recurrencia de la comunidad a la no menos universal cuestión del deseo. Según el sociólogo, aún cuando los deseos fueran incontables, existen cuatro tipos o modelos que permiten agruparlos: el que clama por experiencias nuevas, el de seguridad, el de reciprocidad y el de reconocimiento. La incorporación a una organización (familia, comunidad, Estado) proporcionaría la máxima seguridad (física, social y económica), en tanto lo que opera es la repetición de la tradición. Ahora bien, la pertenencia a una comunidad también ancla en el deseo de reciprocidad y el de reconocimiento, pues ninguno de ellos puede cumplirse por fuera de cierto “universo de discurso”¹⁶ compartido.

Tomando en cuenta estos elementos, la experiencia de los inmigrantes en EE.UU. se presentaba en buena medida trágica, en tanto aquello mismo que resultaba prerrequisito para el reconocimiento (reproducir alguna forma de la comunidad de origen), devenía fuente de estigmatización en el nuevo contexto. En este punto, emerge el tono normativo de la intervención de Thomas que, curiosamente, no aparece dirigido a los inmigrantes, sino a la sociedad “receptora” estadounidense. El recelo respecto de la participación de los inmigrantes en sus propias comunidades resultaba un prejuicio con el que era menester terminar. Según nuestro autor, estas organizaciones no debían interpretarse como un obstáculo para la asimilación. Ni siquiera las instituciones construidas a partir del más rancio nacionalismo debían ser tenidas por peligrosas;

¹⁶ “De un modo semejante, las diferentes razas y nacionalidades, como totalidades, representan diferentes masas de percepción y, por consiguiente, diferentes universos de discurso, que no son mutuamente inteligibles” (Thomas, Park y Miller, 1921: 266).

sus efectos en lo que hacía a la organización de la vida eran mucho más relevantes que la prédica de un chauvinismo estéril¹⁷.

Había que exorcizar la amenaza de los barrios marginales (*slums*) en los que tales instituciones escaseaban. Allí se relajaban las normas y el control social, resultando refugios para criminales y “almas perdidas” (Thomas, Park, Miller 1921: 286-287). Los grupos organizados, las cooperativas, las familias constituían medios para la regulación de la vida individual. En este sentido, antes que preguntarse por los contenidos sustanciales del “sentimiento comunitario” de los inmigrantes, resultaba más relevante valorar su existencia. “Lo comunitario” aparece, así, definido como una actitud subjetiva formal, casi una disposición que debe entrenarse; incluso el material a partir del cual debe construirse el “americanismo” de los extranjeros. Las herramientas para esa empresa incluían costumbres e instituciones americanas, pero aquello que se deseaba moldear bajo nuevas formas era el producto de otros siglos y otras tierras: “una sabia política de asimilación, como una sabia política educativa, no procura destruir las actitudes y memorias que se encuentran allí, sino construir a partir de ellas” (ibídem: 280).

Desde este punto de vista, no sólo era necesario luchar contra los prejuicios respecto de las organizaciones de inmigrantes, sino también estudiarlas y, aún más, imitarlas; en particular, a Thomas le interesaban las experiencias cooperativas que traían los extranjeros para replicarlas, articulando objetivos económicos y sociales¹⁸. Éstas parecían poder

¹⁷ “Si se puede inducir a un hombre a que pertenezca a algo, a cooperar con un grupo cualesquiera, en el que algo se espere de él, en el que tenga responsabilidad, dignidad, reconocimiento, seguridad económica, se habrá al menos regulado su vida. Desde este punto de vista incluso las asociaciones nacionalistas hacen más por promover la asimilación que por retardarla (...) Las organizaciones de inmigrantes están haciendo un servicio muy positivo a sus miembros al mantener su sentido de la responsabilidad social, de responsabilidad respecto de algún tipo de comunidad” (Thomas, Park, Miller 1921: 292).

¹⁸ “El tipo de organización que los inmigrantes traen de su hogar es uno que deberíamos apreciar. Representa la responsabilidad del individuo frente a la sociedad que nosotros, en buena medida, hemos perdido y que estamos intentando de restaurar conscientemente mediante la reorganización de la comunidad local. Es un tipo de organización que puede ser convertida en la base de todo tipo de empresa cooperativa- la base, de

cumplir bien el mandato de revivificación del espíritu de la comunidad de modos compatibles con las condiciones de modernidad. En este sentido, también podían atender el principal problema que enfrentaban las comunidades polacas o de otro origen: la desorganización familiar que introducía la “americanización” de la segunda generación de migrantes, y los consecuentes problemas en términos de comportamientos desviados, cuyos síntomas eran la prostitución y la delincuencia juvenil. Esta eficacia dependía de que junto con el ejercicio de recuperación de “las memorias” y actitudes comunitarias de los inmigrantes, mediara otro de traducción, que las “americanizara”.

III. Robert Park: la comunidad en tránsito

El análisis de la perspectiva de Robert Park en torno a la comunidad enfrenta un primer obstáculo: el esquema comunidad-sociedad de Tönnies (o el análogo de solidaridad mecánica-solidaridad orgánica de Durkheim, o el que Thomas recupera de Cooley sobre grupos primarios y secundarios) aparece “desordenado”, cuando no invertido. Park no parte de una unidad-común como base primigenia. En convergencia con su perspectiva darwinista-reformista¹⁹, Park define a la comunidad como un sistema de unidades implicadas en el proceso de cooperación competitiva organizada en un territorio²⁰, unidades interdependientes que mantienen entre sí

hecho, sobre la cual la comunidad local volverá a funcionar nuevamente. La cooperación es una actitud ya presente en la consciencia inmigrante, y las empresas económicas cooperativas están surgiendo espontáneamente entre los grupos de inmigrantes – los finlandeses, los italianos, los polacos, entre otros” (Thomas, Park, Miller 1921).

¹⁹ Park refiere explícitamente al impacto que tienen tanto las teorías de Charles Darwin como de Herbert Spencer en la suya propia. Sin embargo, resulta importante incorporar la distinción que propone Emilio Martínez (1999). El darwinismo como marco de comprensión de lo social era una figura común en los EE.UU a comienzos de siglo. Sin embargo, el darwinismo de W.G Sumner en Yale conducía a posiciones *laissez-faire* afines a un liberalismo “manchesteriano”. Por el contrario, la perspectiva de Park incluía la posibilidad de la *reforma*. Ello se vinculaba a la especificidad asignada por el sociólogo a los fenómenos culturales.

²⁰ Así, por ejemplo “el término comunidad se emplea en sentido amplio. Se ha aplicado a las plantas y los animales, donde los individuos y las especies parecen llevar a cabo algún tipo de economía de grupo” (1952 [1929]: 181).

relaciones simbióticas. La regulación y ordenamiento de éstas se produce mediante la competencia por la vida (que tiende a llegar a un equilibrio). Como aclara nuestro autor, hay también “comunidades” en el reino animal, al tiempo que los órdenes humanos también son “naturales”. En el caso de las ciudades, por ejemplo, estamos frente a un macro-organismo cuya organización natural depende de la competencia entre las unidades que la conforman.

Pues bien, por otra parte, encontramos el significante “sociedad” asociado a sentidos que otras sociologías vincularían al concepto de “comunidad”:

La sociedad (...) siempre incluye algo más que la cooperación competitiva y su interdependencia económica resultante. La existencia de una sociedad presupone una cierta cantidad de solidaridad, de consenso, y un objetivo común. La imagen de la sociedad, en el sentido estricto del término, se refleja mejor en *la familia, la tribu, la nación*. (1952 [1929]: 181).

En efecto, la “sociedad” se define, desde un punto de vista ecológico²¹, como el área donde la competencia declina y la lucha por la existencia asume formas sublimadas y superiores. Como la estructura “institucional arraigada en la costumbre y la tradición” que “el hombre ha erigido sobre la base de una comunidad biótica” (Park, 1999: 136). Ello supone el despliegue de formas arbitrarias de control social. Tenemos, entonces, dos niveles de los agrupamientos humanos: el biótico y el cultural (superestructura de costumbres-creencias y artefactos-dispositivos). Según señala nuestro autor, existen mayores niveles de libertad cuanto más nos acercamos a la base biótica, mientras que “la cultura” implica una mayor regulación de los impulsos. Indudablemente, entonces, el problema central de la *sociología* remite a la cuestión del control.

²¹ Robert Park acuñó el término *Human ecology* para definir su perspectiva de análisis. Además de retomar conceptos centrales para la ecología (competencia, simbiosis), el punto de partida de este marco es definir a la ciudad como un *ámbito natural*. Lejos de tratarla como un “artificio” resultado de una producción organizada, la ecología humana analiza los trazos de los movimientos que van componiendo el paisaje urbano y las dinámicas de la metrópoli.

Ahora bien, existe un punto relevante que introduce complejidad al esquema: Park también ensaya la típica narración de la sociología respecto de la evolución desde un primer momento de unidad en lo común, a otro de individualización y disgregación. En este punto, se recupera sin muchos retoques la hipótesis durkheimiana de la división del trabajo social. Así, a partir de este proceso, habría un pasaje de la sociedad sostenida en la familia, en la cultura y en la casta a una fundada en el oficio. Park pone nuevamente en juego los conocidos pares de opuestos: por una parte, la organización de la familia, por otra, la de la ciudad; de un lado el sentimiento, del otro el interés; lo concreto oponiéndose a lo abstracto; la orientación de la acción hacia objetos determinados, frente a una orientación más mediada y calculada; la oposición entre un orden sagrado absoluto y otro pragmático y experimental; relaciones irreflexivas e inmediatas, frente a relaciones mediadas y reflexivas; el instinto y el sentimiento oponiéndose a la racionalidad y el cálculo; la preeminencia de la organización en oposición a una fuerza disgregante; la disposición en pequeñas comunidades de relaciones estrechas y permanentes, frente a relaciones formales y ocasionales; finalmente, el tipo individual sagrado en contraposición al tipo secular.

Esta última oposición (sagrado-secular) es quizás la principal. Según Howard Becker y Robert Myers²² (1942) esta polaridad fue introducida por Robert Park en sus diversos seminarios para referir a tipos de personalidad y de control social. Se trataría de dos polos de un *continuum* en el que ubicar sociedades y personalidades concretas. La variable central que ordenaría la dicotomía es la relación con el cambio social. Mientras el tipo sagrado remite a la tradición, el secular participa de una voluntad de cambio. Asimismo, resultan claves las variables de aislamiento y de velocidad. Las sociedades seculares están aisladas y poco comunicadas, en virtud de lo cual los cambios se producen lentamente.

Como afirma Dwight Hoover (1986), en la construcción de su tipología, Park prefigura una parte importante de los debates en torno a la

²² Como es sabido, muchas de las indicaciones de Park en sus diversos cursos no tienen un correlato textual, dado el carácter fragmentario y esporádico de su obra. En virtud de ello, nos basamos en el trabajo de Becker y Myers.

modernización que se consolidarían alrededor de la década de 1940, y en los que su yerno (Robert Redfield) tendría una participación estelar a partir de la distinción folk-urbano (ciertamente, inspirada en la de sagrado-secular). Pues bien, en la perspectiva de Park, el pasaje de las pequeñas sociedades a la ciudad moderna no sólo había supuesto “pérdidas”, sino también la emancipación del individuo que antes estaba controlado por la costumbre y las tradiciones, y que luego quedaría disponible para la aventura. Por supuesto, junto con la libertad que brindaba el anonimato de la ciudad, se erigían ciertos problemas, en particular, relacionados con la cuestión del orden y la regulación.

A la hora de explicar el cambio social vinculado a esta desorganización (al igual que en el caso de W. I. Thomas, y luego de F. Frazier y de L. Wirth), las migraciones tendrían un papel fundamental. Resulta casi inevitable interpretar en ello un síntoma del propio contexto de emergencia de la sociología de Chicago, en el que la afluencia de nuevos residentes extranjeros (o del sur de los EE.UU.) actuaba como engranaje fundamental en el proceso de mutación histórica. En cualquier caso, para Park se trataba de un factor explicativo de importancia mayúscula²³.

El efecto de la movilización y migración era un doble proceso de secularización de la sociedad y de individualización. En el caso de las modernas metrópolis se asistía al relajamiento de los lazos locales y a la destrucción de la cultura tribal y tradicional. A partir de ello, el lugar del orden sagrado sería ocupado por la organización racional de la civilización (Park 1928: 890). Desde la perspectiva de nuestro autor, la migración no sólo intensificaba la *competencia* (por el espacio, por los bienes públicos, por los empleos), sino que producía la emergencia de conflictos interculturales, y con ello, de diversas formas directas o indirectas de violencia. De acuerdo con la perspectiva desplegada en un texto clásico por Park y Burgess (1921)²⁴, a esta instancia conflictiva podía seguirle una

²³ “La migración, el movimiento y los cambios en las condiciones económicas rompen las formas existentes de orden social (...) Los nuevos contactos obligan a nuevos ajustes, a crear nuevas formas de relaciones sociales” (Park, 1952 [1929]: 201).

²⁴ Nos referimos a uno de los textos fundacionales de la sociología de Chicago, de Robert Park y Ernst Burgess (*Introduction to the science of sociology*), donde los autores se detienen en el análisis de cuatro formas principales de interacción: la competencia,

de *acomodamiento* y de organización social a partir de normas e instituciones capaces de controlar el conflicto suscitado. Finalmente, era posible pasar a un estadio en el que estas tensiones no sólo fueran contenidas, sino virtualmente suprimidas a partir de la *asimilación*, que implicaba la “americanización” de los inmigrantes. Esta última forma de interacción suprimiría el antagonismo latente, que podía permanecer aún intocado en casos de “acomodamiento”.

Las respuestas más estables al problema que nacía con los cambios de la inmigración, eran intervenciones a nivel de la cultura, del sistema de valores de los nuevos grupos. En cualquier caso, si aquello que la sociología de Durkheim o de Tönnies habían identificado como “comunidad” no funcionaba como sustrato último (o primero) del vivir en común (allí estaba, por el contrario, la base biótica y la competencia) sí era condición para sostener un orden humano *estable*, que sublimaba el problema del antagonismo. Ciertos niveles de homogenización cultural, una unidad en lo común, eran prerequisites para gestionar el conflicto desatado por la inmigración.

Ahora bien, pareciera paradójico definir la competencia como base de la asociación humana (la comunidad biótica) y al mismo tiempo echar mano a la narración de la “desorganización” de “lo simple a lo complejo”²⁵. Al respecto, resulta importante subrayar que la ecología humana busca investigar los procesos por los cuales se logra el equilibrio biótico y social, así como aquellos mediante los cuales éste se altera, transitando de un orden relativamente estable a otro. En este punto, el *cambio* resulta no

el conflicto, el acomodamiento y la asimilación. Según este desarrollo, la competencia resulta del orden de lo biótico. En tanto no supone consciencia ni comunicación, todo orden ecológico está construido a partir de ella. Ésta tiende a construir un orden impersonal en el que cada individuo, liberado a seguir su orientación, hace de todo otro individuo un medio para un fin. A diferencia de la competencia, las otras relaciones sociales suponen consciencia y comunicación, con lo que resultan específicamente humanas. Así, el “conflicto”, que ocupa el segundo lugar en las interacciones descritas por Park y Burgess, refiere a la dimensión política de la vida en común, entendida ésta como una continuación de la guerra por otros medios.

²⁵ En efecto, la descripción de la comunidad-biótica de Park se asemeja bastante a la sociedad del frío mercado de Tönnies, en la que los hombres permanecen separados a pesar de todas sus uniones.

erradicable y primero, estabilizado sólo *transitoriamente* a través de órdenes sociales y culturales. De las diversas formas históricas en que la base biótica resultaba sobredeterminada por un mundo de instituciones y sentidos Park recorta dos, que construye como tipos (sagrado y secular).

Ahora bien, aun cuando Park suponga un pasaje evolutivo de un modo a otro de ordenamiento colectivo, al igual que en el caso de Thomas, ello no supone asumir que los ámbitos próximos de interacción (los grupos primarios de Cooley) representen tan sólo un dato del pasado. Por el contrario, constata que las ciudades estadounidenses estaban organizadas en unidades más pequeñas. A ellas se refiere como “áreas naturales” de la ciudad, producto de fuerzas que constantemente operan en la distribución de la población urbana. Resultan “naturales” en el sentido de que no son diseñadas, sino cristalización de tendencias incontroladas y probablemente incontrolables (a pesar de los intentos de la planificación urbana). Park conceptualiza el proceso de organización de estas áreas naturales a partir del término “segregación”, entendido como un proceso derivado de la lógica de la competencia. En efecto, ésta organiza tanto el espacio (a partir del dominio y la sucesión) como la especialización funcional que supone la división del trabajo.

Estas “áreas naturales” pueden describirse según la cantidad de pobladores y su composición racial, las condiciones bajo las que viven, así como a partir de los hábitos, costumbres y comportamiento generales (Park, 1952 [1929]: 197). Desde la perspectiva de Park, despliegan sus tradiciones propias y peculiares, sus costumbres, convenciones, normas de decencia y de decoro. En efecto, tienden a convertirse en *espacios culturales*. Aunque no correspondería referirse a un “lenguaje propio”, éstas sí desarrollan “un *universo de discurso*, en el que las palabras y los actos tienen un significado que son sensiblemente diferentes para cada comunidad local” (Park 1999: 106)²⁶.

²⁶ “No es difícil reconocer este hecho en el caso de las comunidades de inmigrantes que conservan más o menos intactas las costumbres de sus países de origen. Una colonia de inmigrantes es a menudo una aldea que ha sido transplantada y en la actualidad puede decirse que América está siendo colonizada no por razas o por nacionalidades, sino por aldeas” (Park 1999: 106).

A partir de ello, estas áreas naturales debieran ser estudiadas atendiendo a sus dos niveles: el de la comunidad-biótica y el de la sociedad-cultural. Ambos se afectan mutuamente, pues todo cambio en las condiciones de la vida social se manifiesta en una intensificación de la movilidad y el movimiento que, a su tiempo, activa los procesos de segregación. Ésta determina los patrones físicos cambiantes que asume la comunidad en distintos momentos y, por su parte, impacta, a su vez, en su organización cultural (y social).

Además de ofrecernos una aproximación sugerente al fenómeno de la heterogeneidad ecológica de las grandes ciudades, Park nos brinda herramientas teóricas singulares para pensar la comunidad como mundo de sentido compartido, en sintonía con la idea de Thomas de un “universo de discurso”.²⁷ La apertura de la dimensión del sentido, en ambos autores, conduce a la cuestión de los medios de comunicación, de la opinión pública y de la cultura de masas²⁸. Así, caracterizan a los periódicos locales, las obras de arte y de literatura como modos de construcción y expresión de una vida en común a partir de la producción de un sentido que permanece opaco para quienes no participan de ella. De este modo, la sociedad dependería antes que nada de los relatos que sobre ella se produzcan; éstos no podrían resultar sino de la propia *auto-narración* de los grupos.

A partir de lo expuesto y atendiendo al problema de la desorganización, Robert Park se mostraba partidario de animar “un nuevo espíritu parroquiano” y “fomentar en los hombres la búsqueda de Dios en su propio lugar y mirar el problema social en sus propios vecindarios” (Park 1999: 108). Por cierto, ello no debía ir en detrimento de la libertad y el anonimato con el que la ciudad resguardaba la singularidad individual. En lo referido a reanimar el espíritu de la aldea, Park interpelaba, al igual que el sociólogo que reseñamos en el apartado anterior, a estudiar con mayor profundidad las “comunidades de inmigrantes” (ibídem).

De modo semejante a Thomas, Park entendía que las intervenciones llevadas adelante por Jane Addams resultaban “artificiales”. Por el con-

²⁷ Este modo de comprender “la comunidad” tiene interesantes resonancias en la sociología contemporánea (ver el trabajo de A. Bialakowsky en este mismo volumen).

²⁸ Ver el trabajo de V. Haidar en este mismo libro.

trario, era menester fomentar iniciativas del estilo de Clifford Shaw y sus “Chicago Projects”. Este proyecto estuvo fuertemente inspirado en W. I. Thomas y tuvo una inserción institucional en el Departamento de Sociología; había nacido en 1918, pero cristalizaría recién en 1930 en acciones de “desarrollo comunitario” de los propios vecindarios del norte de Chicago, a partir de la noción de “auto-ayuda” y del protagonismo de “líderes locales”.

Ahora bien, entendemos que este tipo de apelación a favor del auto-desarrollo de la comunidad oblitera la cuestión del mercado de trabajo y su regulación, asunto que sólo puede asumirse si se lidia con el nivel nacional-estatal. Tanto las posiciones de Thomas como las de Park se alejan de un discurso que tome como eje del capitalismo industrial la existencia de clases sociales signadas por la relación entre el capital y el trabajo. La base biótica que Park asimilaba a la económica, se parece mucho más a la imagen del mercado de individuos que compiten (esa imagen que Marx asimilaba al reino de la utilidad y de Bentham) antes que a una ciudad-factoría (como parece proponernos Jane Addams)²⁹.

Aunque ni Park ni Thomas renunciaran a la intervención en la cuestión social, ésta se reinscribía como un problema fundamentalmente urbano. Asimismo, ambos autores redefinirían el papel de la sociología en la “ingeniería social”. Al respecto, Park señala la necesidad de desandar un camino que había forzado a la disciplina sociológica a interesarse principalmente por los problemas sociales, es decir, la pobreza, el vicio, el crimen, la desorganización personal y familiar, los abusos del poder político, y los esfuerzos para lograr las reformas necesarias, abandonando el intento de *comprender* las formas de la vida contemporánea, sus instituciones y sus culturas (1952 [1929]: 201). Consecuente con este mandato, uno de sus discípulos, Louis Wirth analizaría la forma singular de vida en el *ghetto* de Chicago. Con ello también se respondía a la necesidad de observar más de cerca las comunidades de migrantes.

²⁹“Las relaciones económicas y el orden económico, allí donde existen son productos de la competencia, pero de un tipo que desemboca al final en una especie de cooperación. En el caso de los seres humanos, esta cooperación toma la forma de un intercambio de bienes y servicios. El orden económico es el producto del comercio” (Park 1999: 143).

IV. Louis Wirth: comunidad y exclusión

El texto *The ghetto* de Louis Wirth fue una de las primeras tesis doctorales del departamento de sociología de Chicago³⁰. La investigación estuvo bajo la dirección de Robert Park, cuya impronta resulta evidente en la introducción y en las conclusiones, así como en el uso de las nociones de “conflicto”, “acomodamiento” y “asimilación”, descritas como etapas que se habrían sucedido en el encuentro de dos poblaciones (“la migrante” y “la originaria”).

En sintonía con lo que hemos analizado en los dos apartados previos, el trabajo de Wirth insiste en cuestionar la pretensión de que “lo comunitario” sería exclusivo del orden pre-moderno. Por el contrario, aparece conceptualizado como un modo de organización social que no se extingue en la urbe moderna, sino que se redefine periódicamente. En particular, le interesará analizar las mutaciones del *ghetto*.

Este ámbito cultural y social es retratado de un modo fácilmente asimilable al de la comunidad. Se trataría, en efecto, de un espacio de organización moral y de control, pero también de cercanía y de “calor” sentimental. El *ghetto* construye un “espíritu de cuerpo” (Wirth, 1958 [1928]: 20) a partir de la circulación de una misma lengua, y de la comunidad de ideas y de intereses. No importa cuán nuevo sea un *ghetto* (el de Chicago sólo tenía algunas décadas), siempre tendrá una larga historia (Wirth, 1958 [1928]: 203), ello en virtud de la tradición y de las memorias en las que se inscribe. Se trata de un ámbito de “seguridad” (en el sentido de Thomas) que, alrededor de un centro (la sinagoga), construye instituciones culturales y sociales. Entre ellas, las mutuales, las asociaciones literarias, los teatros vecinales y las escuelas de hebreo. Al igual que en el caso de los negros que

³⁰ Publicado por primera vez en 1928, el libro se extiende por quince capítulos reconstruyendo la historia del *ghetto* judío. Comienza con una breve historia de la diáspora, para luego concentrarse en la emergencia del *ghetto* en el medioevo, su consolidación como una institución obligatoria y excluyente a partir de la emergencia de una Iglesia “militante”. Luego, Wirth describe el complejo proceso migratorio de los judíos en EE.UU desde 1840, atendiendo a las sucesivas oleadas. A partir de ello, describe el modo en que ellas se fueron organizando espacialmente en Chicago. En los últimos capítulos, el sociólogo describe el eclipse del *ghetto* y su revivificación en ciernes.

analizaría Frazier y de los polacos que había estudiado Thomas, el eje de la solidaridad comunitaria era, indudablemente, la familia.

Si los argumentos hasta aquí expuestos parecieran confirmar la relevancia del estudio de Wirth como una indagación particular, debe señalarse que el sociólogo se ocupa de remarcar, en diversos pasajes, su significación en relación con preguntas generales sobre el lazo social. Por un lado, describe procesos aplicables a otras migraciones. En segundo lugar, como indica en un estudio posterior (Wirth, 1962 [1938]), desde su perspectiva, la ciudad moderna tiene como característica principal la supervivencia de viejas y nuevas estructuras. El *ghetto* no es más que un ejemplo entre otros posibles. Según el sociólogo la ciudad es producto del crecimiento antes que de una creación instantánea. En virtud de este hecho, no se logra extirpar por completo modos previamente dominantes de asociación humana. Así, la urbe está estriada por las huellas de las tempranas sociedades *folk*. Esto se vería reforzado por el hecho de que la población urbana es resultado, en buena medida, de un reclutamiento periódico de población rural (Wirth, 1962 [1938]: 9).

El tercer motivo por el que el estudio de Wirth puede extenderse más allá de la descripción de un caso, remite a la posición de los judíos en los márgenes (junto con mujeres y negros³¹); esto delimita una comunidad relativamente aislada, resultado de una forma de “acomodamiento” (en términos de Park) en la que ambos grupos, el dominante y el dominado, conviven a partir de que el primero tolera la proximidad del subordinado a condición de tener relaciones puramente externas. En el modo en que Wirth delimita esta especificidad emerge un significativo de cabal importancia para la intervención social y, en particular, para los dispositivos de desarrollo comunitario de las décadas siguientes: la cuestión de las *minorías culturales*.

En relación con las especificidades del caso, Wirth analiza el “trasplante” de una institución del “viejo” al “nuevo” mundo. Particularmente, se interesa por el juego de desplazamientos y diferencias en los modos en

³¹ Wirth subraya en distintos pasajes el paralelismo con el caso de los negros del sur. En particular el modo en que la emancipación no implicó un acceso real a los derechos formales.

que éste se configuró a uno y otro lado del Atlántico. En una primera instancia, en Europa, el *ghetto* había resultado como consecuencia de instituciones medievales: al carecer de acceso a la tierra, a las corporaciones y al permanecer excluidos de la estructura piramidal que ordenaba esa sociedad, los judíos ocupaban los márgenes. Ello se conjugaba (y en parte generaba) una capacidad de movilidad que terminaría por especializarlos como comerciantes y financistas, en virtud de que las interdicciones de la Iglesia respecto del dinero no corrían para ellos.

En cuanto dejó de ser una forma espontánea de organización y devino efecto de una exclusión y segregación, el *ghetto* comenzó a superpoblarse. En este sentido, la historia de esta institución deviene más sombría y pareciera cristalizarse la imagen de este espacio como una suerte de *anti-comunidad* (para la sociedad principal, que opera segregándola), al tiempo que conforma costumbres, tradiciones y normas para quienes allí habitan, una comunidad para sus miembros.

Estados Unidos, por su parte, no conocía esta singular trayectoria. Sin embargo, también allí se organizarían estos espacios de segregación o, al menos de diferenciación. Wirth se ocupa de mostrar las continuidades y rupturas de este proceso de trasplante. Una característica particular del *ghetto* estadounidense era que estaba signado, desde el comienzo, por una importante heterogeneidad en su composición. No sólo en virtud de las diferenciaciones entre “ortodoxos” y “reformistas”, que ya conocía el viejo continente, sino sobre todo debido a las diversas capas de migrantes, que provenían de países y culturas diversas. Los españoles, los alemanes y los holandeses habían sido los primeros en llegar a Chicago, y en ascender socialmente; le seguirían diversas mareas de rusos, polacos, lituanos, rumanos y húngaros, generalmente más estigmatizados. Asimismo, funcionaban subgrupos en virtud de los lazos de parentesco y de las *Landmannschaft* (asociaciones mutuales de migrantes de la misma aldea).

Los *ghettos* del viejo mundo también habían conocido procesos puntuales de “heterogeneización”. Tal había sido el caso de la emergencia de los movimientos judíos piadosos (jasídicos) y cabalísticos del siglo XVI, o incluso la emergencia del sionismo y del socialismo en el siglo XIX. En este sentido, estaríamos frente a procesos semejantes. La amenaza

a la comunidad y la explicación del proceso de desorganización que se observaba en el caso de Chicago debían buscarse, entonces, en otro lado. La hipótesis de Wirth apuntaba a la erosión de los núcleos familiares. Lo que disolvía el *ghetto* era la “asimilación” de la segunda generación de migrantes, es decir, su “americanización”.

Al explorar el mundo fuera del pequeño barrio, los hijos de los inmigrantes obligaban a reconocer a sus padres que habían traído el *ghetto* de Europa, aún sin saberlo. En virtud de estos procesos de socialización y de ascenso social, las familias irían dejando atrás el viejo barrio. Curiosamente, este comportamiento terminaba por producir nuevas áreas culturales que, aunque más “americanizadas” y con un control menos férreo, seguían siendo visualizadas como judías. En este sentido, el proceso de migración dispararía una serie de movilizaciones sucesivas en las que los judíos intentaban huir del *ghetto* (y también de su fantasma). En este proceso, la familia perdía la fuerza de la comunidad como contrapeso de las fuerzas de la desorganización y la individualización. Lejos de la vigilancia comunal, que por ejemplo imprimía anuncios denunciando maridos desertores, la familia debía auto-sostenerse, en el contexto de una gran contradicción entre el comportamiento de hijos americanizados y padres que aún hablaban con dificultad el inglés.

Aquí nos encontramos, una vez más, en el centro de lo que podríamos denominar “el discurso de la desorganización”. Sin embargo, resulta interesante que para Wirth esto no constituye el último capítulo de la comunidad-ghetto (su disolución final). Si, como hemos señalado más arriba, ya con Robert Park la sociología de Chicago prefigura el campo semántico en el que iba a construirse el problema de la “modernización” (Hoover 1989), Wirth aportaría conceptos para pensar el movimiento contrario: la “tradicionalización”. Según nuestro autor, “el *ghetto* es un mundo completo, pero es un mundo pequeño y estrecho” (Wirth 1958 [1928]: 222). Justamente, por ello era menester huir de él. Sin embargo, el mundo exterior pronto mostraría otra cara. En particular, los límites de la “asimilación” y el funcionamiento del prejuicio como barrera. En consecuencia, muchos volvían al “doble tribal” (*tribal fold*, ídem: 279), de un modo análogo al que en el viejo continente el mo-

vimiento “Jasídico” y el de la Cábala habían funcionado como respuestas al recrudescimiento de los prejuicios extramuros.

La diatriba nazi de Henry Ford³² y las acciones homicidas del Ku Klux Klan habían servido, mucho mejor que cualquier ingeniería reformista, como impulso de un *revival* comunitario. En este punto Wirth arriesga una hipótesis sugerente, según la cual “el auge y la declinación del *ghetto* parece ser un movimiento cíclico” (ibídem: 279).

Como puede observarse, este autor adhería en lo fundamental al diagnóstico de Chicago respecto del problema de la desorganización social, al que filiaba al análisis durkheimiano de la “anomia” (Wirth 1958). Esta anomia emergía no tanto ante la *falta* de normas, sino ante la existencia de varias normas en contradicción. En el caso que veíamos más arriba, las de la primera y segunda generación migrante. Ello resultaba casi desconocido en el caso de las sociedades tradicionales, pero relativamente común en las cambiantes sociedades modernas, sujetas a procesos de migración y cambio económico-social permanente.

Pues bien, uno de los problemas centrales de la sociedad, desde la perspectiva de Wirth (como de la de Park), refiere al modo en que se logran consensos, en particular consensos normativos. En virtud de su tamaño y complejidad, en las poblaciones urbanas, están ausentes o son muy débiles los sentimientos que surgen de la vida en común y, con ello, las formas “espontáneas” del acuerdo. Los mecanismos de competencia y control formal suministran sustitutivos para los vínculos de solidaridad en que descansan las sociedades tradicionales. Como modo de organización social, opera una sustitución de los contactos primarios por los secundarios, un debilitamiento del parentesco y una decadencia de la significación social de la familia, del vecindario y de las bases tradicionales de la solidaridad social.

A partir de esta caracterización, resultan claros los motivos del limitado entusiasmo de Wirth respecto de las intervenciones locales. Con ello no sólo se alejaba de la *Hull House* de Jane Addams, sino

³² Entre 1920 y 1927 Henry Ford financió un periódico antisemita *The Dearborn Independent*. Allí, el propio empresario publicó entre 1920 y 1921 una serie de artículos bajo el título *The International Jew: The World's Problem*.

también de las técnicas de auto-desarrollo comunitario obsesionadas con impulsar “liderazgos locales”.

Wirth parece más receptivo a la acción federal que al refuerzo de los lazos de vecindad. Las condiciones de las sociedades simples son irrepetibles, la generalización de medios de transporte y de comunicación han transformado el aspecto de las sociedades para siempre. Se había pasado del rumor a las noticias impersonales y no había regreso respecto de ello. La interdependencia resultaba mucho más amplia y, con ello, pareciera requerir de modos más complejos, centralizados y expertos (aunque democráticos) de intervención.

Al respecto, en un texto de 1937, nuestro autor ponía de manifiesto los límites que suponía el contexto local-comunal como ámbito para la reforma. En particular, en lo referente a la economía y la industria, resultaba evidente la necesidad de tomar como objeto de intervención el nivel federal (Wirth, 1937: 150). Este texto presenta un interesante diálogo del sociólogo con los tradicionales temores estadounidenses respecto de la centralización como modo de consolidar un tirano que pondría en jaque la libertad individual. En este punto, parece apostar por una planificación democrática que asumiera todos los niveles de gobierno según las dimensiones del problema a tratar. Puntualmente, el texto presenta una extensa argumentación a favor de la centralización de aspectos importantes de la planificación del desarrollo (ibídem: 152).

El análisis de Wirth había llamado la atención sobre una comunidad que en muchos casos podía pensarse como *anti-comunidad*, en tanto que ámbito de los márgenes al que se pertenecía en virtud de una expulsión que estigmatizaba a sus miembros como *out-cast*. Como veremos en las páginas que siguen, el estudio de Franklin Frazier presenta, en muchos sentidos, una perspectiva semejante.

V. Franklin Frazier: las comunidades fisuradas

La cuestión racial era un tema candente en Chicago para los años en que se desarrollaba la Escuela de Sociología. En 1919 la ciudad se vio envuelta en un álgido conflicto racial signado por luchas callejeras, en particular entre irlandeses y negros que competían por los trabajos peor

pagos³³. Por cierto, esto ocurría en el contexto de lo que se denominó el “verano rojo”, pues en otras veinte ciudades se registraron estallidos sociales, también en muchos casos vinculados a las relaciones raciales. El Departamento de Sociología de Chicago tuvo una intervención directa en este conflicto. Retomando una inquietud que sus miembros habían desarrollado tempranamente, algunos de ellos participarían en la elaboración del informe “El negro en América” encargado por la Comisión para las Relaciones Raciales.

Unos años más tarde, en 1932, en un contexto algo diferente, ya signado por la crisis económica del treinta y por el ocaso del liberalismo como modo de organización de la economía, Franklin Frazier tomaba como punto de partida el “análisis ecológico” para mostrar que la organización, desorganización y reorganización de la vida de las familias afroamericanas en Chicago estaba estrechamente vinculada a la estructura económica y social de estas comunidades. Se trató de otro trabajo doctoral bajo la dirección de Robert Park en la Universidad de Chicago. En 1939 Frazier extendió los alcances de ese primer estudio para referirse a *The negro family in America*³⁴.

En este segundo trabajo (sobre el que nos basaremos), Frazier busca explicar la inestabilidad de los matrimonios y de las familias negras. Este

³³ A partir de la reacción social que generó la impunidad con que la policía protegió a un hombre blanco que había apedreado a un bañista afroamericano en una de las playas destinadas a esta población

³⁴ Este trabajo ha despertado interminables debates en los medios intelectuales estadounidenses, en particular en el mundo de las luchas por los derechos civiles. Por una parte, se ha acusado a Frazier de formar parte activa de la “patologización” de las familias negras, en virtud de señalar como causa de la pobreza, y de lo que otros llamarían “marginalidad”, su estructura matriarcal e inestable. Ésta habría sido heredada de la “desorganización” que habrían generado las condiciones de la migración de esclavos, en primer lugar, y de las singulares condiciones de la emancipación, más tarde. En particular, la fama del trabajo de Frazier se asocia a la del “Moynihan Report” de 1965, un documento oficial que retomaba el análisis del sociólogo. Más allá de las especificidades de este segundo debate, que se sobrepusieron a la actual recepción del trabajo de Frazier, resulta importante recordar el fuerte determinismo racial y biologicista de la década de 1920, con el que el sociólogo de Chicago intentaba discutir, justamente negando que la estructura de las familias negras en EE.UU. radicara en las características de “lo africano”.

problema también ocuparía el centro del debate en buena parte de los estudios posteriores sobre el tema³⁵, fuera para confirmarlo o rechazarlo como punto de partida del diagnóstico. En la interpretación del sociólogo afroamericano de Chicago, esta inestabilidad era resultado de una adaptación a un sistema de clases (o de castas) y no de un supuesto “legado africano”. Retomando la perspectiva de su maestro Park, para Frazier una de las características centrales del modo en que EE.UU. se había poblado de esclavos había sido la heterogeneidad de las diversas capas migratorias y la ruptura de los lazos “comunitarios” del viejo terruño. A diferencia de, por ejemplo, Brasil, en las plantaciones estadounidenses los distintos esclavos solían pertenecer a tribus y familias diversas, e incluso hablaban lenguas diversas. La práctica usual era la de separar a los esposos y embarcarlos hacia regiones diferentes. A partir de ello, la subsistencia del *folk* africano habría sido prácticamente nula. Por el contrario, el folklore negro en EE.UU. nacería del mundo de la plantación y de la efervescencia de sus reuniones (Park 1919).

Al retomar la hipótesis de su director, Frazier fue inculcado de sostener una actitud de denegación o de estigmatización del propio legado cultural. Sin embargo, también puede tratarse de un modo de enfatizar que la cultura afroamericana depende, justamente, de la aculturación que supuso el dispositivo de la plantación. En efecto, la estructura familiar resulta fuertemente determinada por las formas de acceso a la propiedad, antes que por un legado cultural lejano y perdido. En este sentido, el autor encuentra la excepción al matriarcado (que habría sido la estructura generalizada y frágil, de las familias negras) en las experiencias en las que los esclavos emancipados habían logrado mejor acceso a la tierra.

La pregunta que organiza el estudio de Frazier refiere a las transformaciones sufridas por estas familias, en particular en su capacidad de controlar las pulsiones, sobre todo las sexuales. Como puede adivinarse en los títulos de los apartados del libro (*in the house of the master, in the house of the mother, in the house of the father, in the city*

³⁵ Entre ellos Parsons (1965).

*of destruction*³⁶), las ciudades modernas constituyen el máximo nivel de desorganización social y pulsional. Sin embargo, Frazier no inscribe la historia de la familia negra en una narración que trazaría una trayectoria lineal desde formas de “la comunidad” a la anomia de “la sociedad”. Por el contrario, según el trabajo del sociólogo, se observan sucesivos procesos de desintegración, desarraigo y re-configuración que delimitaron de diversos modos la unidad familiar. Del mismo modo que para los autores que analizamos más arriba, no estamos frente a un proceso de desorganización, sino ante una sucesión de cambios sociales.

Por otra parte, en el proceso descrito se muestra un aspecto menos complaciente que lo que pueden evocar las interpelaciones comunitarias. Con la excepción de la comunidad africana de origen, de la que no se tienen registros, y quizás la familia patriarcal que sólo se dio de modo excepcional, abundan las comunidades fisuradas o bien por relaciones de desigualdad formal y material, o bien por la ilegitimidad y la deserción (que redundaban en el problema de “padres desertores” e “hijos ilegítimos”).

Como hemos señalado, en primera instancia, la esclavitud destituyó a los dioses del hogar y los vínculos de afecto y simpatía de las familias negras en África, en particular, de los clanes. En los EE.UU. no hubo una organización social capaz de sostener estas prácticas e ideas comunitarias. Así, se trata de una comunidad “irrecuperable” y que pareciera trivial incorporar al folclore. Pues bien, la reorganización de la familia (y de sus modos de control) iba a inscribirse en la lógica de la plantación y de la relación amo-esclavo. En este sentido, sería el “amo” el que ocuparía buena parte de las funciones del control comunitario. Por una parte, estaban los esclavos domésticos, en el ámbito del hogar, cercanos a los blancos y estrechamente supervisados por éstos. Por otra parte, estaban los que trabajaban del campo, más distantes de la vigilancia moral-familiar, conformando un mundo propio junto a otros esclavos.

El mundo de la plantación tuvo sus estratificaciones, y con ello formas de la desigualdad que también resultaría difícil proponer como objeto para

³⁶ “En la casa del amo”, “en la casa de la madre”, “en la casa del padre”, “en la ciudad de la destrucción”.

la añoranza. En efecto, el modo en que Frazier traza la historia la familia negra parece minar las construcciones de un pasado utópico al que se pueda desear regresar. En sintonía con el trabajo de Wirth, se nos recuerda lúcidamente que en los supuestamente plácidos ámbitos comunitarios opera no sólo la jerarquía, sino también la exclusión.

Volviendo a la narración que propone el sociólogo, luego de la etapa de la plantación, la liberación de esclavos y las grandes migraciones de las décadas posteriores supusieron un nuevo momento de desorganización de la familia y la reemergencia del problema de la promiscuidad. Por una parte, tras la ruptura de la comunidad amo-esclavo, algunas familias negras se fortalecieron, en particular aquellas que mantuvieron una jefatura masculina y tuvieron algún tipo de acceso a la tierra. No obstante, la tendencia más general sería la jefatura femenina en virtud de la migración de los varones en busca de trabajo. La confusión y el desarraigo impulsarían nuevas crisis familiares y el crecimiento de los hijos ilegítimos y de “hogares desarmados”. El aflojamiento de los lazos comunitarios supondría que las parejas sólo se constituían y sostenían a partir de la atracción sexual y la simpatía, afectos volubles y cambiantes que no garantizaban, ni mucho menos, la estabilidad del vínculo.

Algunos años después, en el contexto de la Primera Guerra Mundial y la inversión de los flujos migratorios de los trabajadores europeos (que iban a la guerra), las ciudades devendrían focos de máxima atracción para los campesinos negros. Este proceso, según Frazier, horadaría nuevamente las formas simples y tradicionales (*folkways*), generando nueva confusión y contradicciones en el comportamiento.

Uno de las consecuencias del desarraigo sería la emergencia del “aventurero” (en menor medida también de “la aventurera”³⁷) que asumiría con entusiasmo el horizonte de búsqueda de nuevas experiencias por fuera de los mecanismos de control. Estos “Ulises negros” y “hombres sin tribu” (*tribless men*) vivían en las ciudades entre los escombros de la vieja sociedad, sin raíces en la vida comunal. Así, las ciudades, conformadas según fuerzas económicas y sociales que agrupaban a ciertas subpoblaciones

³⁷ Sobre la recepción que la Escuela de Chicago hace de Georg Simmel, ver el trabajo de E. Torterola en este mismo volumen.

según determinado “orden moral”, veían consolidarse los *slums*, áreas de población casual y transitoria en las que incrementaba la población de color. Aún cuando las migraciones a las ciudades hubieran sido encaradas por familias completas, la comunidad de intereses y lazos de simpatía no podía sino resentirse en el caso de estas zonas deprimidas. Estos tugurios eran la contracara de la comunidad, ámbitos de pura disgregación en los que no existía vida institucional.

Resulta interesante señalar que, de diversos modos, como resultado del apartamiento que suponía el dispositivo de la plantación o la marginación de los tugurios, los negros constituyeron una sub-cultura (con matices comunitarios) a partir de su aislamiento. Salvo en el singular caso de las comunidades de liberados y en las familias patriarcales, este aislamiento resulta de alguna forma de exclusión. La diferencia entre las experiencias del Sur y las de las ciudades del Norte se delimita a partir de su estabilidad/inestabilidad. Las (anti)comunidades del Sur no conocían el ritmo frenético de la ciudad, permanecían orientadas por la estabilidad de las viejas costumbres. Por el contrario en “la ciudad de la destrucción”, los *slums*, en los que se concentraba buena parte de los ex campesinos negros, resultarían (anti)comunidades, en las que las pulsiones quedaban totalmente liberadas. Esto hacía brotar la amenaza de las pandillas juveniles (*gangs*).

De un modo muy semejante al que veíamos más arriba en el caso de Wirth, el proceso de desmoralización que describe Frazier había operado a partir de dos fuerzas. Por una parte, mediante el debilitamiento de la cohesión interna de las familias como espacio de control, pero también de las comunidades en las que se inscribían estas familias (por ejemplo, la congregación religiosa). Así, al tiempo que se debilitaba el espacio doméstico, se fragilizaba el control de la opinión pública y las instituciones comunales.

Nuevamente, nos encontramos con el diagnóstico de la “desorganización” tal como ha sido desarrollado, por ejemplo, por Thomas y Znaniecki. Pues bien, en el caso de la historia de la familia negra en los EE. UU. este proceso supondría formas singulares de “heterogeneización”. En su estudio, Frazier analiza las zonas habitadas por población negra y encuentra que

lejos de una homogeneidad racial-ecológica es fundamental reconocer la relevancia de una variable algo desatendida por otros sociólogos de Chicago: la clase social³⁸. Esta distinción al interior de la “comunidad negra” resultaba fundamental, pues podían observarse nuevas clases medias e incluso una forma de aristocracia mulata³⁹.

La relevancia otorgada por Frazier a esta variable clasista, junto con su renuencia a “folclorizar” una “comunidad de origen” (irremediamente perdida, en un caso, o siempre fracturada, en otros), lo convertirían en un observador escéptico de soluciones “comunitaristas” para lidiar con la cuestión social. Más allá de algún coqueteo juvenil respecto de las alternativas del cooperativismo (en particular para la consolidación del ascenso social), la apuesta normativa de Frazier sería la construcción de una consciencia de clase en los obreros negros (junto con los blancos) y su involucramiento en las *trade-unions*. Cuando las voces reformadoras de la *Progressive Era* parecían definitivamente acalladas, el problema de los *slums* volvía a conjugarse en un lenguaje “social”.

Reflexiones finales

En el recorrido de este capítulo hemos reseñado diversos modos en los que la sociología de Chicago reflexionó sobre la “comunidad”, en particular en relación a los procesos de cambio social. Al hacerlo, pudimos

³⁸ “Las distinciones que algunos sociólogos [aquí se cita el trabajo de Burgess y Park] han hecho entre la posición de un individuo o grupo en el orden económico y el estado de un individuo o grupo en la sociedad tiende a oscurecer el hecho de que esta última depende de la anterior, porque en última instancia, el estado de un individuo o grupo está determinado por su posición en la organización económica. Las rivalidades, las guerras y las formas más sutiles de los conflictos que determinan el estatus de los individuos y los grupos o las relaciones de superioridad, de subordinación y de control en la sociedad se deben fundamentalmente a los intereses económicos de las clases en conflicto al interior de la organización económica” (Frazier, 1935: 293).

³⁹ “Una de las consecuencias más importantes de la urbanización del negro ha sido la rápida diferenciación ocupacional de la población. Ha surgido una clase media negra como el resultado de nuevas oportunidades y una mayor libertad, al tiempo que en las comunidades negras han despertado nuevas demandas de todo tipo de servicios. Este cambio en la estructura de la vida del negro ha sido rápido y no ha tenido tiempo para cristalizar” (Frazier, 1939: 487).

constatar que aparecían diversos sentidos para este elusivo concepto: la comunidad campesina del pasado, las familias de inmigrantes, las áreas culturales de la ciudad, los centros comunitarios de las reformadoras sociales, las anti-comunidades de los *slums*, la unidad de lo diverso que debía configurarse a partir de la “americanización” e incluso una dimensión más abstracta que hacía uso de la noción de “fraternidad”. Comunidades del pasado, del presente y del futuro; vecinales, nacionales y universales. De las que cabe desear y las que hay que combatir.

También nos interesó señalar los diversos papeles que la sociología de Chicago asignó, en sucesivos contextos, a estos ámbitos, tanto en el diagnóstico como en la gestión de la cuestión social. Hicimos particular hincapié en las modulaciones de un lenguaje más “social” entre fines del siglo XIX y comienzos del XX (en el caso de Addams), frente a las perspectivas de Park y de Thomas, en las que el nivel “macro” de análisis aparece obturado. La cuestión social se redefinía como asunto ecológico urbano, lejos del territorio del gobierno económico (Miller y Rose 1990). Asimismo, pudimos observar que ciertos tonos presentes en las reflexiones de Addams (alrededor, por ejemplo del mercado de trabajo y de su papel en la regulación e integración social) reaparecían en las investigaciones de Wirth y Frazier.

Esta observación resulta relevante si atendemos a la insistencia con la que cierta sociología contemporánea ha anunciado un “revival” comunitario y el “ocaso” de “lo social”. La indagación en la historia de la sociología de Chicago nos permite arriesgar una hipótesis diferente. El lenguaje de “lo social” y “lo comunitario”, lejos de sucederse uno al otro, se retoman, se articulan, se superponen y se contraponen, sobre el trasfondo de aquello que vienen (siempre fallidamente) a conjurar: la incompletud, la fragilidad, la falta. Este es quizás el principal descubrimiento de Thomas: la pulsión comunitaria es un modo a la vez de huírle a la muerte y de hacer con el deseo.

La experiencia subjetiva radical de esta in-completitud adquiere matices singulares en el contexto del “desujetamiento” de la modernidad que nos pone como individuos frente a nuestro propio destino. Pues bien, en el hiato entre el imaginario de un orden (justo, armónico, autorregulado)

de hombres libres e iguales y la constatación cotidiana de la desigualdad emerge, radicalizada, esa “falta”, que opera como un fantasma a través del prefijo “des” y que no permite que la sociedad finalmente coagule. Por el contrario, ésta se mueve. Ese movimiento opera, en buena medida, de “comunidad” en “comunidad” (o, mejor “de comunidad” en “comunidades”).

A partir de ello, en estas reflexiones finales resulta pertinente referirnos a un rasgo que, entendemos, comparten las perspectivas reseñadas: cierta “desontologización” de *la* comunidad.

En efecto, en primer lugar, todos los análisis se mantienen a distancia de la narración sociológica según la cual el advenimiento de la modernidad habría supuesto el pasaje de *la* comunidad a *la* sociedad, con la posibilidad de que la primera se reconstituya en el futuro como momento de superación y reconciliación⁴⁰. La comunidad, entonces, no se reduce ni a la semántica de la añoranza ni de la esperanza⁴¹. Por el contrario, los procesos de *re*-organización moderna, que describimos más arriba, suponen nuevas y diversas formas de comunidad. Entre éstas se incluyen, en el caso de Wirth y Frazier, figuras de la “anti-comunidad”, que nos recuerdan el modo en que estos espacios pueden resultar de procesos de exclusión y estigmatización social.

A diferencia de los relatos a los que nos acostumbró la sociología clásica europea, “el nuevo mundo” no lloraba a dioses que no terminaban de morir ni añoraba a otros que no terminaban de nacer. Más que “el futuro” o “el pasado” América era el presente y en él se constataba la existencia de comunidades. La nostalgia resultaba un ejercicio infructuoso en tanto lo que había quedado atrás era la pobreza campesina, la esclavitud de las plantaciones y la compulsión al *ghetto*. La sociología de Chicago parece dispuesta a superar el duelo por un tiempo que no regresará, conservando alguno de sus elementos, a condición de transformarlos. La posición que habilita tal operación supone ya una distancia con ese pasado, e incluso cierto desapego.

⁴⁰ Emiliano Torterola, en este mismo libro, aporta argumentos en este mismo sentido.

⁴¹ Remitimos al trabajo de D. Alvaro (2011).

Nos interesa señalar dos estrategias de “desustancialización” de *la* comunidad: una que opera mediante una “historización” y otra a partir de la “psicologización”. Esta última estrategia se vincula con la perspectiva de Park (y la definición del “tipo sagrado” como personalidad), pero sobre todo con el análisis de Thomas. En efecto, como hemos señalado, este autor hace de la comunidad una disposición o una actitud subjetiva que es pasible de asumir diversos contenidos, y sobre la que es posible actuar reflexivamente⁴².

Por otra parte, tanto Frazier como Wirth trabajan sobre historias en las que se señalan las múltiples fisuras de la comunidad (por ejemplo, su vínculo con procesos de exclusión), así como sus declinaciones y reinenciones periódicas. En este sentido, en el caso de la sociología de Chicago, pareciera más pertinente referirnos a *lo* comunitario, antes que a *la* comunidad. Una sociología de las múltiples presencia de lo comunitario, antes que una de las ausencias de la comunidad.

Pues bien, entendemos que esta diferencia resulta relevante para el ejercicio crítico que asume el presente libro. Las advertencias sobre el carácter “inflamable” de las sociologías de *la* comunidad conforman una objeción clásica de las reflexiones sobre la historia del pensamiento sociológico. En efecto, el relato que sostiene la “pérdida” de cierta completitud y unidad y, sobre todo, que promete su posible recuperación utópica, mantiene una afinidad de sentido con las programáticas políticas dispuestas a actuar en nombre de esa totalidad.

Este tipo de utopías no se encuentran en las sociologías que hemos analizado, reacias a instancias de excesiva centralización y unificación. Después de todo, los moradores de las ciudades modernas han huido, de un modo u otro, del celoso ámbito de la unidad comunal. La sociología de *lo* comunitario, entonces, parte de la diversidad y de la flexibilidad. A

⁴² Podría argumentarse que esta des-ontologización de la comunidad funciona a partir de un re-centramiento del sujeto y su “impulso comunitario”. En este sentido, quedaría por indagar de qué tipo de sujeto se trata. Tal objetivo excede los de este capítulo. Sin embargo, entendemos que el vínculo entre la teoría de Thomas y las perspectivas pragmáticas de Charles Peirce y de George Herbert Mead permiten avizorar un sujeto que tampoco funcionará como fundamento. El peso de “lo relacional” en la perspectiva de Chicago es una pista más en este sentido.

partir de ello, sería posible pensar en una afinidad de sentido no ya con los totalitarismos, sino con el liberalismo político y cultural⁴³. Ello, más allá de que, como hemos señalado, muchos de los hombres y mujeres de Chicago se hayan mostrado entusiasmados con alternativas afines al socialismo.

Esta “desustancialización” resulta convergente con una racionalidad política que ha lidiado complejamente con el concepto de “voluntad colectiva”. Pensemos, si no, en el formidable uso que el neoliberalismo ha hecho de las “aptitudes comunitarias” como modo de economizar recursos en la “lucha contra la pobreza”, en desmedro de intervenciones estatales legitimadas en la “solidaridad” como disposición/cualidad de un orden colectivo. Ejemplo de ello es el fomento al “capital social” o a la “economía social” como alternativas de “auto-ayuda” de las comunidades empobrecidas, en vistas a que alcancen su propio desarrollo. La genealogía de estos dispositivos de gobierno de la cuestión social tendrá, probablemente, un capítulo dedicado a la sociología de Chicago.

Queda abierta la pregunta sobre el papel político que han cumplido estas perspectivas “des-sustancializadas” de la comunidad. Después de todo, la peligrosidad de las promesas de restauración de una completud perdida no resultan necesariamente más inquietantes que la del cinismo dispuesto a hacer con las cosas “tal como realmente son”.

Bibliografía

- ADDAMS, Jane (1893), “The Objective Necessity for Social Settlements”, en *Philanthropy and Social Progress: Seven Essays*, Boston, Harvard University, (pp. 27-56).
- , (1910a), “First days at Hull-House”, en *Twenty years at Hull-House, with autobiographical notes*, Nueva York, Macmillan Co, (pp. 89-113).
- , (1910b), “Charity and Social Justice: The Presidential Address At the National Conference of Charities and Correction”, en *Survey*, V. XXIV, junio (pp. 441-449).
- (1910c [1892]) “The Subjective Necessity for Social Settlements”, en *Twenty years at Hull-House, with autobiographical notes*, Nueva York, Macmillan Co.

⁴³ Victoria Haidar trata este argumento en este mismo volumen.

- ÁLVARO, Daniel (2011), *El problema de la comunidad en la teoría sociológica clásica*, tesis doctoral en cotutela entre la Universidad de Buenos Aires y la Université Paris 8, Buenos Aires.
- BECKER, Howard y Robert C. MYERS (1942), “Sacred and secular aspects of human association”, en *Sociometry*, V. 5, N° 3, agosto (pp. 207-229).
- CAHNMAN W. J. (1977), “Toennies in America”, en *History and Theory*, V. 16, N° 2, mayo (pp. 147-167).
- DEEGAN, Mary J. (1990), *Jane Addams and the Men of the Chicago School, 1892-1918*, Nueva York, Transaction Publishers.
- DE MARINIS, Pablo (2010), “Comunidad: derivas de un concepto a través de la historia de la teoría sociológica”, en *Papeles del CEIC*, V. 1, Universidad del País Vasco/ Euskal Herriko Unibertsitatea (pp. 1-13).
- FRAZIER, Franklin (1935), “The Present Status of the Negro in the American Social Order”, en *The Journal of Negro Education* 8, julio (pp. 293-307).
- (1939), *The Negro Family in the United States*, Chicago, The University of Chicago Press.
- HOOVER, Dwight (1986), “The Long Ordeal of Modernization Theory”, en *Prospects*, N° 11 (pp. 407-451).
- MARTÍNEZ, Emilio (1999), “Introducción”, en Robert E. PARK, *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- MELOSSI, Dario (1992), *El estado del control social*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- PARK, Robert E. (1919), “The Conflict and Fusion of Cultures with Special Reference to the Negro”, en *The Journal of Negro History*, V. 4, N° 2, abril (pp. 111-133).
- (1952 [1929]) *Human communities the city and human ecology*, Londres, The Free Press.
- (1999), *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- PARK, Robert E. y Ernest BURGUES (1921), “Competition a Process of Interaction”, en *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago, University of Chicago Press.
- PARSONS, Talcott (1965), “Full Citizenship for the Negro American? A Sociological Problem”, en: *Daedalus*, noviembre (pp. 1009-1054). (Hay traducción castellana de Diego Sadriñas en *Entramados y Perspectivas* N° 2, 2012, revista de la Carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires, disponible en <http://www.revistadesociologia.sociales.uba.ar>.
- RITZER, George (2001), *Teoría sociológica contemporánea*, Madrid, Mc.Graw Hill.
- MILLER, Peter y Nikolas ROSE (1990), “Governing Economic Life”, en *Economy & Society*, N° 19 (1) (pp. 1-31).

Ana Lucía Grondona

THOMAS, William y Florian ZNANIECKI (2006 [1918-1921]), *El campesino polaco en Europa y en América*, Madrid, REIS.

THOMAS, William, Robert E. PARK y Herbert MILLER (1921), *Old world traits transplanted*, Nueva York y Londres, Harper & Brothers Publishers.

VOLKART, E. H. (1951), *Social Behavior and Personality. Contributions of W. I. Thomas to Social Theory and Social Research*, Nueva York, Social Science Research Council.

WIRTH, Louis (1958 [1928]), *The ghetto*, Chicago, Chicago Press.

————— (1962 [1938]), *El urbanismo como modo de vida*, Buenos Aires, Ediciones 3.

————— (1962 [1937]), “Localism, Regionalism and Centralization”, en *American Journal of Sociology* XLII, enero (pp. 493-509).

TERCERA PARTE

La comunidad societal de Talcott Parsons, entre la pretensión científica y el compromiso normativista

Pablo de Marinis

Deben evitarse simples dicotomías del tipo de comunidad y sociedad, tan sorprendentemente análoga a la dicotomía entre capitalismo y socialismo. Los intelectuales contemporáneos tienden angustiosamente a retornar a estadios primitivos de comunidad como remedio único para las enfermedades y males de la sociedad contemporánea.

Talcott Parsons (2009 [1970]: 54)

1. Introducción

Enfocando sobre el último tramo de la obra de Talcott Parsons, el presente artículo tiene el propósito de poner a prueba unas claves de lectura generadas y utilizadas en otros trabajos, orientados a comprender la obra teórica de algunos autores pertenecientes a la segunda generación de sociólogos clásicos.¹ En aquellos trabajos, el foco del interés investiga-

¹ A modo de ejemplo de estas claves de lectura véanse los diversos artículos que componen el número de marzo de 2010 de la revista *Papeles del CEIC* (www.identidadcolectiva.es). Por ejemplo, Alvaro (2010) sobre Tönnies; Grondona (2010) sobre Durkheim; Haidar (2010), Torterola (2010) y de Marinis (2010b) sobre Weber. Sasín (2010) y Bialakowsky (2010), si bien también incluyen reflexiones sobre los clásicos, despliegan

tivo había estado puesto específicamente en las elaboraciones realizadas por estos autores acerca de la idea-noción-concepto² de la comunidad. A contramano de buena parte de la bibliografía secundaria en el campo de la historia de la sociología, ha podido constatarse que la “comunidad” en la sociología clásica no sólo debería entenderse como un planteamiento nostálgico, ansioso por restituir un idílico y mítico pasado ya irremediablemente perdido. En efecto, para la sociología clásica (y, como veremos, no sólo para ella) la comunidad muestra además otras variadas facetas, que serán brevemente resumidas en el segundo apartado de este artículo.

A continuación, en el tercer apartado, se entrará propiamente en tema, realizando un fuerte salto espacial, temporal y epistemológico, por el cual se llegará a cierto tramo de la obra de Talcott Parsons. Habrá algunas incidentales menciones a la enorme importancia de este autor tanto para la historia de la sociología de todo el siglo XX como también para nuestro presente. Pero sobre todo interesará localizar, en el contexto de su vasta obra y en su específico momento epocal (los años sesenta del pasado siglo), la emergencia y perfiles de un estratégico concepto: la “comunidad societal” (en adelante, CS).

En un cuarto momento, se intentará aplicar a ese concepto parsoniano las mismas claves de lectura ya probadas en relación a los clásicos. Así, se detectará en qué medida en la CS parsoniana se encuentran presentes (o no) los registros de la comunidad que se habían verificado en aquéllos. Como luego se verá, algunos de los viejos sentidos clásicos de la comunidad desaparecen mayormente en la obra parsoniana, mientras que otros se reconfiguran, cambiando sus contenidos y sus implicancias.

En las conclusiones, finalmente, se resumirá todo el recorrido realizado. Pero además se plantearán algunos argumentos en los que, sintéticamente, se sostendrá que ni siquiera un autor como Parsons, uno de los

una mirada más extensa, que llega hasta autores más recientes. Véase también de Marinis (2010a) sobre Tönnies y la abundante bibliografía (tanto de los propios clásicos como secundaria) que en todos estos artículos se cita.

² Resulta evidente que “idea”, “noción” y “concepto” remiten a niveles diferentes de entidad y consistencia de los fenómenos implicados. Por razones de espacio, no podrá desarrollarse aquí este asunto tan importante, que excede en mucho al mero preciosismo estilístico.

más fervientes cultores de una “sociología madura”,³ logró desembarazarse de planteamientos de carácter ontológico-normativista. Así, sus elaboraciones acerca de la CS pueden entenderse no sólo como un concepto analítico fundamental, sino también como un poderoso esfuerzo de autoconciencia de la racionalidad política keynesiana. Sin someter el concepto a una profunda historización, la potencialidad de su valor analítico puede verse comprometida, y de ese modo quizás quede reducido, apenas, al testimonio de un pasado (el presente de Parsons) con el que, para bien o para mal, ya no habremos de reencontrarnos jamás.

2. La sociología clásica y sus variados registros de la comunidad

Resulta un lugar común en muchos trabajos sobre historia de la sociología atribuirle en bloque a los sociólogos clásicos una visión nostálgica de la “comunidad perdida” debido al avance arrollador de los procesos de modernización y racionalización social. Un versado historiador del pensamiento sociológico clásico como Nisbet caracteriza el siglo XIX como “grave transición histórica” (1996: 101).⁴ Debe admitirse que algo de cierto hay en ello. En el mismo sentido, Tönnies, uno de los autores más detalladamente analizados por Nisbet, a finales del siglo XIX había descrito el proceso de modernización-racionalización como una “desintegración incontenible en su progresivo avance” (1947: 272).⁵

³ En (1967) Parsons formuló claramente sus críticas a la “inmadurez” de la sociología de su tiempo. Este ensayo, escrito en 1949, apareció publicado el mismo año en una compilación de ensayos de su autoría. La segunda edición ampliada, de 1951, es la que fue traducida al castellano y es la que se cita aquí.

⁴ Es precisamente Nisbet (y este libro suyo) a quien Parsons menciona en la cita del epígrafe inicial de este trabajo, como ejemplo prototípico de uno de esos “intelectuales contemporáneos” que apelan a la vieja comunidad como antídoto frente a los males de la sociedad contemporánea (2009: 54).

⁵ Por supuesto, no es esto lo único que Tönnies tuvo para decir acerca de la comunidad (la llave maestra de toda su sociología), pero no es éste el lugar para demostrarlo. Otra vez, véase de Marinis (2010a) y, mucho más profunda y extensamente, la tesis doctoral de Alvaro (2012), donde aparecen problematizadas las posiciones acerca de la comunidad no sólo de Tönnies, sino también de Marx y de Weber.

Pero, con todo, si se carga excesivamente el énfasis en posiciones de esta índole, toda la sociología clásica del siglo XIX podría quedar reducida apenas a una mera “sociología del orden”, una sociología con la que simpatizan conservadores como Nisbet y a la que deploran otros autores, críticos o informados por el marxismo. Así, si la sociología clásica hubiera sido sólo eso, no cabría otra opción que entenderla apenas como un emprendimiento refutador -o, en el mejor de los casos, crítico interlocutor- del materialismo histórico, o como un temeroso observador de la ebullición revolucionaria de las masas, o como ambas cosas a la vez. En suma, como una sociología que simplemente se dedicaría a recordar con incontenible nostalgia los apacibles tiempos idos del mundo premoderno. En este trabajo se sostiene que esa mirada de la historia de la sociología contiene algunos elementos certeros, porque alguna evidencia puede hallarse en ese sentido en varios de los textos de los clásicos, pero en su conjunto ofrece una visión excesivamente sesgada y unilateral.

La idea-noción-concepto de comunidad ofrece una plataforma excelente sobre la cual poner a prueba todas estas cuestiones. Muy lejos de una posición tan sesgadamente unidimensional, puede observarse en autores como Tönnies, Weber, Durkheim (en cierto modo también en Simmel y, antes de todos ellos, en Marx) una problematización teórica acerca de la comunidad que, por lo menos, reviste las siguientes facetas, todas compleja y confusamente superpuestas:

1) Una incorpora el concepto de comunidad como fundamental para la constitución-fundación de un **discurso sociológico** formal, abstracto y con elevadas pretensiones de científicidad (al menos, las pretensiones por entonces exigibles). Se trata de una contribución para una especie de “sociología sistemática” o de “sociología pura” que pretende describir la realidad “tal cual es”, aceptando con resignación las “duras realidades de la vida” moderna. En este caso, la comunidad conforma un “tipo ideal” en la jerga weberiana, o un “concepto normal” en la perspectiva tönnesiana, al cual iban adheridas una serie de notas distintivas alrededor de significados tales como cohesión, comunión, autenticidad, permanencia, intimidad, naturalidad, fuerte sensación subjetiva de pertenencia, intensidad emotiva, copresencia, etc. Estos conceptos típico-ideales fueron especialmente

diseñados para servir a la comparación con fenómenos empíricos reales así como con otros tipos, dotados de otras y a menudo contrapuestas notas distintivas (eminentemente, la “sociedad”, caracterizada por significados muy otros: motivación racional para la persecución de intereses, artificialidad, artefactualidad, impersonalidad, frialdad, contractualismo, instrumentalidad, etc.).

2) Otra apunta este discurso sociológico formal y “vaciado” de historia por medio de una consecuente **narración histórica**, que supo también —aunque no de manera exclusiva— llevar consigo una actitud en cierto modo nostálgica respecto del pasado comunal de la sociedad moderna. En este ejercicio, se vislumbra un esfuerzo por desplegar una especie de “sociología histórica” que intenta comprender y explicar causalmente un presente moderno eminentemente societal, partiendo de la consideración de un pasado comunal. De este modo, y en contraste con el sentido anterior (donde comunidad aparece como una de las opciones empíricamente posibles en el presente), comunidad es lo que ya no somos, o lo que estamos dejando atrás, o lo que quizás ya hemos dejado de ser.

3) La tercera problematización de la comunidad involucra una actitud de **proyección utópica**. Esto supone la utilización de este concepto como dispositivo teórico-ideológico que permite, por un lado, condenar un presente societal plagado de “males” y “patologías” (despersonalización, anomia, pérdida de sentido, alienación, etc.) al que condujeron los procesos de modernización; por otro lado, proyectar o esbozar los perfiles de un futuro comunitario (así sea fragmentario, acotado, excepcional, puntual, local, episódico) como posible salida del “pozo ciego” al que ha conducido la racionalización moderna. En este futuro deseable habrían de reactualizarse, aunque adecuadamente reacondicionados y remozados, algunos de los viejos componentes de la vieja virtud comunitaria. En esta empresa, nuevamente, son instrumentos propios de la ciencia los que se disponen para apuntalar una suerte de “imaginación política”. Esto no implica una ciencia “inundada” de valores, o meramente puesta al servicio de la propaganda ideológica, sino una situación en la que, de la mano de una demarcación precisa de ámbitos y de incumbencias, se aspiraba no obstante

a establecer fructíferas relaciones entre ambos campos de intervención: la ciencia y la política, el saber y el poder, la razón y la pasión.

Abundantes evidencias textuales tomadas de los propios autores podrían presentarse aquí para apuntalar cada uno de estos registros de la comunidad, registros que -como ya se dijo y vale la pena volver a subrayar- en sus obras aparecen siempre entremezclados, superpuestos. Pero dado que no es éste el tema del presente trabajo, se remite simplemente a los textos citados en la nota número 1, que los abordan consecuentemente. En lo que sigue, se intentará en cambio aplicar esta misma grilla conceptual consistente en, por lo menos, estos tres registros de la comunidad, para el análisis de un concepto tan nodal como relativamente poco estudiado de la obra parsoniana: la CS.⁶ Pero para ello será necesario, primero, realizar una caracterización general del concepto, así como apuntar algunos de los problemas que necesariamente deja abiertos.

3. Parsons y la comunidad societal

Talcott Parsons fue, sin duda alguna, una de las figuras más importantes de la historia de la sociología del siglo XX. Esta es una afirmación cuyo peso aumenta cuando se tiene en cuenta que la sociología, como disciplina autónoma de conocimiento, no tiene siquiera dos siglos de existencia. Gracias a su tan peculiar como pionera lectura de los clásicos (sobre todo de Durkheim y Weber), contribuyó al establecimiento del primer canon sociológico, que tuvo una relativamente larga vigencia y que, aunque de manera parcial, aún subsiste;⁷ realizó la primera gran síntesis teórica, ambiciosa y compleja, sobre los sistemas sociales de acción;⁸ y llegó a

⁶ Esta grilla conceptual comprende, por el momento, sólo estos tres registros de la comunidad, dado que ellos son los únicos que han logrado sostenerse a través de diversos ejercicios de reconstrucción conceptual de la obra de los clásicos de la sociología, como los mencionados más arriba. La tarea investigativa sigue su marcha, a los fines de revisar o ampliar este esquema analítico. Los diversos artículos que componen este libro (más otros actualmente en curso) son una buena muestra de ello.

⁷ En efecto, debemos principalmente a Parsons la incorporación de Durkheim y Weber (aunque no de Marx) en los lugares más destacados del panteón de “padres fundadores” de la sociología.

⁸ Según sostienen unos importantes conocedores de su obra, Parsons procuró “desarrollar un esquema conceptual exhaustivo y coherente que pudiera ser aplicado a toda

alcanzar una posición de relativa hegemonía en el campo sociológico, en las décadas centrales del siglo pasado.⁹

Por diversas razones, tanto internas como externas, entre los años sesenta y setenta del siglo pasado Parsons fue destronado del lugar de relativo privilegio que había ocupado hasta entonces. En ello, jugaron un importante papel tanto sus propias debilidades, confusiones e inconsistencias intrínsecamente teóricas como también arraigados prejuicios de carácter ideológico (propios y de sus detractores), así como problemas histórico-coyunturales. Hasta tal punto esto sucedió así que hoy son muy pocos los que leen y discuten su obra, pese a que ella no sólo marcó el tono del debate sociológico de una época completa, sino también de la que lo habría de suceder. Al respecto, téngase en cuenta que los más importantes teóricos de la sociología de las décadas finales del pasado siglo (Giddens, Habermas, Luhmann, por ejemplo) sintieron la obligación de, al menos, “ajustar cuentas” con la obra parsoniana, lo cual fue especialmente notable durante la década de 1980, en la cual tuvo lugar una suerte de rehabilitación de la “gran teoría”.¹⁰

Muy lejos de pretender sistematizar aquí una obra tan vasta como compleja,¹¹ en este apartado se ofrecerá apenas una somera aproximación

sociedad y a cualquier época histórica, y que diera cuenta de todos los aspectos de la organización social humana” (Fox, Lidz y Bershady, 2005: 2).

⁹ Vale aclarar que con esto no sólo se está hablando de su país, Estados Unidos. Así, la obra de Parsons fue central, por ejemplo, para la constitución de las “sociologías científicas” de los años cincuenta y sesenta del siglo pasado en varias universidades latinoamericanas. Lo mismo vale para la “reconstrucción” de las sociologías europeas de la segunda posguerra mundial.

¹⁰ A modo de ejemplo de la abundante bibliografía donde el alcance y el significado de esta rehabilitación se discute, véase Zabłudovsky (2002).

¹¹ Tres libros disponibles en castellano cumplen adecuadamente ese papel: Savage (1998), algunos capítulos de Alexander (1989) y Almaraz (1981). Se advierte que, en los tres casos, no se trata de trabajos introductorios, y su lectura exige el conocimiento previo de los textos más importantes de la propia bibliografía parsoniana. La literatura en inglés es, obviamente, más abundante. A modo de ejemplo, Alexander (1983), Gerhardt (2002), o más reciente y brevemente, los capítulos introductorios de las compilaciones de Treviño (2001) y Fox, Lidz y Bershady (2005). También resultan útiles -por su sintética claridad pero a la vez por la rigurosidad conceptual con la que tratan a la obra parsoniana- los capítulos II a IV de Joas y Knöbl (2009). Como

a un concepto clave, acuñado tardíamente por Parsons (la CS), y que pese a su centralidad ha sido asombrosamente poco discutido por la recepción posterior (Sciortino, 2005: 111). Pero, para ello, habrá que dar algunos breves rodeos, que atañen, primero, a la caracterización general de las etapas en las que se divide su obra; luego, al momento específico en el cual introduce este novedoso concepto; finalmente, se avanzará en la caracterización del concepto mismo. Esta caracterización será completada en el cuarto apartado del trabajo, analizando la CS parsoniana desde la grilla de los registros de la comunidad sintetizados en el segundo apartado.

Hay cierto consenso en la “parsonología” acerca de la identificación de diversas etapas en su obra. La CS apareció casi al final de ese recorrido. Más allá de las novedades que cada etapa introdujo, son notables las continuidades que se expresan a lo largo de su producción teórica. Ellas fueron reconocidas por el propio Parsons en su autobiografía intelectual, en la que hizo referencia por ejemplo al “problema del orden” en la condición humana, en general, y en el sistema social, en particular (1986: 70). Sobre la base de la evidente insatisfacción que le causaba la “solución hobbesiana” a este problema,¹² en su primer gran libro (1971) [1937] se abocó a encontrar “convergencias” entre varios autores (sobre todo Weber, Durkheim, V. Pareto y A. Marshall) alrededor de la importancia de los factores normativos de la acción humana, en forma analíticamente independiente de los intereses económicos y políticos. El orden (social) es, entonces, un primer concepto clave que atraviesa toda su obra. Segundo: la “racionalidad”. En ello, Parsons mostró un marcado interés por analizar el papel y la naturaleza de los componentes racionales de la acción en relación con aquellos que no deberían ser considerados como tales (1986: 73).

buenos exponentes de un cierto *revival* parsoniano luego de unos 20 años de olvido prácticamente total, véanse también los trabajos reunidos en Holton y Turner (1986) y Robertson y Turner (eds.) (1991).

¹² En resumidas cuentas, para Parsons no hay orden social posible si los actores sólo persiguiesen sus intereses instrumentales.

Luego de las fases que se conocen como “voluntarista” y “estructural-funcionalista”,¹³ desde mediados de los años cincuenta Parsons desarrolló su famoso modelo AGIL (o “paradigma de las 4 funciones”),¹⁴ donde incorporando sugerencias de la teoría general de sistemas, afirma que todo sistema social, como cualquier sistema vivo, es un **sistema abierto**, involucrado en un **proceso de intercambio** (o en unas relaciones de *inputs* —elementos que el sistema recibe— y *outputs* —elementos que el sistema genera—) de información y energía con otros sistemas y sus ambientes.

Este modelo se convirtió en el marco conceptual para prácticamente todo lo que Parsons escribiera de allí en más. Según él, todo sistema tiene que enfrentarse a cuatro desafíos, problemas o exigencias. La letra A del AGIL corresponde a la “adaptación”, orientada a satisfacer las exigencias situacionales externas. El sistema debe adaptarse a su entorno y hacer que su entorno se adapte a él. La adaptación consiste en los procesos activos que generan nuevos recursos para el sistema (o asignan más eficientemente los recursos disponibles entre los actores individuales y colectivos del sistema), de manera de poder asegurar nuevas capacidades para él. El **organismo conductual** (al que posteriormente llamaría sistema conductual) es el especializado en el cumplimiento de esta función. La G corresponde al “logro de metas” (o *Goal Attainment*). Todo sistema debe definir y alcanzar unas metas primordiales en relación a su ambiente. El logro de metas consiste en organizar las actividades de los actores en la forma de esfuerzos concertados, para alcanzar los cambios buscados. El **sistema de la personalidad** es el encargado de esta función. La I se relaciona con la “integración”. Todo sistema debe regular la interrelación entre sus partes integrantes, y lograr un ajuste mutuo entre las unidades del sistema, para garantizar la lealtad, la adhesión y la interdependencia entre ellas. Estos procesos comprenden, por ejemplo, mecanismos de control social, institucionalización de órdenes normativos y sistemas de

¹³ El libro central de la primera etapa es (1971) y uno de los más importantes de la segunda es (1988). Los ensayos compilados en (1967) muestran claramente la transición de una etapa a la otra.

¹⁴ Para Almaraz, este modelo representa “la definitiva formalización lógica de la estrategia de análisis de Parsons” (1981: 441).

estratificación. Se podría decir que la integración es la contrapartida de la adaptación (que conecta al sistema con el ambiente exterior), en tanto atañe a la organización del “ambiente interno” del sistema. La diferenciación de unidades dentro del sistema requiere que se desarrollen mecanismos de integración entre ellas que generen solidaridad y, mediante pautas generales, confronten los conflictos que inevitablemente surgen de esta diferenciación. Esto está a cargo del **sistema social**.¹⁵ Finalmente, la L corresponde a la “Latencia” (o: Mantenimiento de Patronos y Manejo de Tensiones). Todo sistema debe mantener y renovar las pautas culturales que están en la base de la motivación de sus miembros. Aquí se trata de valores compartidos, que aseguran la adhesión a largo plazo de los principios básicos de la acción. Socialización y aculturación son los principales procesos implicados aquí. Tiene que ver con la necesidad de formular y mantener la “base de identidad” del sistema, es decir, lo que es específico de él, lo que lo distingue de su ambiente. Esta función es llevada a cabo por el **sistema cultural**.

Al “bajar” un nivel en el análisis, y al introducirse en la especificidad del sistema social¹⁶ aplicando el mismo modelo AGIL, los 4 subsistemas resultan ser ahora la **economía** (A), la **política** (G), la **comunidad societal** (I), y el **sistema fiduciario** (L). Cada uno de estos subsistemas dispone de un medio que le es específico, y que intercambia con sus ambientes, tanto intrasociales como extrasociales. Estos medios son, respectivamente, el dinero, el poder, la influencia y los compromisos de valor.¹⁷

¹⁵ Para Parsons, “el sistema social es el núcleo de los sistemas de acción humana, puesto que constituye el vínculo primordial entre la cultura y el individuo considerado a la vez como personalidad y como organismo” (1976: 710-1). En esta afirmación pueden verse entrelazados los 4 componentes del paradigma tetrafuncional.

¹⁶ Para Parsons, sistema social no debe ser equiparado sin más a “sociedad”. La sociedad es sólo un tipo de sistema social, precisamente aquel “que alcanza el nivel más elevado de autosuficiencia en relación a sus ambientes” (1974a: 21). Autosuficiencia remite a “la capacidad del sistema, lograda tanto a través de su organización y recursos internos como de su acceso a las entradas que le ofrecen sus *ambientes*, para funcionar de manera autónoma con objeto de realizar su cultura normativa, es decir, sus normas y objetivos colectivos y, sobre todo, sus valores” (1976: 712).

¹⁷ En este trabajo se pondrá el foco en la CS. Por eso, se remite a otros textos donde también los otros subsistemas del sistema social son convenientemente desplegados

Si bien obras anteriores ya venían preparando el terreno para ello, por ejemplo (1964), es recién en *La Sociedad* (1974a) [1966] donde el concepto de CS aparece por primera vez y de manera explícita, en el marco de su intento por delinear una perspectiva evolutiva y comparativa general que, partiendo de las sociedades “primitivas” y “arcaicas”, pudiera llegar a la comprensión de los perfiles actuales y posibles tendencias de desarrollo de las sociedades modernas.

En resumidas cuentas, la CS es el núcleo estructural de la sociedad, su subsistema integrativo. En tanto sistema, “es el orden normativo organizado dentro de un patrón, a través del que se organiza colectivamente la vida de una población. Como orden, contiene valores y normas diferenciadas y particularizadas, así como reglas, que requieren referencias culturales para resultar significativas y legítimas. Como colectividad, despliega un concepto organizado de membresía que establece una distinción entre los individuos que pertenecen o no a ella” (1974a: 24).

La propiedad más importante de la CS “es el tipo y nivel de solidaridad que —en el sentido durkheimiano del término— caracteriza las relaciones entre sus miembros” (1976: 712). Solidaridad es entendida como “el grado hasta el que (y las formas en que) es de esperar que el interés colectivo prevalezca sobre los intereses de sus miembros siempre que ambos entren en conflicto” (ibídem).

En suma, la CS se basa en un conjunto de normas compartidas en la interacción cotidiana de sus miembros. Su función específica es la de desarrollar estructuras que permitan la unidad y la armonía interna de la sociedad como tal. Sostiene Almaraz que es “como un programa que rige la acción de los miembros de una sociedad bajo el aspecto de su solidaridad como miembros de la misma” (1981: 489). Así, debe facilitar la sensación de pertenencia. Justamente aquí pasa Parsons a localizar su solución al “problema hobbesiano del orden”, problema que ya lo venía aquejando desde sus primeros trabajos. Al diferenciarse de la economía y de la administración del poder, en la CS se institucionalizan formas de

(Chernilo, 1999; Almaraz, 1981; y, obviamente, Parsons y Smelser, 1956). Para el análisis específico de cada uno de los medios de intercambio hay abundante bibliografía del propio Parsons (por ejemplo, 1963).

solidaridad social a través de su medio específico que es la **influencia**. Así, “la comunidad societal debe proveer marcos de juicio delimitados, que dejen pocas alternativas para la desviación de la acción que ha sido socialmente sancionada de acuerdo a valores compartidos y deseados” (Chernilo, 1999: 18-9).

El concepto de la CS fue concebido por Parsons a un nivel de abstracción tal que permitiese un amplio análisis comparativo de diversos momentos o etapas en el marco del proceso general de la evolución social. Pero es evidente que para su aplicación al análisis de la sociedad moderna tuvo que introducir consideraciones específicas. Así, al considerar los procesos de cambio, que constituyen en su conjunto una evolución “progresiva” en dirección hacia la sociedad moderna,¹⁸ Parsons (1974b: 39) subraya la centralidad de cuatro de ellos: además de los sociológicamente más convencionales conceptos de “diferenciación” e “inclusión”, menciona el “ascenso de adaptación” y la “generalización de valores”. Para los fines de este artículo, es indispensable hacer aunque sea una breve referencia a esta última.¹⁹

Parsons afirma que la generalización de valores complementa a los otros tres procesos “a fin de que las diversas unidades de la sociedad puedan lograr una legitimación apropiada y modos de orientación para sus nuevos patrones de acción” (1974b: 40). Estos nuevos patrones emergen cuando “la red de situaciones socialmente estructuradas se hace más compleja”, y así “el mismo patrón de valores deberá establecerse a un nivel de generalidad más elevado, con el fin de asegurar la estabilidad social” (ibídem).

Para Parsons, en las específicas condiciones de la modernidad avanzada, la CS no podría sostenerse si no se asentara sobre la base del pluralismo. En efecto, en la sociedad moderna asistimos de hecho a la proliferación y a la yuxtaposición de una variedad de “pluralismos”: de intereses económicos,

¹⁸ Las comillas en la palabra “progresiva” son del propio Parsons, y sólo han servido para alimentar la interminable serie de discusiones que tuvieron lugar entre quienes consideraban a Parsons como un evolucionista lineal y quienes lo consideraban mucho más cauteloso o moderado en ese aspecto.

¹⁹ Para una explicación detallada de los cuatro procesos véase Parsons (1974a, 40-49; 1974b, 39-41).

de grupos políticos, en el plano cultural (lo cual incluye, de especial interés para Parsons, el pluralismo multidenominacional religioso), el pluralismo de disciplinas intelectuales, y el pluralismo ético (1976: 713). Pero para Parsons esto va mucho más allá de una mera constatación de la realidad de la existencia del pluralismo moderno, fuertemente contrastante con el carácter comparativamente más rígido y sencillo del orden premoderno. Esto es, que el pluralismo constituye para él prácticamente una respuesta a una exigencia funcional: las sociedades modernas han de ser plurales, o no habrá orden, esto es, no habrá sociedad.

Es evidente que estos conceptos parsonianos ofrecen numerosos problemas, muestran abundantes puntos ciegos. En un trabajo sumamente sugerente, Girola (2010) explora el lugar que ocupan los conceptos de anomia e individualismo en las teorías parsonianas de la modernidad cultural. Para ello, retoma el problema de la generalización de los valores y lo conecta adecuadamente con el problema del pluralismo de las sociedades modernas. Así sintetiza la intrincada argumentación parsoniana: “cuando una sociedad se complejiza, como es el caso de las sociedades modernas, los sectores, grupos y clases que la componen son múltiples y variados, así como diversos son sus intereses y los valores que los animan. Es por ello **necesario** que el marco valorativo sea cada vez más incluyente a la vez que plural” (2010: 38) (nuestro énfasis).

De tal forma, en condiciones de modernidad avanzada, la CS requiere la consolidación de una serie de valores básicos, generales y abstractos. Al mismo tiempo, estos valores generales deben admitir, tolerar o al menos no deben interferir sobre la vigencia y validez de valores más específicos, concretos y particulares, relativos a los diferentes grupos, sectores, estratos, organizaciones, instituciones en los que se encuentra dividida una sociedad o sistema social crecientemente diferenciado. A este panorama plural Girola lo describe con la plástica figura conceptual de “áreas de operación normativa diversa” (2010: 39), que hace pensable, por ejemplo, que en cierto espacio predominen orientaciones universalistas, y simultáneamente en otros espacios, esquemas particularistas, o que ambas orientaciones coexistan en el mismo espacio según cuáles sean las relaciones de relevancia.²⁰

²⁰ Subyace a toda esta argumentación la conocida arquitectura conceptual parsoniana de las “variables pautas” (*pattern variables*), y dentro de ellas en particular la que se

Parsons no deja de reconocer que esta situación puede acarrear conflictos para los individuos y los subgrupos, que se verán de alguna manera confrontados con la exigencia de tramitar las tensiones que supone su lealtad simultánea tanto hacia la CS, en general, como hacia otras colectividades de más bajo rango de las que también son miembros (1974b: 22). Así, dado que el pasaje hacia un tipo moderno de sociedad supone un notable incremento en el “pluralismo de papeles” (ibídem), esto puede traer aparejado un “importante problema de integración para la comunidad societaria” (1974b: 23). Más allá de que, con ello, Parsons realiza una concesión importante en el marco de una teoría que pone el mayor de sus énfasis en los aspectos integrativos y consensuales de los sistemas sociales, no parece ser mucho más lo que está dispuesto a decir al respecto.²¹

No cabe duda de que la comunidad es un concepto con una fuerte carga semántica que invariablemente ha denotado proximidad, intimidad, unión, cohesión y recalentamiento del lazo social, y así lo fue ya también para los clásicos de la sociología en los que, a su peculiar manera, también abrevó Parsons. No parece forzoso pensar que, en su novedosa articulación del sustantivo “comunidad” con el adjetivo “societal”, Parsons haya procurado romper uno de los dualismos conceptuales que, de Tönnies en adelante, más larga carrera ha hecho en la historia de la teoría sociológica: *Gemeinschaft-Gesellschaft*, o comunidad-sociedad. Todo esto a los fines de subrayar la importancia de “lo comunitario” que persiste, pervive o late en lo societal moderno (e incluso lo sostiene) o, al revés, el influjo que “lo societal” puede ejercer incluso en las esferas más íntimas, personales y privadas de los individuos. Dicho de otro modo, este concepto de la CS permitiría romper tanto con la nostálgica obsesión por la comunidad perdida como con las imágenes unilaterales de una racionalización imparable que no dejaría espacio alguno para el cultivo de la intimidad o de la intensidad afectiva.

refiere a la polaridad universalismo-particularismo. Sobre este importante tema se volverá más abajo.

²¹ En este mismo libro, véase el trabajo de Sadrinas, que problematiza en detalle las ambivalencias del pensamiento parsoniano en torno a los aspectos incluyentes y excluyentes de la CS.

Con todo, compartimos con Girola la afirmación de que Parsons “pinta un cuadro excesivamente armonioso de la sociedad contemporánea” (2010: 66).²² La imagen de una sociedad como compuesta por numerosas y plurales esferas de sociabilidad que exigen de los individuos lealtades y compromisos valorativos, que demandan de ellos sacrificios al tiempo que les garantizan libertades, que sirven a la persecución instrumental de los intereses pero que también les ofrecen espacios de refugio, de afectividad e intimidad, conserva bastante de la imagen durkheimiana de la democracia, el asociacionismo moderno y la moral cívica (que en sus *Lecciones de Sociología* aparece con particular claridad), o de la imagen tocquevilliana donde aparece realzado el papel de las asociaciones intermedias en el marco de un juego de pesos y contrapesos entre los intereses individuales y el creciente poder del Estado.²³ Las conceptualizaciones parsonianas acerca de la CS ofrecen también una evocación del conocido tema weberiano de la fragmentación moderna de las esferas de valor y de la *Eigengesetzlichkeit* (la propia legalidad) de cada una de ellas. Pero, en todos los casos, se termina desembocando en una posición que, otra vez según Girola, lo muestra a Parsons como “menos crítico y escéptico que sus maestros” (2010: 67). Pues en la CS parsoniana no parece haber demasiado

²² La mayoría de los críticos de Parsons, desde los llamados “teóricos del conflicto”, Mills, Gouldner hasta autores más recientes, ha sostenido exactamente lo mismo. Pero los argumentos de Girola son mucho más sutiles y balanceados, y así pretendemos que sean los nuestros. Quizás esto nos resulte posible por el mero hecho de estar localizados en una época en la cual buena parte de las “pasiones antiparsonianas” se ha mayormente apagado, y cuando el hacer leña de un árbol que evidentemente se ha caído se nos representa como un ejercicio que carece absolutamente de atractivo.

²³ Parsons fue uno de los primeros autores estadounidenses en efectuar una cuidadosa recepción de la obra del sociólogo francés, y esto ya se hizo patente desde (1971) [1937]. En su autobiografía intelectual (2009) reconoce la fuerte deuda que mantuvo con Durkheim a lo largo de toda su vida. Y, finalmente, en la fase de su obra que aquí más nos interesa, se producen las más intensas reelaboraciones, en especial de la noción de solidaridad social, estratégica para acuñar su concepto de la CS (véanse, por ejemplo, las voces “Sistema social” y “Emile Durkheim” en 1976 [1968]). Tiryakian (2000) reconstruye acabadamente la recepción completa de la obra durkheimiana por parte de Parsons. Las relaciones de Parsons con Tocqueville, en cambio, han sido mucho menos problematizadas. En Henaó (1990) hay algunas incidentales referencias al respecto.

espacio ni para pérdidas de sentido, ni para despersonalización, ni para alienación, ni para formas anómicas de un individualismo exacerbado, ni para desbordes de la cultura objetiva sobre la subjetiva, elementos todos infaltables en los diagnósticos sociológicos clásicos de la modernidad, y que no sería forzado esperar de una posición que llega incluso a reconocer la existencia de “áreas de operación normativa diversa”.

4. La comunidad societal revisitada. (O: ¿qué tan “comunitaria” es la comunidad societal parsoniana?)

Todas las cuestiones hasta aquí planteadas se retomarán en lo que sigue, cuando de manera explícita habrán de recuperarse para la consideración de la CS parsoniana las claves de lectura que en otros trabajos se han utilizado para la lectura de los clásicos de la sociología, y que se han sintetizado en el segundo apartado de este trabajo. En un primer momento, se analizará si la CS puede ser también entendida como un tipo histórico (4.1). Luego, se intentará comprender si constituye o no un tipo ideal (4.2). Finalmente, se considerarán los componentes utópicos y normativos que el concepto involucra (4.3). Vale la pena subrayar que estos tres aspectos constituyen distinciones de carácter meramente analítico. De tal forma, las evidencias textuales tomadas tanto de la obra del autor como de sus comentaristas, y que serán utilizadas para sostener estas hipótesis, podrán servir simultáneamente a diferentes propósitos.

4.1. Comunidad societal, historia, evolución

“Comunidad es lo antiguo y sociedad lo nuevo, como cosa y nombre”, sostenía Ferdinand Tönnies en 1887 (1947: 21), entre muchas otras afirmaciones que realizó en su pionero libro acerca de la comunidad, acerca de la sociedad, y sobre todo acerca de la oposición polar entre ambas. Nada parecido a esto puede encontrarse en la obra parsoniana, y mucho menos aún en relación al concepto que aquí nos ocupa, la CS. En efecto, el fuerte **sentido secuencial-histórico** de la polaridad conceptual comunidad-sociedad, presente al menos en una parte del pensamiento sociológico clásico, resulta mayormente desdibujado en la CS de Parsons. Por eso no hay en él una concepción de la comunidad como “lo meramente sido” ni

tampoco como antecedente de “lo que es” la sociedad moderna. Así, la CS parsoniana no es directamente asimilable a una época histórica específica, sino que es el substrato básico de solidaridad e integración de los más diversos sistemas sociales, en las más diversas constelaciones históricas. Es por eso que Parsons puede hacer referencia tanto a la CS griega, como a la de la ciudad medieval, como a la CS estadounidense moderna. Todo esto no quita que, en la misma veta abierta por los clásicos, la consideración que hizo Parsons acerca de remotos pasados haya estado estrictamente puesta al servicio de la (auto)comprensión de la modernidad.

Frente a las fuertes acusaciones de ahistoricidad y abusiva abstracción que le realizaron numerosos críticos, cabe aquí subrayar que efectivamente la historia y la evolución social han sido objeto específico de reflexión de este autor, aunque quizás no en la forma que pudiese agrandar a estos críticos, abonados a otras teorías del cambio social. Precisamente en la fase de su obra que aquí mayormente nos interesa, Parsons desarrolló una completa teoría de la evolución social, en la cual desplegó unas conceptualizaciones que pretendieron dar cuenta de un conjunto extenso de transiciones epocales, suministrando herramientas teóricas de cuño cibernético para un análisis evolutivo y comparativo de pautas institucionales en un marco histórico extenso. En textos tales como 1964, 1974a y 1974b esta intención se expresa con la mayor elocuencia.²⁴ Los procesos mencionados más arriba (“diferenciación”, “inclusión”, “ascenso de adaptación” y “generalización de valores”) son los que están en la base de (y sirven para explicar) todas estas transiciones evolutivas.

²⁴ Habiendo ya sentado algunas bases teóricas en (1964), al presentar su concepto de “universales evolutivos”, el recorrido de (1974a) comienza con las llamadas “sociedades arcaicas” y finaliza considerando las “sociedades de semillero” (Israel y Grecia). La consideración de la sociedad moderna, y de sus “fundamentos premodernos”, se realiza en otro libro, concebido como continuación del anterior (1974b). Esta fase de la obra parsoniana está magníficamente sintetizada en Treviño (2001: xlix-lii), así como por Fox, Lidz y Bershadsky (2005: 13-15). Cf. la interesante apropiación de los universales evolutivos parsonianos que desarrolla Mouzelis (1999), para desarrollar una teoría no eurocéntrica de la modernidad, más sensible que Parsons para la identificación de “variantes de modernidad”. En versión revisada, este trabajo fue posteriormente republicado en Mouzelis (2008).

Para reforzar el argumento, esta sección se cerrará haciendo una referencia a las famosas “variables pauta” parsonianas. El punto de partida de Parsons para la elaboración de estas variables pauta fue la ya mencionada dicotomía *Gemeinschaft-Gesellschaft* que acuñó Tönnies y que luego habría de hacer una larga carrera. Si bien fueron concebidas en una etapa de la obra parsoniana anterior a la que más interesa aquí,²⁵ y si bien no pueden ser directamente relacionadas con los problemas que plantea la CS, parece relevante mencionarlas porque en ellas se revela el esfuerzo por conectar las abstractas categorías estructural-funcionales con intereses empíricos de análisis histórico.

Mediante la elaboración de estos pares de conceptos (afectividad-neutralidad afectiva; orientación hacia sí mismo-orientación hacia la colectividad; universalismo-particularismo; adscripción-logro; especificidad-difusividad) Parsons pretendió varias cosas a la vez: identificar disyuntivas concretas y ante las que los actores deben enfrentarse al elegir sus cursos de acción, es decir, “al nivel concreto de la experiencia común, en la medida en que la conducta concreta implica elecciones implícitas o explícitas” (Almaraz, 1981: 289), pero también se encuentran en ellas articulaciones importantes con los sistemas de la personalidad, la sociedad y la cultura. En efecto, respectivamente, en las variables pauta se expresan tanto “disposiciones de necesidad” inscritas en el sistema de la personalidad de los actores, como definiciones institucionales de roles (que, como se sabe, corresponden al sistema social), así como reglas de legitimación y orientación propias del sistema cultural. Al volcarse hacia uno u otro de los polos de estos pares dicotómicos, en el contexto de sus inter-acciones, los actores ponen en juego la interdependencia y la interpenetración de estos sistemas.

Pero lo que interesa subrayar respecto de las variables pauta no es sólo la evidente intención analítica de Parsons, sino el registro histórico que también está implicado en ellas. Así, Parsons tiende a visualizar algunos de los polos de las variables pautas como típicamente modernos (por ejemplo, los compradores se relacionan con los vendedores de mercan-

²⁵ En efecto, un primer desarrollo completo de las variables-pauta aparece en la fase estructural-funcional de la obra parsoniana. Véase, sobre todo, Parsons (1988).

cías siguiendo, de manera predominante, orientaciones afectivamente neutrales), y otros como típicamente premodernos (por caso, la preponderancia del elemento adscripto por sobre los logros). Pero las cosas no son tan sencillamente esquemáticas, y en ello vuelve a tallar fuerte la alta diferenciación de espacios normativos que es propia de las sociedades modernas, así como los diferentes niveles de análisis implicados. Así, se vuelve perfectamente posible que los afectos resulten prevaecientes en las relaciones de intimidad, y que esto pueda muy bien coexistir con la persecución racional de intereses en las acciones “públicas” (si se las quiere llamar así) de los actores.

Resumiendo: para algunos de los exponentes de la sociología clásica (en especial Tönnies y Weber, aunque sólo sea en parte de la obra de ellos), instalados firmemente en el contexto epocal de la modernidad y aspirando a constituir una suerte de autocomprensión de la misma, comunidad parece referirse al pasado premoderno de las sociedades tradicionales; por el contrario, el concepto parsoniano de la CS está dotado de un nivel de generalidad y abstracción tal que impide su utilización para hacer referencia estricta a un momento histórico determinado. Y esto puede afirmarse incluso cuando Parsons, como se ha intentado demostrar, ha puesto también en juego importantes teorizaciones acerca del cambio evolutivo de las sociedades.²⁶

4.2. ¿La comunidad societal como tipo-ideal?

Sabido es que además de constituir un tipo histórico, para la sociología clásica la comunidad había sido a la vez un tipo ideal y, en tanto tal, un constructo ficcional, ahistórico y abstracto, pero que -como cualquier tipo ideal- estaba especialmente puesto al servicio del análisis histórico-empírico. ¿En qué sentido puede decirse que esto mismo vuelve a manifestarse en el caso del concepto de la CS parsoniana? Para responder este interrogante será necesario realizar algunos rodeos argumentativos, por los que se llegará a sostener que el **sentido ideal-típico** de la comunidad en los clásicos resulta fuertemente reconfigurado en la CS de Parsons.

²⁶ Sobre las tensiones entre cambio y evolución en la etapa del pensamiento parsoniano que aquí más nos interesa véase el trabajo de Pagés y Rubí en este mismo libro.

Así, por un lado, pareciera no haber en este autor relaciones típicas de comunidad, con todas las notas distintivas que a ella iban asociadas, por ejemplo en Tönnies o en Weber (comunidad, cohesión, afectividad, intimidad, etc.). Así, para él, todas las relaciones interindividuales (o inter-acciones) son connotadas simplemente como relaciones “sociales”. Y la CS se pretende instalar en un nivel muy diferente que el tipo ideal weberiano o el concepto normal tönniesiano, esto es, no precisamente en el nivel empírico-descriptivo de las relaciones interindividuales sino en el nivel analítico para caracterizar a un subsistema del sistema social, justamente al subsistema encargado de la función de la integración. Más aún, el nombre del propio concepto (comunidad societal), que en realidad articula dos conceptos sociológicos fundamentales, expresa el intento de romper con (o de ir más allá de) la clásica distinción dicotómica comunidad-sociedad, como ya se apuntó más arriba. Así lo afirma expresamente el propio Parsons,²⁷ y así lo reconocen varios de sus comentaristas.²⁸

Por otro lado, no parece ser casual que para designar el subsistema integrativo del sistema social, Parsons haya recurrido a este sustantivo (“comunidad”) que a través de la historia del pensamiento social (y no sólo de la sociología) ha experimentado tal carga semántica. Esta afirmación se mantiene en pie aunque el sustantivo lleve anexado el adjetivo “societal”. Así, es indudable que en la CS persiste algo del sentido tan claramente subrayado por Weber como propio de las relaciones de *Vergemeinschaftung*, esto es, la sensación subjetiva (por el lado de los partícipes) de conformar un todo, de formar parte constitutiva de un colectivo, de un “nosotros” que se distingue de otros “nosotros”. Sin embargo, en el caso de la CS, la inmersión en el colectivo parece también incluir un componente voluntario, activo, de adhesión consciente, racional y deliberada, y no tanto esa sensación de fusión colectiva, de intensa afectividad y naturalidad, de ribetes tan románticos, y que es propia de la versión alemana de la *Gemeinschaft*. Así, la comunidad societal en la versión parsoniana (de tonalidad tan anglosajona, por cierto), parece incluir mucho más los

²⁷ Véase, por ejemplo, la cita que se ha colocado como epígrafe al comienzo de este artículo.

²⁸ Por ejemplo Sciortino (2010: 243).

rasgos de una sobria “civil society” y de una mesurada “esfera cívica” con rasgos individualistas, contractuales y liberales, que de la tormentosa y bullente comunidad primordialista, esencialista, culturalista, y tan cercana a nociones de “sangre y suelo”, que suele aparecer invariablemente -con la sola excepción de Plessner (2002)- en el pensamiento alemán sobre la comunidad.²⁹

Retomando lo planteado más arriba, debe recordarse que los resquemores de Parsons respecto de esta famosa distinción, polaridad o antinomia entre comunidad-sociedad ya se habían empezado a manifestar muy temprano. En 1937 ya había elaborado unas “notas sobre comunidad y sociedad” (1971: 836-846) en las que expresó sus reparos por la forma polar que asumieron estos conceptos en la obra tönniesiana y que, según él, se habría prolongado, aunque modificada, en la obra weberiana. También en este contexto deben volver a mencionarse las “variables-pauta”, para cuya elaboración Parsons también abrevó críticamente en la obra de Tönnies, como ya se ha dicho, aunque rompiendo con el sentido secuencial-histórico que, se sabe, es central (aunque no de manera exclusiva) en el fundador de la sociología alemana.

Por razones de espacio, no podrá reconstruirse el recorrido completo de los reparos que planteó Parsons ante la famosa dupla sociológica *Gemeinschaft-Gesellschaft*, pero se citará un pasaje de un texto que constituye un interesante punto de llegada de su reflexión. Se trata de un manuscrito publicado póstumamente, cuya escritura se vio interrumpida por su muerte, en 1979,³⁰ y donde Parsons llegó a afirmar lo siguiente:

²⁹ El importante problema de las diferentes “semánticas de la comunidad” implicadas en diferentes contextos de producción cultural, aunque ya mencionado incidentalmente en otros trabajos del autor de este artículo, merece un análisis detallado sobre el que lamentablemente no puede avanzarse aquí. Véanse los trabajos de Grondona, Haidar y Torterola, en este libro, que avanzan en parte en esa dirección al abordar, entre otros temas, el pensamiento de la comunidad de la Escuela de Chicago de Sociología y sus antecedentes del pragmatismo estadounidense. Numerosas sugerencias para el análisis de las diversas semánticas de la comunidad pueden hallarse en el - tan breve como profundo - trabajo de Honneth (1999).

³⁰ Dormido en los cajones del archivo de la Universidad de Harvard, gracias a la tarea editorial de Sciortino, recién en 2007 pudo ver finalmente la luz.

“*Gemeinschaft* y *Gesellschaft* tienen una utilidad analítica limitada, no sólo (...) porque esas categorías toman como unidas entre sí variables sobre las que, de hecho, puede demostrarse que varían independientemente, sino porque no constituyen en absoluto una genuina polaridad antitética. Una no es la ‘antítesis’ de la otra, sino que ambas se posicionan en una relación ‘ortogonal’” (Parsons, 2007: 87; traducción PdM).

La relación “ortogonal” entre comunidad y sociedad es apenas postulada pero lamentablemente no resulta profundizada de manera explícita por el propio Parsons. Quizás haya sido sólo una metáfora útil a los fines de rechazar el carácter de antítesis polar de comunidad-sociedad. La “variación independiente” de las dos variables podría sugerir que en Parsons, a contramano de muchos relatos sociológicos clásicos, no sería correcto afirmar que “a más sociedad menos comunidad”, y viceversa. Comunidad y sociedad, entonces, no se derivan una de la otra, en el sentido de representar una secuencia histórica donde una surge sobre las ruinas o como consecuencia de la disolución de la otra. Desde luego, queda pendiente elucidar qué tipo de espacio o de plano es el que están dibujando estos dos vectores al relacionarse ortogonalmente. Quizás se trate, sin más, del espacio abstracto de la “socialidad”, en el cual cada uno de los infinitos puntos que lo integran contiene, en proporciones diversas, componentes de uno y otro vector, y resultan de proyecciones de diferente longitud. Esto podría estar relacionado con lo apuntado más arriba en términos de las “áreas de operación normativa diversa”. Según cuál sea la localización –o, mejor dicho, la proyección– de cada punto respecto de los respectivos vectores será posible identificar mayor o menor presencia de rasgos típicos de cada uno.³¹

4.3. La comunidad societal como utopía keynesiana de integración

El argumento que se verterá en esta sección puede resumirse como sigue: en la CS parsoniana, **el sentido utópico** de la comunidad tal

³¹ Es evidente que estas afirmaciones requieren de mayores profundizaciones sobre las que lamentablemente no se podrá avanzar ahora. Es de esperarse que su ausencia no afecte los propósitos de este artículo. Son de agradecer las ilustrativas explicaciones de Ferdinand Simonowicz (en comunicaciones personales con el autor de este trabajo) sobre el significado de las proyecciones ortogonales en física y matemática.

como apareciera en los autores clásicos permanece presente, aunque sus contenidos resultan fuertemente reconfigurados. Esto se debe, sobre todo, a que se halla bajo el paraguas de una racionalidad política diferente (keynesianismo) a la que había alojado al pensamiento de aquéllos o, mejor dicho, de la que fueron críticos interlocutores (liberalismo). Formulado esquemáticamente: la moralización de un mercado desgarrado por el conflicto de clases que había ambicionado Durkheim, o la contención del avance de la burocracia a través de la emergencia de un liderazgo político a la vez fuerte y responsable propuesta por Weber, o la rehabilitación de la virtud comunitaria en clave *postsocietal* postulada por Tönnies, medio siglo después cederá su paso en Parsons a una posición diferente, aunque también dotada de una fuerte impronta utopista. Ella estaba movida por unos deseos incontenibles de ampliación de las esferas de la ciudadanía social, en el contexto de un esquema balanceado que sin frenar los avances del proceso de la diferenciación funcional (y sin dificultar la optimización de los rendimientos específicos de aquello que se diferencia) a la vez no bloquee el despliegue de la individualidad o limite las esferas de libertad personal. Todo esto deberá demostrarse a continuación.

Más aún que en las partes previas de este trabajo, será necesario aquí subrayar con particular énfasis el contexto histórico-social y político donde las conceptualizaciones parsonianas sobre la CS tuvieron lugar: los EE.UU. en los años sesenta del siglo XX, lo cual remite a dos órdenes de fenómenos, tanto internos como externos a esa sociedad. Por el costado interno, se asiste a un escenario de profunda conflictividad: luchas por los derechos civiles, pobreza étnicamente sesgada y ghettificación, revueltas estudiantiles, inconformismo moral y generacional, secuelas del macartismo, Vietnam, etc. Por el lado externo, las fuertes tensiones políticas y armamentísticas derivadas de la Guerra Fría entre el “mundo libre” (a cuya cabeza se localizaban y aún pretenden seguir localizándose los EE.UU.) y los países detrás de la “Cortina de Hierro”.

Frente a todo esto, Parsons, un optimista verdaderamente incurable, no da el brazo a torcer en lo referente a uno de sus supuestos fundamentales, presente ya desde sus obras más tempranas: la realidad y la posibilidad de la existencia de un orden asentado en un consenso en torno a unos

valores compartidos y autónomamente asumidos por los actores, tanto en lo referente a un orden doméstico como en los parámetros que podrían regir las relaciones internacionales. Y si tanto en lo interno como en lo externo arreciaban las evidencias contra la existencia real de ese orden, Parsons opta más bien por redoblar la apuesta: *in the long run*, justicia social e integración habrían de constituir un círculo virtuoso, en especial en su propio país.³²

Alguna evidencia trata de aportar para ello. Un buen ejemplo viene dado por su conocido ensayo “Full citizenship for the Negro American?” (1965), donde describe en una larga y entreverada exposición histórica y conceptual los sucesivos avances realizados en la integración de los diversos grupos en la CS estadounidense y, sobre todo, apunta las tareas aún “tristemente pendientes” en referencia a las poblaciones negras.

Precisamente en este contexto se inserta la intensa relectura de Durkheim que realiza Parsons, en la cual recupera el viejo tópico sociológico de las formas de la solidaridad social. Así, para él, el aspecto mecánico de la solidaridad viene garantizado por la ciudadanía en el sentido de T.H. Marshall, es decir, incluyendo también aspectos sociales, un “suelo’ bajo el cual se supone ninguna categoría de personas debe caer” (1974b: 140). En ello, todos somos “segmentos”. La solidaridad orgánica, a su vez, revela facetas mucho más problemáticas, como también lo eran para Durkheim, puesto que se trata de cohesionar todo aquello profundamente diferenciado en roles, y la diferenciación de espacios normativos que ello trae consigo.

El modelo estratificado y secuencial de la ciudadanía de Marshall encuentra intenso eco en varios trabajos de Parsons de aquellos años, en especial en el ya mencionado “Full citizenship...”, así como en la voz “sistemas sociales” de la *Enciclopedia*.³³ Es justamente en este tipo de trabajos donde los “resbalones” normativistas de Parsons adquieren la mayor

³² Véase Fernández Reyes (2010), quien también ensaya un ejercicio que, como el que aquí se plantea, pone de alguna manera en tensión el discurso teórico normativista de Parsons con los “caldeados” años sesenta del pasado siglo.

³³ Mouzelis (2008), en especial en el capítulo 2, desarrolla sintéticamente las apropiaciones del pensamiento de Marshall que hizo el Parsons de los años sesenta.

visibilidad, justamente cuando las cosas no necesariamente se estaban manifestando como “debían” ser. Por ejemplo: “La nueva comunidad societaria, concebida como institución de integración, puede funcionar a un nivel diferente de los que son familiares a nuestras tradiciones intelectuales; **debe** ir más allá del dominio del poder político, la riqueza y los factores que los generan, llegando a los compromisos de valores y mecanismos de influencia” (1974b: 154; nuestro énfasis, PdM.). Legítimo es preguntarse qué hacer si estos compromisos de valores y mecanismos de influencia no logran llegar más allá del reino del dinero y el poder, como tan a menudo ha sucedido y sigue evidentemente sucediendo.

En el mismo optimismo parsoniano, a veces rayano con la inocencia, recaen algunos de sus comentaristas más encomiásticos, como Sciortino, quien por otro lado afirma algo indiscutible: que el periodo histórico en el cual Parsons vivió estuvo caracterizado por una expansión —que por entonces parecía irreversible— de la economía keynesiana. Pero luego agrega algo que puede resultar ciertamente controvertido, y que requeriría mayores evidencias empíricas que las que se pueden aportar en breves artículos como el suyo o como el que aquí se presenta. Dice Sciortino: “Seguramente la comunidad societal en los Estados Unidos sigue estando fuertemente fragmentada a lo largo de líneas religiosas, étnicas y raciales, pero es mucho más ampliamente inclusiva y des-etnicizada de lo que muchos observadores podrían haber estado dispuestos a aceptar cuatro décadas atrás” (2010: 252; traducción PdM). Por cierto, Sciortino afirma esto en relación a un país donde la elección de un presidente católico suscitó grandes escándalos hace apenas medio siglo, y que hoy ha llegado a tener un presidente negro, pero que de todos modos sigue albergando profundas desigualdades en las cuales el componente étnico-cultural no ocupa un lugar menor.

También en un texto reciente, un antiguo colaborador de Parsons, Victor Lidz (2009), realiza un análisis retrospectivo de “Full Citizenship...” cuarenta años después de que viera la luz. Sintetiza una serie de cambios positivos experimentados desde entonces por las poblaciones negras (desde inserciones comparativamente mejores en el mercado de trabajo y en la participación política, pasando por el acceso a servicios de salud),

pero también admite algunos costados negativos (la persistente sobrerrepresentación de los negros entre los pobres y las personas encarceladas, la degradación de los servicios públicos en zonas de fuerte presencia negra, etc.). Y finalmente, identifica tres cuestiones que Parsons no pudo en su momento prever, y que de haberlas conocido deberían haber mitigado aunque sea parcialmente su acentuado optimismo por las capacidades integradoras de la CS estadounidense: la fragilidad que a la postre tuvieron algunas iniciativas políticas de los demócratas, que se vieron fácilmente contrarrestadas por las posteriores administraciones republicanas; el retroceso de la industria con el consecuente aumento del desempleo en especial en poblaciones negras; y los importantes cambios demográficos acaecidos de la mano del crecimiento de poblaciones asiáticas y latinoamericanas, que si bien matizaron el fuerte clivaje histórico blanco vs. negro en EE.UU. plantearon un nuevo foco de competencia para los negros en el mercado de trabajo, o en la recepción de beneficios sociales.

En suma, las pautas de ciudadanía que están en la base de la CS no parecen haberse desarrollado en esa dirección expansiva y acumulativa que Parsons avizoraba, siguiendo a T.H. Marshall y traduciendo de algún modo a la realidad de su país, en ciertos sentidos tan distinta a la de la mayoría de los países de Europa Occidental. En efecto, esto no sucedió ni en EE.UU y tampoco, justo es decirlo, en otras partes del mundo. Porque apenas una década después de que Parsons desarrollara su teoría de la CS, el castillo de naipes del Estado de Bienestar se derrumbó estrepitosamente, y a ello le siguieron por lo menos tres décadas de hegemonía neoliberal, de la que lejos se está aún de poder postular su finalización, más allá de los “problemas” que evidentemente ha venido mostrando, y de lo cual la actual crisis europea es una fuerte expresión.

Otros autores, como Gerhardt (2001; 2002) y Sciortino (2004; 2005; 2010), insisten en defender la actualidad y la pertinencia de las teorías parsonianas de la CS para comprender fenómenos actualmente en curso como la globalización, el multiculturalismo y la reconfiguración de nociones como sociedad civil. Pero otros prefieren mantener una mayor distancia, francamente escéptica ante la posible actualidad de la CS parsoniana.

Tal es el caso de Alexander quien, en este sentido, ha experimentado un recorrido mucho más accidentado que sus colegas recién mencionados en lo que se refiere a su apego o distanciamiento de la obra parsoniana. En efecto, en relación a Parsons, Alexander ha transitado un camino sinuoso que va de la “elaboración” en la misma línea abierta por Parsons (1983) a la “creación de nueva teoría” claramente no parsoniana (2005), pasando por un momento intermedio signado por la “revisión y reconstrucción” neofuncionalista (1989).³⁴ En lo que específicamente atañe a la CS, apenas se podían leer unas pocas referencias incidentales en el volumen cuarto, el dedicado a Parsons en su monumental *Theoretical Logic in Sociology* (1983). Pero, años después, Alexander dedica un artículo entero a este tema, de tono abiertamente crítico (2005), donde termina acusando a Parsons de haber acuñado una noción de CS que, para él, sospechosamente roza con pretensiones antidemocráticas de “hegemonía cultural”, y que peligrosamente sacrificaría el valor de la “justicia” respecto del valor (según Alexander, para Parsons más elevado) de la “integración”.³⁵

No resulta intelectualmente honesto criticar a Parsons por los fenómenos que, como resulta evidente, no pudo anticipar. Pero sí resulta posible, como aquí se ha hecho, localizar su posición de entonces en el contexto de una época que, para bien o para mal, quedó definitivamente atrás. Queda en pie, entonces, explorar las potencialidades analíticas que reviste la CS parsoniana para comprender nuestro presente. Esto se hará, brevemente, en las conclusiones del presente trabajo.

5. Conclusiones

Las conclusiones tendrán la forma de dos breves tesis que sólo apuntan a resumir el recorrido realizado en este trabajo, así como a dejar pre-

³⁴ Resulta curioso ver cómo, en este sentido, Alexander (2005) encuentra paralelos entre su propia *Auseinandersetzung* con Parsons y la que Marx hizo con Hegel, o la que el propio Parsons realizó en relación con los clásicos de la sociología.

³⁵ Cf. Opielka (2006: 306), quien considera exagerada esta crítica de Alexander a su viejo maestro.

parado el terreno para futuras indagaciones en el contexto de una tarea investigativa que, se advierte, se encuentra en pleno desarrollo.³⁶

1) Las claves de lectura utilizadas para comprender el significado y alcances de la comunidad en los autores clásicos de la sociología (sintetizadas más arriba, en el segundo apartado de este artículo) mantienen sólo una parcial vigencia a la hora de analizar la CS parsoniana.

1.1) La CS no aparece como un hito histórico en el mismo sentido que la comunidad lo fue para los clásicos, sino como un concepto instalado en un nivel trans-histórico, como subsistema integrativo del sistema social que puede desplegarse en momentos distintos del desarrollo evolutivo de las sociedades. Así, la CS disuelve la vieja polaridad conceptual sociológica entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, en la cual se hallaba empotrada una suerte de filosofía de la historia.

1.2) La CS parsoniana tampoco reviste propiamente un carácter ideal-típico. Así, no pueden detectarse en Parsons rasgos típicos de una acción o relación de carácter comunitario tal como todavía le resultaba posible hacerlo a los clásicos. Sin embargo, resulta notable que para la designación del subsistema integrativo del sistema social Parsons haya elegido un sustantivo tan cargado semánticamente como “comunidad”, aún cuando venga con el añadido del adjetivo “societal”.

1.3) En contraste con los dos puntos anteriores, la CS parsoniana no sólo se presenta como concepto analítico, sino que asume un costado utópico-normativo de primer rango. Ese esquema tetrafuncional de un substrato general de valores (L) especificado en normas (I), que a su vez regulan la dirección política (G), la cual finalmente controla a la economía (A), si es que alguna vez tuvo validez, así sea relativa, sólo pudo serlo en aquellos breves “30 gloriosos” que duró la experiencia estadobienestarista. Esto es, ni siquiera un autor tan ambicioso como Parsons logró desinstalar ese complicado interjuego entre “juicios de hecho” y “juicios de valor” que, desde Weber en adelante por lo menos, ha venido aquejando a vastas legiones de sociólogos.³⁷

³⁶ En lo desarrollado hasta aquí en este trabajo se cree haber aportado algunas evidencias para sostener la primera tesis, en tanto la segunda quedará apenas postulada.

³⁷ Sobre este mismo problema avanzan, también en este volumen, los trabajos de Sadrinas y Pagés-Rubí.

2) Más allá de las críticas que necesariamente merece, la CS parsoniana sigue resultando analíticamente promisoriosa y a la vez tiene rasgos políticamente emancipatorios, en tanto postula la existencia de una esfera autónoma de socialidad que deriva de una concepción ampliada de la ciudadanía, anclada en normas y valores consensuados, y no en el dinero y el poder.³⁸ Viejos desafíos progresistas ya planteados aún bajo otras coordenadas de la racionalidad política por los sociólogos clásicos (de manera notable por Durkheim) siguen aún pendientes, y podrían reformularse, hoy, del siguiente modo: ¿cómo hacer, pues, para habilitar los mecanismos que permitan —o para neutralizar los mecanismos que obturan— la generación de normas y símbolos culturales lo suficientemente estables y motivacionalmente vinculantes como para que la solidaridad prevalezca sobre el autointerés, pero que sean al mismo tiempo lo suficientemente abstractos y universalistas como para que los diferentes grupos y subgrupos que componen una sociedad compleja y diferenciada como la moderna puedan adherirse voluntariamente a ellos sin sentir sojuzgada o avasallada su peculiaridad y su particularidad?

Las respuestas a estas preguntas deberán despojarse de toda nostalgia por los ya perdidos tiempos keynesianos y deberán encarar, con imaginación política, la construcción de nuevos espacios-tiempos, postneoliberales. Así como Parsons podría suministrar algunas pistas para ello, también resultará necesario ir decididamente más allá de él.

Coda

Es evidente que la segunda de las tesis que se vierten en las conclusiones le ha cambiado fuertemente el “tono” al texto, el cual, debe también admitirse, ya venía cambiando desde la sección 4.3. Con ello, se ha pretendido simplemente seguir las ambivalencias de la veta parsoniana, mostrar la diversidad de proyectos que anidaban en su “Proyecto”, e ilus-

³⁸ Alexander (2005) es francamente escéptico respecto de las posibilidades emancipatorias del concepto parsoniano de la CS. Su análisis pone el mayor énfasis en la distinción que Parsons establece entre el “*core group*” de la CS y el resto de los grupos sociales, que también participarían de ese consenso pero ocupando un lugar subordinado y francamente heterónimo.

trar acerca de un “problema” que arrastra la sociología desde sus tiempos fundacionales y que ni siquiera un autor como Parsons logró “solucionar”: la superposición de ambiciones analíticas (propias de la ciencia) con deseos normativos (propios de la política), y la mezcla entre los esfuerzos por describir las cosas como son y el deseo de que sean de determinada manera (y no de otra).

Así, la “comunidad societal” parsoniana, más que una llave para dar cuenta de manera abstracta y general de todos los modos de integración sociales, pasados, presentes y por venir, así como de las transiciones históricas que han tenido lugar entre ellos, ¿no habrá terminado siendo -también ella- una suerte de limitada autoconciencia de la racionalidad política keynesiana? Quizás no haya habido entonces ninguna torre de marfil en Harvard, sino más bien lo contrario: un concepto pretendidamente transhistórico que termina estando fuertemente anclado en su época, y en los debates de su época. Y yendo más lejos aún: si todo esto le ha sucedido incluso a Parsons, ¿no estará realmente toda reflexión sociológica de alguna manera “condenada” a tensionar su orientación histórica y su orientación sistemática, y a su vez ambas con los propósitos de intervención en el mundo práctico, administrando problemáticamente la coexistencia de todas estas variadas orientaciones pero sin poder reconciliarlas jamás?

Bibliografía

- ALEXANDER, Jeffrey (1983), *The modern reconstruction of classical thought. Talcott Parsons. Vol. 4 de Theoretical Logical in Sociology*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press.
- (1989), *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial. Análisis multidimensional*, Barcelona, Gedisa.
- (2005), “Contradictions in the Societal Community: The Promise and Disappointment of Parsons’ Concept”, en Renée C. FOX, Victor LIDZ y Harold J. BERSHADY (edit.), *After Parsons: A Theory of Social Action for the Twenty First Century*, Nueva York, Russell Sage Foundation (pp. 93-110).
- ALMARAZ, José (1981), *La teoría sociológica de Talcott Parsons*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- ALVARO, Daniel (2010), “Los conceptos de ‘comunidad’ y ‘sociedad’ de Ferdinand Tönnies”, en *Papeles del CEIC*, marzo. <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/52.pdf>

- (2011), *El problema de la comunidad en la teoría sociológica clásica*, tesis doctoral en cotutela entre la Universidad de Buenos Aires y la Université Paris 8, Buenos Aires.
- BIALAKOWSKY, Alejandro (2010), “Comunidad y sentido en la teoría sociológica contemporánea: las propuestas de A. Giddens y J. Habermas”, en *Papeles del CEIC*, marzo. <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/53.pdf>
- CHERNILO, Daniel (1999): “Integración y diferenciación. La teoría de los medios simbólicamente generalizados como programa progresivo de investigación”, en *Cinta de Moebio* N° 6, septiembre. www.moebio.uchile.cl (Obtenido en la web el 14 de octubre de 2002).
- DE MARINIS, Pablo (2010a): “Sociología clásica y comunidad: entre la nostalgia y la utopía (un recorrido por algunos textos de Ferdinand Tönnies)”, en Pablo de MARINIS, Gabriel GATTI e Ignacio IRAZUZTA (eds.), *La comunidad como pretexto: en torno al (re)surgimiento de las solidaridades comunitarias*, Barcelona y México, Editorial Anthropos - UAM- Iztapalapa (pp. 347-382).
- (2010b), “La comunidad según Max Weber: desde el tipo ideal de la *Vergemeinschaftung* hasta la comunidad de los combatientes”, en *Papeles del CEIC*, Vol. 1, N° 58, marzo (pp. 1-36), <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/58.pdf>
- FOX, Renée C., Victor LIDZ y Harold J. BERSHADY (eds.) (2005), *After Parsons: A Theory of Social Action for the Twenty First Century*, Nueva York, Russell Sage Foundation.
- GERHARDT, Uta (2001), “Parsons’s Analysis of the Societal Community”, en A. Javier Treviño (edit.), *Talcott Parsons Today. His Theory and Legacy in Contemporary Sociology*, Lanham (Maryland), Rowman & Littlefield Publishers, Inc. (pp. 177-222).
- (2002), *Talcott Parsons. An Intellectual Biography*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GIROLA, Lidia (2010), “Anomia e individualismo en la obra de Talcott Parsons”, en Ángel NEBBIA DIESING (coord.), *Parsons hoy*, México, Porrúa y UAM- Iztapalapa, México (pp. 25-83).
- GRONDONA, Ana (2010), “La sociología de Émile Durkheim. ¿Una definición ‘comunitarista’ de lo social?”, en *Papeles del CEIC*, marzo. <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/55.pdf>
- Haidar, Victoria (2010), “De la disolución a la recreación de la comunidad. Un contrapunto entre Max Weber y François Perroux”, en *Papeles del CEIC*, marzo. <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/54.pdf>
- HENAO, Alberto (1990), “Parsons: entre el determinismo y la utopía”, en *Revista Colombiana de Sociología*, Nueva Serie. V. 1. N° 1 (pp. 33-48).
- HOLTON, Robert J y Bryan S. TURNER (1986), *Talcott Parsons on Economy and Society*, Londres, y Nueva York, Routledge.

- HONNETH, Axel (1999), "Comunidad: esbozo de una historia conceptual", en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, N° 20 (pp. 5-15).
- JOAS, Hans y Wolfgang KNÖBL (2009), *Social Theory. Twenty Introductory Lectures*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LIDZ, Victor (2009), "Talcott Parsons on full Citizenship for African Americans: Retrospective Interpretation and Evaluation", en *Citizenship Studies* 13:1 (pp. 75-83).
- FERNÁNDEZ REYES, Otto (2010), "Introducción", en Ángel NEBBIA DIESING (COORD.), *Parsons hoy*, México, Porrúa y UAM- Iztapalapa.
- MOUZELIS, Nikos (1999), "Modernity: a Non-european Conceptualization", en *British Journal of Sociology* V. 50, N°1 (pp. 141-159).
- (2008), *Modern and Postmodern Social Theorizing. Bridging the Divide*, Cambridge, Cambridge University Press.
- NISBET, Robert (1996 [1966]), *La formación del pensamiento sociológico (1)*, Buenos Aires, Amorrortu.
- OPIELKA, Michael (2004), *Gemeinschaft in Gesellschaft. Soziologie nach Hegel und Parsons*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- PARSONS, Talcott (1963), "On the Concept of Influence", en *The Public Opinion Quarterly*, V. 27, N° 1 (pp. 37-62).
- (1964), "Evolutionary Universal in Society", en *American Sociological Review*, V. 29, N° 3 (pp. 339-357).
- (1965), "Full Citizenship for the Negro American? A Sociological Problem", en *Daedalus*, noviembre (pp. 1009-1054), hay traducción castellana de Diego Sadriñas en *Entramados y Perspectivas* N° 2, 2012, revista de la Carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires: <http://www.revistasociologia sociales.uba.ar>.
- (1967 [1954]), "Las perspectivas de la teoría sociológica", en: Parsons, Talcott: *Ensayos de teoría sociológica*, Buenos Aires, Paidós (pp. 300-318).
- (1971 [1937]), *La estructura de la acción social*, Madrid, Guadarrama.
- (1974a [1966]), *La Sociedad. Perspectivas evolutivas y comparativas*, México, Trillas.
- (1974b [1971]), *El sistema de las sociedades modernas*, México, Trillas.
- (1976 [1968]), "Durkheim, Émile" y "Sistemas sociales", voces de la *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Tomos IV y IX, Madrid, Aguilar.
- (1988), *El sistema social*, Madrid, Alianza.
- (2007), *American Society. A Theory of the Societal Community* (editado y prologado por Giuseppe Sciortino), Boulder (Colorado), Paradigm Publishers.
- (2009 [1970]), *Autobiografía intelectual: elaboración de una teoría del sistema social*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia (esta edición incluye un

- trabajo de su traductor, Gabriel Restrepo, titulada "La traducción teórica y la obra de Parsons como deuterio-aprendizaje").
- PARSONS, Talcott y Neil SMELSER (1956), *Economy and Society. A Study in the Integration of Economic and Social Theory*, Glencoe (Illinois), The Free Press.
- PLESSNER, Helmut (2002 [1924]), *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp.
- RAMOS TORRE, Ramón (2010), "La comunidad moral en la obra de Émile Durkheim", en Pablo de MARINIS, Gabriel GATTI, e Ignacio IRAUZTA (eds.), *La comunidad como pretexto: en torno al (re)surgimiento de las solidaridades comunitarias*, Barcelona y México, Editorial Anthropos y UAM-Iztapalapa (pp. 383-436).
- ROBERTSON, Roland y Bryan TURNER (eds.) (1991), *Talcott Parsons: Theorist of Modernity*, Londres, Sage.
- SASÍN, Mariano (2010), "La comunidad estéril. El recurso comunitario como forma de la autodescripción social", en *Papeles del CEIC*, marzo. <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/57.pdf>
- SAVAGE, Stephen (1988), *Las teorías de Talcott Parsons. Las relaciones sociales de la acción*, México, McGraw-Hill.
- SCIORTINO, Giuseppe (2004), "The Societal Community. Conceptual Foundations of a Key Action Theory Concept", ponencia (4/19E) presentada en 9.2004 al Center for Legal Dynamics of Advanced Market Societies, Kobe University (Japón).
- (2005), "How Different Can We Be? Talcott Parsons, the Societal Community and the Multicultural Debate", en Renée C. FOX, Victor LIDZ, y Harold J. BERSHADY (eds.), *After Parsons: A Theory of Social Action for the Twenty First Century*. Nueva York, Russell Sage Foundation (pp. 111-136).
- (2010), "A single societal community with full citizenship for all': Talcott Parsons, Citizenship and Modern Society", en *Journal of Classical Sociology* 10 (pp. 239-258).
- TIRYAKIAN, Edward A. (2000), "Parsons's Emergent Durkheim", en *Sociological Theory* 18:1 (pp. 60-83).
- TORTEROLA, Emiliano (2010), "Racionalización y comunización en la esfera económica. Los matices del individualismo en la teoría de la modernidad weberiana", en *Papeles del CEIC*, marzo. <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/56.pdf>
- TREVIÑO, A. Javier (edit.) (2001), *Talcott Parsons Today. His Theory and Legacy in Contemporary Sociology*, Lanham (Maryland), Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- ZABLUDOVSKY, Gina (2002), "Teoría y metateoría en las ciencias sociales contemporáneas", en Gina ZABLUDOVSKY (comp.), *Sociología y política, el debate clásico y contemporáneo*, México, Porrúa (pp. 127-168).

La comunidad societal en la obra de Talcott Parsons: tensiones entre la inclusión y la exclusión

Diego Sadriñas

Introducción

La obra de Talcott Parsons fue y sigue siendo un referente central para nuestra disciplina. Ocupó un lugar hegemónico en la sociología estadounidense en la década de 1950 y comienzos de la siguiente, para luego ser duramente criticada durante los años posteriores, quedando prácticamente desterrada de la escena académica hasta ya avanzados los años noventa. Escasamente enseñada, y con sólo algunos pocos adeptos decididos a continuar su obra, las referencias a Parsons aparecieron cada vez menos en los escritos teórico-sociológicos posteriores a los años setenta del pasado siglo. De tal forma, se tendió a desconocer la incidencia que tuvo y aún tiene para las ciencias sociales.¹ En la última década, esta tendencia se vio revertida como resultado de numerosas publicaciones

¹ Desde luego, cabe mencionar el enorme aporte que representa Parsons para los autores de algunas de las teorías más importantes de la sociología en la segunda mitad del siglo XX. Tal es el caso del lugar trascendental que ocupa Parsons en la *Teoría de la Acción Comunicativa* de Jürgen Habermas o la teoría de los sistemas sociales de Niklas Luhmann.

de algunos importantes comentaristas² y la aparición de obras hasta el momento inéditas del sociólogo estadounidense.³

El presente trabajo buscará transitar un recorrido de la mano de esta suerte de “renovación” de la tradición parsoniana, y explorar un concepto central en la obra de este sociólogo estadounidense: la comunidad societal. Se retomarán así algunos elementos centrales de la última etapa de su pensamiento, estableciendo a partir de la comunidad societal (de ahora en adelante, CS) una conexión con los estudios sobre la comunidad en la sociología clásica, que en gran parte retomaría el autor para su propia empresa intelectual. No obstante, no sólo se realizará una simple reposición de la CS como concepto y una especificación de su lugar dentro de la obra parsoniana, sino que se adentrará en uno de sus aspectos más problemáticos: la exclusión.

En efecto, la descripción parsoniana del concepto de la CS tiene a la exclusión como uno de sus elementos constitutivos. Así, la exclusión conforma casi una necesidad intrínseca de la CS, puesto que al establecer las referencias simbólicas y normativas de lo que queda *dentro* de ella, debe correlativamente construir también un *afuera*. Cabe decir que Parsons siempre se preocupó por mantener escindido el plano teórico o analítico de sus objetivos político-sociales, sin entremezclar compromisos normativos propios con el desarrollo de su discurso científico. Sin embargo, el modelo en el que piensa Parsons para establecer su idea de CS persigue objetivos que, tanto en el plano científico (integrando en un solo concepto como el de comunidad societal, lo que antes era el binomio comunidad-sociedad) como en el plano político (la búsqueda de una sociedad pluralista a través de la integración de grupos previamente excluidos) resultan altamente inclusivos. Paradójicamente, dicho modelo se encuentra confrontado por una contracara excluyente. Contracara que Parsons no problematiza con especial énfasis, dejando a los aspectos

² En este sentido pueden consultarse las obras de Treviño (2001), Sciortino (2004; 2005; 2010), Gerhardt (2001; 2002), Fox, Renée C., Victor Lidz y Harold J. Bershady (2005) y Alexander (2003).

³ Este es el caso de *American Societal Community* (Parsons, 2007), producto de la investigación y la suerte de Giuseppe Sciortino, que encontró entre diversos manuscritos los bosquejos de esta obra inédita de Talcott Parsons.

excluyentes en un lugar subordinado con respecto a los componentes inclusivos e integrativos.

A su vez, se debe tomar especialmente en cuenta el contexto histórico en el cual el autor escribe y que da a lugar al surgimiento del concepto de la CS. En su obra se encuentran entremezcladas pretensiones descriptivas y programáticas que son propias de alguien que ve en el Estado de Bienestar la expresión de un modelo económico, político y social capaz de solucionar el problema de la estratificación de clases sin la necesidad de disolver la sociedad de mercado (Alexander, 2003).

En este sentido, el objetivo principal del presente trabajo será no sólo analizar los aspectos excluyentes del concepto de CS como contracara de este modelo fundado sobre la premisa de la integración, sino que buscará ubicarlo en el contexto de un modelo político y un tipo de sociedad históricamente situados de importancia clave, como fueron los llamados Estados de Bienestar. Se intentará dar cuenta de los aspectos más importantes de una noción crucial en el pensamiento parsoniano como lo es la CS, pero trazando paralelamente un recorrido por dos momentos de la racionalidad política,⁴ el liberalismo y el keynesianismo, para luego concluir con un tercer momento, el neoliberalismo. Desde ya que no se pretende con esto analizar los planteos de Parsons acerca de estos modelos políticos —menos aún cuando el último de ellos no llegó a ser vivenciado por el autor—, tarea que escaparía a los objetivos de este trabajo. Se trata de establecer una cronología ubicando al liberalismo como una antesala de la CS y, a su vez, analizar qué posibilidades y herramientas ofrece este concepto en el contexto de un modelo político radicalmente diferente al contexto en el que emerge la CS, como lo es el neoliberalismo. En este recorrido se realizará una pequeña digresión para hacer especial mención al papel que tuvo la comunidad en los desarrollos de la segunda generación

⁴ Se remite aquí al concepto de racionalidad política propuesto por Foucault en sus últimos seminarios. Allí el autor francés se propone estudiar el gobierno como arte, como técnica. Para ello se enfoca en el análisis del establecimiento de la práctica de gobierno, sus reglas generales y sus objetivos en conjunto, de forma tal de gobernar de la mejor manera posible (Foucault, 2010). En este sentido, racionalidad política debe entenderse como modelos que parten del análisis sobre la racionalización de la práctica gubernamental en el ejercicio de la soberanía política.

de padres fundadores de la sociología, tradición de la cual la sociología de Talcott Parsons es claramente heredera.

El trabajo se estructurará, entonces, de la siguiente manera: el primer apartado establecerá algunos lineamientos generales acerca de la generación de sociólogos clásicos y sus conceptualizaciones en torno al surgimiento de la disciplina y de la polaridad conceptual comunidad-sociedad. En el segundo apartado se comentarán muy esquemáticamente algunos elementos claves de cada una de las etapas del pensamiento de Parsons para comprender cómo llega a la noción de CS, en el tramo final de su obra. En un tercer apartado se indagará puntualmente sobre la historia de este concepto, haciendo hincapié en sus diversas definiciones y usos. En un cuarto apartado se tratarán en profundidad las implicancias y problemáticas que plantea la comunidad *societal* en sus múltiples apariciones, estableciendo la tensión exclusión-inclusión como clave de interpretación, partiendo, para ello, de las críticas realizadas por algunos de sus comentaristas más importantes. Para finalizar, se establecerán algunas reflexiones finales sobre, por un lado, la dimensión excluyente de la CS, y por otro, la particular situación de la CS en el contexto de la caída del Estado de Bienestar.

I. La sociología clásica, la comunidad y la sociedad

La polaridad comunidad-sociedad aparece como una relación entre dos categorías centrales en los estudios que llevaron a cabo los miembros de la segunda generación de padres fundadores de la sociología. La centralidad y constancia con las que estas nociones aparecen requieren especial atención, puesto que a través de ellas, esta generación de sociólogos logró pensar y describir algunos de los procesos más importantes que se llevaron a cabo con el advenimiento de la modernidad. El desarrollo de categorías como industrialización, individualización, burocratización, entre otras, fueron producto de estos análisis y nos acompañan como elementos centrales de nuestra disciplina hasta el día de hoy.

En cuanto al concepto de comunidad, nos referiremos aquí específicamente a las obras de Tönnies, Weber y Durkheim, autores en los que este concepto dispara, en sus diferentes versiones, algunos aspectos

llamativamente similares, conformándose como un recurso utilizado en forma ambivalente por cada uno de ellos.⁵ Independientemente de las diferencias hacia el interior de cada una de sus obras, podemos encontrar varios objetivos simultáneos en el uso del término *comunidad*: crear un nombre científicamente válido para caracterizar determinadas formas de agregación de los individuos; explicar el proceso histórico social que condujo de las sociedades tradicionales a las modernas; y, finalmente, depositar en el recurso comunitario las esperanzas de superación de las principales patologías de la vida moderna. En este sentido es posible hablar de “tres registros” de la comunidad: comunidad en tiempo pasado, disuelta por el proceso de modernización; comunidad en tiempo presente, como formas de agregación que existen en simultáneo con otros tipos de relación en el contexto de la sociedad moderna; y comunidad en tiempo futuro, como forma contratendencial en relación a los efectos nocivos de los avatares de la modernidad.⁶ Estos tres registros pueden entenderse como las herramientas de las cuales se sirvieron estos pensadores para responder a las necesidades de descripción y prescripción que la sociología, en tanto disciplina naciente, poseía. Si bien no es intención de este trabajo analizar en detalle las pretensiones fundacionales de esta empresa intelectual que buscó dar origen a un nuevo tipo de discurso científico y programático, es importante precisar que de la mano de la polaridad comunidad-sociedad, esta generación de sociólogos logró algunas de las descripciones más notables de las transformaciones acaecidas con el advenimiento de la modernidad.

En este sentido, el otro extremo de la polaridad, la sociedad, figura como una invención estratégica de los discursos sociológicos de dicha generación (de Marinis, 2005). Sobre la base del establecimiento de una “ciencia de la realidad” –Weber–, o del estudio de los hechos sociales como cosas –Durkheim– la sociología nominó una serie de elementos novedosos bajo el título de sociedad. Con ello se pretendió comprender

⁵ En este sentido, pueden consultarse los artículos de Alvaro (2010), de Marinis (2010a, 2010b), Grondona (2010), Haidar (2010), Sasín (2010), Torterola (2010).

⁶ Véase también de Marinis (en el capítulo introductorio de este libro), que hace referencia a estos mismos tres registros de la comunidad, así como a otros que también estuvieron implicados en la obra de los clásicos.

y analizar las nuevas configuraciones sociales, a la luz de los cambios producidos por esta nueva época denominada modernidad. Así, con diferentes estrategias y focos de atención de acuerdo al autor, se llevó adelante la construcción y desarrollo de diversos dispositivos y recursos que permitieran entender dichos cambios, en los cuales paradójicamente la comunidad gozó de notable protagonismo.

Independientemente de los múltiples matices, existieron rasgos comunes en la consideración sociológica clásica de esta noción, a saber, la idea de comunidad como espacio-sensación de pertenencia, comunidad como posibilidad de mutua identificación, o bien comunidad como recalentamiento de los lazos sociales.⁷ No es difícil advertir que aquel ideal de orden descrito fundado en la diferenciación y la integración (orden que, por su parte, jamás pudo sostenerse como tal) se encontraba amenazado por las fuerzas desgarradoras e individualizantes del avance de la modernidad, y la comunidad aparecía como el antídoto encargado de subsanar esta tendencia.

Ahora bien, en simultáneo a esta invención de “lo social” (Donzelot, 2007) surge por esos tiempos la “cuestión social” como preocupación

⁷ Es posible señalar al respecto varios ejemplos. En su obra, Tönnies analiza la polaridad Comunidad-Sociedad, en los cuales se describen tres aspectos de la comunidad. Interesa en particular el tercero de ellos, en el que se habla de lo comunitario como posibilidad que puede recuperarse o reconstruirse para nutrir las relaciones más allá de un mero estar con el otro (Tönnies, 1947). También se lo puede encontrar en Durkheim, tanto en sus etapas temprana como tardía, en donde el autor francés nos habla de mecanismos de cohesión social e integración propios de las sociedades segmentarias que permiten contrarrestar la fragmentación del lazo, ya sea mediante el conjunto de creencias y sentimientos comunes que conforman al sistema de la conciencia colectiva (Durkheim, 2003), o por medio de la experiencia de lo sagrado para lograr la unidad colectiva derivada de los fenómenos religiosos (Durkheim, 1982). Asimismo, en Weber podemos encontrarlo en los análisis de la democracia plebiscitaria del líder (Weber, 1984; también 1991) o en sus reflexiones sobre la comunidad de los combatientes, en donde el liderazgo carismático —de carácter utópico programático- y la guerra —de carácter excepcional y abrumador- son algunos de los pocos espacios en donde es posible la recuperación del sentido y el reencuentro con la totalidad (Weber, 1987). Alejandro Bialakowsky realiza en este mismo volumen un pormenorizado análisis de estos aspectos de la comunidad en la obra de los clásicos, en relación a los conceptos de religión y representaciones dentro de la sociología.

principal de una serie de agentes —criminólogos, médicos, sacerdotes, etc.— que contribuyó a la formación de instituciones que luego serían calificadas como las paradigmáticas instituciones sociales. Entre estas se pueden destacar los grandes partidos políticos, los sindicatos de masas, el servicio militar obligatorio, la escolarización pública, el trabajo asalariado, las políticas sociales de Estado, el seguro social, las instituciones punitivas y de corrección de la desviación. Todo un entramado de instituciones fundadas en el contexto de la era liberal e intensificadas posteriormente durante la era keynesiana, en donde las reflexiones académicas se entrecruzaron con la consolidación de estas formas de organización, dando lugar a una densa serie de programas prácticos, de diagnóstico, de reforma y de control (de Marinis, 2005). Sobre estas operaciones se enmarcaría el Estado-Nación como modelo político de la racionalidad liberal, pero que continuaría hasta adentrada la etapa posterior. Las iniciativas tenían por causa principal los requerimientos de orden y regulación de la sociedad, marcadas por las necesidades coyunturales de la misma. La evolución de estos programas gubernamentales encontraría su plenitud en los Estados de Bienestar, en donde estuvieron directamente implicados en las tareas de integración de los actores sociales y socialización de los riesgos de trabajo asalariado y de la vida urbana. De esta manera,

[l]a estadística social, luego la sociología y todas las ciencias sociales jugaron su papel en estabilizar lo social como un dominio sui generis, cuya realidad ya no podría ser ignorada. Simultáneamente, las fuerzas políticas articularían sus demandas al Estado en nombre de lo social; la nación debería ser gobernada en nombre de los intereses de la protección social, la justicia social, los derechos sociales y la solidaridad social (Rose, 2007:115).

Así, el binomio comunidad-sociedad fue un elemento fundante de la sociología desde finales del siglo XIX hasta mediados del siglo XX. No obstante, esta relación de oposición encontraría, como se advirtió más arriba, ciertos espacios de recuperación en donde las prácticas encarnadas en diversas políticas públicas establecerían una relación de complementariedad entre ambos polos.⁸ La comunidad sería un recurso sumamente

⁸ Resulta interesante la lectura que realiza Helmut Plessner en torno al concepto de Estado-Nación como perfecta vinculación entre la sociedad y la comunidad. Para el

activo en la formación de instituciones sociales estructuradas alrededor de mecanismos de solidaridad que permitieran mantener el orden y la cohesión en una sociedad cada vez más diferenciada y conflictiva. En este contexto de surgimiento del Estado de Bienestar, pero también como heredera de la tradición de los sociólogos clásicos, aparecería la sociología de Talcott Parsons.

II. La teoría sociológica de Talcott Parsons

La figura de Talcott Parsons fue sin duda una de las más trascendentes en la sociología del último siglo. Su producción intelectual fue uno de los intentos más complejos y acabados de realización de una gran teoría social capaz de sintetizar las elaboraciones de figuras de la talla de Weber, Durkheim, Pareto y Freud, llegando a alcanzar una posición dominante a nivel mundial. A su vez, elaboró un extenso sistema teórico que no sólo tuvo gran alcance e influencia en la formación del pensamiento y la investigación sociológicos, sino que dicha influencia se extendió a diversas áreas de las ciencias sociales como la ciencia política, la economía, la psicología, la antropología etc. (Fox; Lidz y Bershadly, 2005). Antes de abordar la cuestión de las dimensiones excluyentes de la CS, que es el tema de este trabajo, es preciso hacer un breve repaso por algunos de los aspectos la obra de Parsons que resultan cruciales para comprender este concepto.

autor, el desarrollo de la vida moderna, la tecnología y el auge de la vida en sociedad que terminan por disolver los límites comunales tradicionales, no eliminan esta necesidad del individuo de compartir una esfera íntima de confianza con un círculo de iguales más cerrado. La sociedad no puede producir esa calidez, ese recalentamiento del lazo social que sólo es posible en ámbitos comunales. En este sentido, el signifiante “nación” tiene la capacidad de satisfacer esa necesidad de comunidad, pero sin la disolución de las ventajas obtenidas a partir de la esfera societal. Para Plessner, el Estado es el encargado de ordenar y controlar el funcionamiento de las dos esferas –la comunal y pública- e impedir la fricción o choque entre ellas, sin la pérdida de ninguno de los dos lados. Bajo esta concepción, el Estado debe ser entendido como un procedimiento, un sistema abierto de medidas para elevar las demandas de la esfera pública fuera de su indeterminación, y alinear la necesidad comunal de cada persona a su derecho natural a la calidez y la confianza (Plessner, 1999:173-174).

El nivel de abstracción y complejidad de la obra de este sociólogo estadounidense –el cual fue tanto objetivo y resultado de su obra, como también causa de su rechazo posterior– le permitió a Parsons elaborar un sistema teórico dotado de un esquema conceptual exhaustivo que pudiera ser aplicado de forma universal, y que diera cuenta de todos los aspectos de la sociedad humana (Fox; Lidz y Bershadly, *Ibíd.*). Dos libros coronan este monumental proyecto (Parsons, 1974a y 1974b), en el que Parsons virtualmente llevó a cabo el estudio de las sociedades arcaicas hasta las modernas, pasando por las diversas etapas intermedias y poniendo a prueba sus categorías de análisis, siendo una de ellas –tal vez la más importante– la CS.

Si bien es posible establecer numerosas continuidades a lo largo de su obra, podemos, con cierto esquematismo, dividir la producción teórica de Parsons en varias etapas. El comienzo de este recorrido puede resumirse a la confección de una gran teoría de la acción social que sintetizara las elaboraciones de, principalmente, Durkheim, Weber, Pareto y Alfred Marshall. El paso de Parsons por Europa y su formación en las teorías sociales clásicas tuvieron como desenlace la publicación de un primer volumen conocido como “*La estructura de la acción social*” (1971 [1937]). Enfrentándose principalmente al utilitarismo (Alexander, 1990), así como también a las tesis empiristas y positivistas dominantes en la época, Parsons desarrolló un marco de referencia de la acción con base en la síntesis de una serie de categorías que él consideró centrales para la comprensión sociológica (Fox; Lidz y Bershadly, 2005). La idea de acto-unidad sería la noción clave dentro de este marco de referencia, haciendo especial hincapié en los elementos normativos (normas y valores), los cuales fueron elevados al mismo nivel que el esquema de medios y fines. Este énfasis en el elemento normativo para entender la conducta social humana provista de sentido lo acompañaría también como enfoque central en cada una de las etapas subsiguientes. Luego de *La Estructura de la Acción Social*, texto característico del enfoque voluntarista que marcó los primeros años de su extensa obra, aparecería *El Sistema Social* (1951), pieza clave de la etapa “estructural-funcionalista”. Dicho trabajo se centró en la definición del concepto de sistema social y planteó una orientación general del análisis

funcional de los sistemas sociales. Uno de los puntos planteados más importantes fue el establecimiento de las diferencias entre las instituciones tradicionales y las modernas, enfrentándose a la clásica polaridad *Gemeinschaft-Gesellschaft*, por medio de la diferenciación de una serie de variables-pauta que en su conjunto buscarían romper con esta dicotomía y ser ejes o guías orientadas hacia el análisis de las acciones llevadas a cabo por los actores en situación. A partir de estas variables-pauta, Parsons utilizaría sus categorías teóricas para el análisis empírico-histórico.

Ya a mediados de la década de 1950, Parsons desarrolla su paradigma de las cuatro funciones –llamado modelo AGIL por sus estudiantes– en donde establece la idea de un sistema social abierto, en constante proceso de intercambio de información y energía con otros sistemas y sus ambientes.⁹ Las cuatro funciones son adaptación (*adaptation*), alcance de metas (*goal attainment*), integración (*integration*) y latencia (*latency*). El sociólogo estadounidense especificaría luego que estas funciones podían ser utilizadas para el análisis de cada uno de los sistemas en sí mismos. Pero en particular, estas cuatro funciones podían a su vez ser usadas para representar las principales dimensiones de la diferenciación estructural del sistema social como un todo (Fox; Lidz y Bershad, 2005). El que nos interesará aquí será el subsistema integrativo, definido como los sentimientos de cohesión y solidaridad entre los miembros de la sociedad, que llevará el nombre de comunidad societal.

Finalmente, una de las últimas innovaciones a su modelo será la introducción de la jerarquía cibernética, definida ésta como la ciencia encargada de los procesos de información, según la cual existen sistemas complejos (sistemas cibernéticos) los cuales incluyen subsistemas de más información que controlan y dirigen a los de menos información. Los sistemas de acción debían ser entendidos bajo la lógica cibernética, como flujos constantes de información y energía. De acuerdo con esto, Parsons incorporó el concepto de información a su teoría general de los sistemas y planteó que sus relaciones de intercambio *input-output* están involucradas en control de información y condiciones de energía (Treviño,

⁹ Para una descripción más detallada de cada una de estas etapas, véase en este libro el artículo de de Marinis.

2001). Esto establecería una suerte de jerarquía, en la que en el tope de la escala (siguiendo el esquema AGIL) estaban los procesos de mayor información, especialmente importantes en el control del desarrollo general del sistema. Este lugar correspondería al sistema cultural, dado que es el que posee mayor información. Mientras que acercándose a la base se encontrarían los sistemas con mayor cantidad de energía, condicionantes de este desarrollo. Este sería el caso del organismo conductual (luego llamado sistema conductual), con escasa información pero condicionante del sistema cultural.

Parsons, promediando los años cincuenta, comenzaría a conectar los conceptos derivados de su modelo cibernético para introducirse al estudio comparativo de la evolución social.¹⁰ Como ya se dijo anteriormente, la búsqueda del sociólogo estadounidense estuvo siempre centrada en el desarrollo de un modelo teórico capaz de ser aplicado universalmente en cualquier tiempo histórico. La extensión natural de esta búsqueda lo llevó a comprobar dicho modelo en un estudio comparativo de las sociedades partiendo de las etapas “primitivas”, para llegar finalmente a la comprensión de las sociedades modernas. En esta perspectiva, la CS cobraría notable importancia, ya que como subsistema integrativo del sistema social, sería el sistema ocupado de mantener la estabilidad y encargarse de prevenir o subsanar las tensiones disruptivas. Cuando estas tensiones obstaculizan la dinámica normal del sistema, pueden dar lugar a la modificación de las estructuras de la sociedad. La modificación de estas estructuras sería la alternativa a la que se enfrenta una sociedad, de manera de adaptarse y sobrevivir a los procesos disruptivos, o bien desintegrarse y desaparecer. En este sentido, la CS se volverá la pieza clave a la hora de estudiar la evolución de las sociedades.

III. La comunidad societal, la diferenciación y el pluralismo

La solución parsoniana al problema hobbesiano del orden

Las últimas etapas de la obra parsoniana podrían sintetizarse como la búsqueda de la respuesta a una pregunta primigenia en las ciencias socia-

¹⁰ Sobre el esquema evolucionista en la etapa madura de Talcott Parsons, se puede consultar en este mismo libro el artículo de Pagés y Rubí.

les: *¿Por qué hay cambio social?* Es decir, qué procesos llevan a la constante transformación de las sociedades a lo largo del tiempo, y cuáles son las características de dichos procesos. A tamaño empresa se dedicaría el sociólogo estadounidense.

A partir de los años sesenta, Parsons analiza el cambio social en términos de un proceso de modernización que atravesaría desde las sociedades arcaicas hasta la etapa avanzada de las sociedades modernas. El progreso, en este sentido, debía ser entendido como la creciente diferenciación de los mundos sociales, dando como resultado una diversificación que creó reinos separados de lo que originalmente era una esfera única (Gerhardt, 2001). Si observamos a las sociedades modernas, vemos que una de sus características claves fueron los procesos de separación en diversas esferas de lo que originalmente se conservaba bajo una esfera singular (v.gr. las revoluciones democráticas que conllevaron a la separación, principalmente, de la esfera religiosa y la política por medio de la secularización). La separación eventual en diversas esferas, y sub-esferas, su multiplicación e interpenetración encarnadas en el modelo de las sociedades modernas pluralistas, es lo que no solamente Parsons, sino gran parte del canon sociológico de principios del siglo XX, conceptualizaría como diferenciación.

Ahora bien, frente a esta creciente diferenciación entre sus instituciones era necesario explicar qué es lo que impide la desintegración de una sociedad a lo largo de su historia. En este sentido, la pregunta por el cambio social iría de la mano de una segunda pregunta, que atravesaría toda la obra de Parsons: la pregunta por el orden.

En respuesta al, así llamado, “problema hobbesiano del orden”, e insatisfecho con las respuestas que a ese problema habían dado los utilitaristas, Parsons repone el papel de las normas como elementos de integración. Haciendo una relectura de Durkheim, retoma la importancia de las fuerzas de integración en la conservación del lazo social. En efecto, sostiene que estas fuerzas de integración mantienen unida a una sociedad e impiden la desintegración de las relaciones sociales frente a la diferenciación institucional (Gerhardt, *Ibid.*). Las mismas estarían encarnadas en la CS como núcleo estructural de la sociedad. De allí que ésta sea su característica más importante:

[La comunidad societal] es la estructura colectiva en la que sus miembros están unidos o en cierto modo asociados; su propiedad más importante es el tipo y nivel de solidaridad que —en el sentido durkheimiano del término— caracteriza las relaciones entre sus miembros. La solidaridad de una comunidad es, esencialmente, el grado hasta el que (y las formas en que) es de esperar que el interés colectivo prevalezca sobre los intereses particulares de sus miembros siempre que ambos entren en conflicto (Parsons, 1976:712).

La CS se comporta entonces como un núcleo estructural en torno al cual es esperable que sus miembros actúen solidariamente unos con otros en vistas de un interés común que se encuentra por encima de los intereses individuales. La influencia de Durkheim aparece principalmente en el uso que Parsons hace de las nociones de solidaridad orgánica y mecánica. En términos de solidaridad mecánica, las sociedades definen las unidades del sistema como igualitariamente incluidas, mientras que en cuanto a la solidaridad orgánica, estas mismas unidades están dirigidas en términos de sus identidades diferenciadas (Sciortino, 2004). El *quid* de la cuestión es entender cómo estas dos dimensiones o estructuras de la solidaridad pueden ser compatibilizadas permitiendo la subsistencia de la sociedad.

La primera definición de CS que provee Parsons la podemos encontrar en *Sociedades*, en donde el autor precisa y expone de forma más acabada este nuevo concepto, que había esbozado en algunos trabajos anteriores ya a finales de los años cincuenta. Al referirse a la CS, Parsons dirá:

El núcleo de una sociedad, como sistema, es el orden normativo, organizado dentro de un patrón, a través del que se organiza colectivamente la vida de una población. Como orden, contiene valores y normas diferenciadas y particularizadas, así como reglas, que requieren referencias culturales para resultar significativas y legítimas. Como colectividad, despliega un concepto organizado de membresía que establece una distinción entre los individuos que *pertenecen o no a ella* (1974a:24, el subrayado es propio).

Puntualmente, la CS representará un conjunto de reglas y valores compartidos colectivamente por los miembros, estructurado bajo mecanismos de solidaridad, dando lugar a la formación de una identidad

común que prevalezca por sobre intereses o diferencias particulares. Es decir, conformada por la existencia de múltiples memberships individuales y simultáneas que impiden la conformación de cualquier clivaje particularista. Aquí se debe resaltar la manera en la que Parsons define a las sociedades modernas. Para el autor éstas deben observarse en términos de diferenciación dentro de una esfera de relaciones sociales pluralistas sostenidas no sólo por la dominación y el intercambio, sino principalmente por una red de solidaridades entrecruzadas (Sciortino, 2010). En términos durkheimianos, podemos decir que aquí ambos tipos de solidaridad, mecánica y orgánica, subyacen en una relación complementaria dentro de la CS, en donde las exigencias de las unidades diferenciadas no pueden ser resueltas por la mera existencia de valores comunes. El análisis que Parsons realiza hacia el final de su obra, en donde el desarrollo teórico de la CS es utilizado para un estudio exhaustivo de la sociedad estado-unidense, descansa efectivamente en la necesidad de entrecruzamiento de ambos tipos de solidaridad:

Estos dos conjuntos de exigencias son claramente diferentes, por lo que se debe llegar a una síntesis integrativa si se pretende demostrar que son compatibles la una con la otra. Este es, *par excellence*, un problema de integración en nuestro sentido analítico, y claramente no puede ser 'resuelto' solamente al nivel de los valores comunes, sino que debe involucrar asimismo a las normas. Esta proposición es prácticamente lo mismo que decir que el proceso de inclusión, como lo hemos tratado, no puede contentarse con la interpretación en términos de la solidaridad mecánica de Durkheim, o con la prioridad de la *Gemeinschaft*. Sino que debe involucrar a la solidaridad orgánica, y debe entrecruzarse con las categorías de *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*. (Parsons, 2007:73 las cursivas son del texto original).¹¹

Esto se encuentra íntimamente relacionado con lo mencionado anteriormente respecto a las variables-pauta. Las dicotomías que éstas constituyen representan esquemas de análisis, dimensiones analíticas que pueden ser encontradas en la orientación de cualquier actor independientemente del momento histórico en que se sitúa. En este sentido, si bien el modelo

¹¹ La traducción es propia.

parsoniano sufrió innumerables cambios mientras su autor vivió, es destacable cómo los mismos lineamientos permanecen a lo largo de su obra. La relación ortogonal de ambos conceptos (*Gemeinschaft* y *Gesellschaft*) es la expresión de lo que Parsons introdujo ya en uno de sus primeros trabajos, pero que encuentra su máxima expresión en la CS. Así, su búsqueda en torno a la CS puede también entenderse como el quiebre con una larga tradición occidental de establecer explicaciones por medio de modelos de oposiciones excluyentes.¹² En este mismo sentido se expresa Parsons con respecto a las solidaridades entrecruzadas dentro de la CS,

La CS está constituida tanto por un sistema normativo de orden como por estatutos, derechos y obligaciones pertinentes para los miembros y que pueden variar para diferentes subgrupos, dentro de la comunidad. A fin de sobrevivir y desarrollarse, la comunidad social debe mantener la integridad de una orientación cultural común, compartida ampliamente (aunque no necesariamente de manera uniforme o unánime) por sus miembros, como base de su identidad societaria (1974a:25).

De lo que se trata, podemos inferir, es de la generación de un consenso moral dentro de una esfera de roles diferenciados e interdependientes. La CS señala las funciones de las fuerzas integradoras básicas enraizadas en creencias morales, o bien rituales religiosos (Gerhardt, 2001). En las sociedades más primitivas, este consenso podía ser logrado por medio de una religión común que unificara las creencias y motivaciones. Las sociedades seculares modernas, en cambio, requieren de mecanismos mucho más complejos adecuados a la avanzada diferenciación de sus unidades.¹³

¹² Si bien las variables-pauta son dicotómicas, y por lo tanto, excluyentes, aquí se sostiene que dicho desarrollo puede ser entendido como el esfuerzo de Parsons por romper con categorías que responden exclusivamente a formaciones o estructuras o bien comunales, o bien societales. Aunque dicotómicas, dichas variables pueden aún así enmarcarse en las exigencias del autor por terminar con la clásica tradición de oposición comunidad-sociedad.

¹³ "En las sociedades muy primitivas, existe verdaderamente muy poca diferenciación entre las estructuras generales de la sociedad y su organización religiosa. En las sociedades más avanzadas, la interrelación de los sistemas sociales y los culturales, en contextos religiosos y de la legitimación, implican estructuras sumamente especializadas y complicadas" (Parsons, 1974a:26).

La función de la CS dentro del modelo cibernético es la de generar motivaciones socialmente aceptadas y adecuadas por medio de códigos normativos y de una cultura común. En este proceso, el control cibernético de lo cultural es clave, ya que esta orientación y motivación en las interacciones de los miembros será lograda por medio de los mecanismos de socialización e institucionalización. De esta forma las contribuciones a la colectividad por parte de sus miembros estarán unidas por la solidaridad y guiadas por los valores de un consenso moral, pero manteniendo sus identidades particulares. Es precisamente por la existencia de estas identidades particulares en complemento con la observación de un status simbólico compartido que la CS puede existir (Gerhardt, *Ibíd.*). Parsons mismo destacará esta función en *El sistema de las sociedades modernas*:

Es posible que la función más general de la comunidad societaria sea la articulación de un sistema de normas con una organización colectiva que presente unidad y cohesión. (...) En nuestra opinión, la función primaria de este subsistema de integración es definir las obligaciones de lealtad hacia la comunidad societaria, tanto para los miembros como un todo como para diversas categorías de estatus y papeles diferenciados dentro de la sociedad (1974b: 21-22).

Ahora bien, cabe preguntarse qué tipo de orden normativo puede afianzarse en una sociedad caracterizada por el constante surgimiento de nuevos roles e instituciones diferenciadas que conllevan a una pluralización de las identidades sociales. Sobre esto es necesario avanzar.

El pluralismo como motor de la integración dentro de la CS

Toda la última etapa de la obra de Parsons puede entenderse como un intento de componer una teoría capaz de adecuar la generación de un sistema normativo compatible con la multiplicidad de colectividades típica de las sociedades modernas. Los ejes de estas elaboraciones teóricas son el pluralismo y la integración como motor de la modernización, es decir, la integración por medio de la diferencia. En este sentido, Parsons se orienta hacia la búsqueda de una teoría sociológica capaz de trascender cualquier forma de determinismo social, en las que las explicaciones “en última instancia” con pretensiones reduccionistas son reemplazadas por

enfoques multidimensionales que establecen relaciones entre elementos irreductibles.¹⁴ La CS se comporta entonces como un sistema capaz de ordenar una multitud de diferencias que de otra forma no podrían dar lugar a una organización social estable. Esto es, un sistema de diferencias.

El punto de partida para pensar estas relaciones es la caracterización que realiza Parsons sobre la oposición *Gemeinschaft-Gesellschaft*, en donde el autor establece que la relación entre ambas no es de oposición, sino ortogonal. Es decir, atravesadas mutuamente y existentes la una en la otra, constituyendo un nuevo campo de posibilidades para el análisis sociológico.¹⁵ La misma caracterización podemos observarla en la herencia —a la vez que ruptura— del modelo de solidaridades propuesto por Durkheim. Si bien la distinción y el paso de una solidaridad a otra suelen ser interpretados en términos evolutivos, Parsons hace hincapié al afirmar que ambos tipos de solidaridad funcionan y son plausibles de identificarse en todo sistema social, independientemente del nivel de complejidad de éste. La evolución de las sociedades debe ser por lo tanto interpretada en términos de diferenciación estructural, y no de sustitución entre estas dos formas de solidaridad. En las sociedades occidentales, la solidaridad mecánica se encontraría tipificada bajo las instituciones de ciudadanía, las cuales se aplican a cada uno de los miembros, mientras que la solidaridad orgánica se refleja en la institución del contrato, el cual formaliza la cooperación y el intercambio entre elementos diferenciados (Sciortino, 2005; véase también 2010).

¹⁴ “Tal vez el punto teórico más importante es que los cuatro componentes de las unidades de un sistema social: roles, colectividades, normas y valores, varían independientemente. Por lo tanto, no es teóricamente legítimo inferir a partir de las propiedades conocidas de uno de los componentes en un caso particular, las propiedades del resto de los componentes. Una de las razones importantes para esta variación independiente yace en el hecho de que cada clase de componente está sujeto a sus propios tipos de restricciones (*constraints*)” (Parsons, 2007:78. La traducción es propia).

¹⁵ “*Gemeinschaft* y *Gesellschaft* tienen una utilidad analítica limitada, no sólo (...) porque esas categorías toman como unidas entre sí variables sobre las que, de hecho, puede demostrarse que varían independientemente, sino porque no constituyen en absoluto una genuina polaridad antitética. Una no es la ‘antítesis’ de la otra, sino que ambas se posicionan en una relación ‘ortogonal’” (Parsons, 2007:87).

El sistema normativo debe ser entonces compatible con el funcionamiento de estas estructuras de solidaridad diferenciadas, las cuales a su vez tienen que ser capaces de comandar la lealtad de sus miembros de forma de que sean también compatibles con la lealtad al sistema en su conjunto. Esto deriva en una serie de tensiones en dos dimensiones distintas. Se observa, en primer lugar, una tensión en la dimensión de la solidaridad mecánica, vinculada principalmente a la existencia de una pluralidad de identidades colectivas. Es decir, vinculada a las diferencias que son asumidas para sujetar como miembros de la CS a varios grupos diferenciados y a las expectativas asociadas a cada uno de ellos. En segundo lugar, existen también tensiones en torno a la dimensión orgánica, producidas mayormente por la ubicación de los recursos en un esquema competitivo, y en cuanto a las externalidades de los diversos agrupamientos de relaciones (Sciortino, 2005). Solidaridad orgánica y mecánica deben ser compatibilizadas dentro del subsistema de la integración de manera de lograr mecanismos de cohesión efectivos. Siguiendo esta línea, la CS se constituye entonces como

una red compleja de colectividades interpenetrantes y lealtades colectivas, un sistema que se caracteriza tanto por la diferenciación funcional como por la segmentación. Así, las unidades familiares y de parentesco, empresas de negocios, iglesias, unidades del gobierno, colectividades educativas y otras instituciones similares, son diferentes entre sí (Parsons, 1974b:23).

El papel que juega la ciudadanía en este proceso resulta fundamental, ya que es el mecanismo de integración de los elementos diferenciados del sistema. El interés colectivo y la solidaridad debían estar por encima del interés propio, por medio de la generación de normas y representaciones lo suficientemente generales y abstractas, de forma tal de incluir la mayor cantidad de grupos e individuos que componen una sociedad pluralista. El impacto que tiene el modelo de ciudadanía que desarrolla el sociólogo británico T. H. Marshall en la obra tardía de Parsons puede explicarse precisamente por aportar una noción de ciudadanía que no se reduzca a aspectos meramente formales o procedimentales, sino que efectivamente sea un fundamento para la inclusión y la pluralidad. Siendo

los objetivos de la CS una sociedad altamente diferenciada e integrada, no sorprende que Parsons se inspire en dicho modelo ya desde el comienzo de su etapa madura, constituyéndose como piedra fundante de la base de solidaridad de la CS (1974b; véase también 1965). Sobre el modelo de ciudadanía se garantiza el aspecto mecánico de la sociedad, es decir, un suelo bajo el cual ningún integrante debe caer. Resulta necesario a efectos de este trabajo realizar una pequeña digresión para explicitar en qué consiste dicho modelo.

El desarrollo del complejo de ciudadanía en las sociedades modernas implica tres aspectos cruciales, que mediante el establecimiento de un marco cívico-legal, redefine los límites que mantiene la CS con los gobiernos o Estados, los cuales varían notablemente en relación a etapas anteriores. El primer aspecto surge con la definición de los derechos de los ciudadanos, estableciendo la obligación de la protección de estos últimos por parte de los gobiernos. El segundo aspecto se refiere a la participación en los asuntos públicos, por medio de la institucionalización de derechos positivos para participar en la elección de los dirigentes. El tercer aspecto lo representa el carácter de lo “social”, esto es la asunción del bienestar de los ciudadanos bajo el carácter de responsabilidad pública (Parsons, 1974b:33). Mediante este modelo que apunta a la inclusión de la diversidad, Parsons se aseguraría que la solidaridad nacional no se viera fragmentada por factores de segundo grado como la religión o la etnia:

El desarrollo de las instituciones de ciudadanía modernas provocó amplios cambios en el patrón de nacionalidad, como base de solidaridad de la CS. En las primeras sociedades modernas, la base más firme de solidaridad se presentaba cuando los tres factores: religión, raza y territorialidad, coincidían con la nacionalidad. No obstante, las sociedades totalmente modernas pueden mostrar diversidad en cada uno de sus fundamentos, ya sea religioso, étnico y territorial, debido a que el status común de ciudadanía proporciona bases suficientes para la solidaridad nacional (Ibíd.:34).

El complejo de ciudadanía se encarga entonces, en combinación con el pluralismo social, de superar las divisiones hacia el interior de la sociedad. La posibilidad de incluir a los grupos más variados dentro de

un mismo complejo permitiría trascender cualquier tipo de polaridades entre ellos, integrándolos en una comunidad de valores universalistas en carácter de ciudadanos. De esta forma sería posible superar divisiones otrora desgarradoras para un sistema social, como por ejemplo la división y lucha de clases. En este sentido, como bien afirma Sciortino, el problema integrador principal para un sistema social complejo no es el conflicto,¹⁶ sino la polarización social. Desde la perspectiva de una CS generalizada, Parsons sostendría que el pluralismo social implica membresías múltiples extendiéndose por sobre cualquier división singular, siendo la membresía en diversos agrupamientos la mejor forma de control sobre tendencias polarizantes (Sciortino, 2005:119). Mediante un consenso moral, la ciudadanía inclusiva lograría superar este tipo de dicotomías de manera integradora sin llegar al socavamiento de la sociedad occidental y abrazando un modelo pluralista de integración de las identidades particulares. Cabe decir que dicha definición no sería lograda ni en la teoría, menos en la práctica, sin afrontar una serie de problemas hacia su interior. Al analizar y problematizar el modelo de inclusión que propone Parsons bajo la noción de CS, resulta inevitable encontrarse con una serie de tensiones y puntos oscuros que es necesario precisar.

IV. La comunidad societal: entre la inclusión y la exclusión

La etapa tardía de la teoría sociológica de Talcott Parsons es hija del Estado de Bienestar, y tal vez sea difícil comprender las elaboraciones acerca de la CS sin relacionarlas con el contexto de las tendencias hacia la justicia social y la integración propias de la racionalidad keynesiana. El gran desafío a superar era lograr un modelo de integración que fuera capaz de admitir una pluralidad de colectividades vinculadas moralmente y al mismo tiempo evitar las tendencias disruptivas que necesariamente

¹⁶Yendo más lejos aún, es posible afirmar que el conflicto en Parsons tiene un carácter integrador, ya que éste —entendido como la diversidad y pluralidad de intereses e identidades particulares— es la condición de todo proceso de diferenciación y pluralización social. Ningún proceso de inclusión puede darse sin una serie de tensiones y disrupciones que dificultan su alcance. El conflicto es un elemento inherente a todo sistema social, y por esta razón ocupa en la teoría de Parsons un lugar estructural. En relación al lugar del conflicto en Parsons y su papel en la integración, véase Sadrinas (2012).

esa pluralidad supone. El Estado de Bienestar podía en aquel entonces ser visto como un antídoto ante las formas polarizadas de estratificación y el conflicto de clases, sin la necesidad de terminar con la sociedad de mercado.

Parsons fue un acérrimo pero lúcido optimista y fiel creyente en las fuerzas inclusivas del estado welfarista estadounidense. Sin embargo, su optimismo pudo haber sido por momentos una barrera para captar en profundidad las implicancias de su concepto de CS. Algunos de sus principales comentaristas, por otro lado, ya contemporáneos de la caída de los Estados de Bienestar y testigos directos de los avances de las reestructuraciones neoliberales, asumirían una posición más bien crítica de la CS, llegando a advertir que en su afán de mayor integración y pluralismo, el mismo Parsons no se percató de que su concepto deja abiertas numerosas problemáticas en lo que se refiere a sus aspectos excluyentes. En este sentido se expresa Alexander (2003) al afirmar que las distintas definiciones y conceptualizaciones de la CS que provee Parsons a lo largo de su obra encierran tácitamente un trasfondo de exclusión. En una línea similar se expresa Gerhardt (2002), al sostener que en los usos que Parsons hace de la CS existe una ambigüedad entre la pretensión de integración y descripciones que hacen caso omiso de partes de la sociedad en situación de marginación o exclusión. Sobre estas tensiones es necesario centrarse. Se tomarán como eje los análisis que realizan estos dos autores, cuya crítica permitirá clarificar algunas cuestiones con respecto a estas definiciones, a la vez que desmitificar ciertos prejuicios en torno al conservadurismo de la obra parsoniana.

El problema de la integración en torno al concepto de membresía

Como discípulo de Parsons, Alexander buscó desde un primer momento crear una suerte de neofuncionalismo, asumiendo una posición revisionista del funcionalismo de su maestro. No obstante, luego de algunos años dedicados a desarrollar una teoría en ciertos aspectos crítica, pero que perseguía objetivos reconstruccionistas de la teoría parsoniana, dichos esfuerzos viraron hacia la creación de nuevas elaboraciones en torno a la sociología cultural y la sociedad civil. Este giro se da precisamente al encarar una postura crítica del concepto de CS, el cual Alexander deja

de encontrar satisfactorio y que resulta finalmente desplazado por el de *sociedad civil*, en paralelo a su acercamiento a la teoría crítica y las líneas de pensamiento post-estructuralistas. Este alejamiento de Parsons no es sólo teórico, sino en cierto modo también ideológico. Se relaciona con cierto desencanto producto de las políticas bélicas seguidas por Estados Unidos y los elevados niveles de desigualdad, desorganización y prejuicio que el autor observa en la sociedad estadounidense, en contraste con las continuas promesas de justicia que se reciben por parte de la tradición política de ese país. Esto lo guía directamente al cuestionamiento del optimismo en torno a la modernidad que se refleja a lo largo de la obra tardía de Parsons (Alexander, 2003: 2-3). En este sentido, la crítica del discípulo de Parsons se centrará precisamente en demostrar cómo la CS, pese a las ambiciones de su creador, se encuentra notablemente contrastada por aspectos excluyentes que son, según Alexander, inherentes a sus propias definiciones. No obstante, como se verá en los párrafos subsiguientes, esto no lo hará sin caer en paráfrasis tendenciosas, con lecturas a veces sesgadas, y otras veces realizando imposiciones propias que le resultan funcionales para arribar a sus conclusiones.

Al analizar la definición de CS que aparece en *Sociedades* —citada en el apartado anterior—, aparecen componentes que, siguiendo a Alexander, son marcadamente excluyentes. En primer lugar tenemos que el orden normativo es el núcleo de una sociedad y organiza colectivamente la vida de una población que, como colectividad,

despliega un concepto organizado de membresía que establece una distinción entre individuos que pertenecen o no a ella (Parsons, 1974a:24).

Para Alexander existen aquí dos cuestiones centrales. Primero, la distinción entre núcleo de la sociedad y “vida de una población” es, por lo menos, problemática. El núcleo es, siguiendo a este autor, igualado al orden normativo, mientras que la población se refiere a los individuos que son parte de la sociedad administrativa o funcionalmente, pero que no son en sí mismos partes del núcleo (Alexander, *Ibíd.*:6). Esto merece algunas observaciones.

En primer lugar, Parsons parece aquí referirse a la idea de núcleo en un sentido abstracto, es decir, un conjunto de normas y valores que establecen la diferencia entre pertenecer o no pertenecer; mientras que por otro lado se encuentra la vida de una población, los individuos que pertenecen a una población específica. Para Alexander, la definición de Parsons encierra una distinción entre individuos que son parte del sistema social, pero que se encuentran fuera del núcleo, dando lugar a la idea de un núcleo como grupo particular que se adjudica la organización colectiva de la sociedad. Dado que la población se compone de individuos que forman parte de la sociedad, pero no del núcleo, éste se encuentra entonces compuesto por ciertos individuos con atribuciones especiales, dejando de lado el aspecto abstracto de la definición de núcleo normativo. En este sentido, el núcleo constituiría la organización colectiva de la vida de una población que, como dimensión colectiva, define la naturaleza de membresía y confina la aplicación de los significados normativos a los miembros de un grupo particular (*Ibíd.*:6). Entonces, siguiendo esta particular lectura de Parsons, existiría un núcleo de la sociedad que establece las normas a seguir por el resto de la población, sin que esta población participe, pero que a la vez le es imposible abstraerse de ellas.

El problema de esta interpretación es que Alexander no parece advertir que mientras la dimensión normativa se refiere a los valores y normas plausibles de ser compartidas por todos los grupos de la población, la dimensión colectiva se refiere a la naturaleza de la membresía sobre la cual esas normas se imponen. Es decir, la dimensión colectiva subraya la existencia de una distinción entre miembros de una población que responden a esas normas, y aquellos que se encuentran por fuera de los límites sobre los cuales esas normas pueden aplicarse. Sin ir más lejos, esto parecería aludir sencillamente a la existencia de fronteras políticamente diferenciadas. El núcleo de la sociedad sería entonces ese orden normativo que por un lado rige la vida de una población, y por otro lado establece quiénes se encuentran dentro o fuera de la misma.

Sin embargo, el establecimiento del carácter de membresía pone en juego una distinción que demanda especial atención. La distinción miembros/no-miembros no es una mera separación entre aquellos individuos

que forman parte del orden normativo que organiza una colectividad, de aquellos que no pertenecen a ella. El requerimiento central de la CS es que exista una posición distintiva de membresía a la vez que un nivel adecuado de integración y solidaridad (Parsons, 1974b:34). Esto implica que ser miembro no es sinónimo de ser habitante dentro del territorio sobre el que se organiza la CS, sino que, en calidad de habitante, es posible formar parte de la población pero permanecer excluido de la membresía, estando igualmente sujeto a sanciones normativas impuestas por el núcleo de la sociedad.¹⁷ Es decir, aquellos de los que se espera que adhieran al orden normativo, pueden no ser efectivamente considerados miembros de la sociedad a la que este orden normativo se aplica. En este sentido, si avanzamos en la definición presente en *Sociedades*, Parsons dirá que la CS

está constituida tanto por un sistema normativo de orden como por estatutos, derechos y obligaciones pertinentes para los miembros y que pueden variar para diferentes subgrupos, dentro de la comunidad (Ibíd.:25).

Aquellos que se encuentran total o parcialmente excluidos de la membresía del núcleo de la sociedad, si bien son capaces de no adherir a las referencias culturales sobre las que se sostiene el orden normativo, pueden no obstante ser sometidos a sanciones coercitivas por no aceptar la preponderancia de este orden sostenido por los miembros plenamente identificados con el núcleo de la sociedad. Así, el pluralismo que destaca Parsons como fundamental para la vida saludable de una sociedad democrática concibe la formación de una diversidad de grupos y subgrupos, los cuales no serán considerados miembros en igual grado, o no serán considerados miembros en absoluto. Para éstos, las normas no son objeto de integración, sino de coerción a la cual se ven sometidos adhieran o no al contenido normativo que define el orden colectivo. Si se vuelve sobre los

¹⁷“Los problemas que implica la ‘jurisdicción’ del sistema normativo, pueden hacer que resulte imposible una coincidencia exacta entre la posición de ‘estar bajo’ obligaciones normativas y la de miembro, debido a que la aplicación de un sistema normativo parece estar inherentemente enlazada al control (o sea, que se ejerce a través de la ‘función de policía’) de sanciones ejercidas en pro y en contra de las personas que residen verdaderamente en determinado territorio” (Parsons, 1974a:24).

requerimientos de la CS, la posición distintiva de membresía y los niveles adecuados de integración y solidaridad no impiden que existan relaciones de control o simbiosis con elementos de la población sólo parcialmente integrados en la CS —aquí Parsons dará el ejemplo de los judíos en la Diáspora—, pero sí debe haber un núcleo de miembros más integrados (Ibíd.:34). Por un lado, esto simplemente significa que la solidaridad e integración mínima de una sociedad puede existir incluso cuando algunos grupos no están del todo integrados, siempre y cuando exista un núcleo de miembros que lo estén plenamente, y que por lo tanto den lugar a una CS con características particulares. Dicho en otras palabras, para existir una CS de características determinadas, debe haber al menos una serie de individuos que las posean.

Sin embargo, Alexander observa una veta conservadora en esta definición. Para este autor, estos grupos parcial o nulamente integrados no son efectivamente miembros de la CS, por lo que para ellos la integración no es voluntaria, sino coercitiva, asegurando su cooperación por el poder policíaco, y no por la influencia o control normativos (Alexander, 2003:7). De esta forma, la contracara de la inclusión sería una necesidad intrínseca de mecanismos públicos de represión para lograr la cooperación con el orden normativo establecido por los miembros del núcleo. Los no-ciudadanos se encuentran excluidos como sujetos de derecho, pero incluidos como sujetos de represión. En esto radica la gran tragedia de Parsons para Alexander: en que su línea abiertamente democrática y progresista está tácitamente opacada por una línea no democrática. El orden normativo, que debe ser internalizado de forma de generar una referencia interna del orden social, no es democrático *per se*, sino meramente cultural. Si el control cultural es suficientemente poderoso, se puede alcanzar la integración, induciendo cooperación internamente generada, consenso y acuerdo (Ibíd.:5).

Si bien esta crítica tiene cierta justificación desde el punto de vista de un orden hegemónico que se impone culturalmente,¹⁸ el consenso en el que piensa Parsons puede, en contra de lo que sostiene Alexander, ser efectivamente pensado como democrático. En primer lugar, consenso no

¹⁸ Aunque, por otro lado, ¿qué orden no se sostiene, en parte, de esta forma?

es una palabra al azar, sino que es un término central para la CS, entendido como lealtad voluntaria, en contraposición a la noción de obligatoriedad y sus implicancias coercitivas (Parsons, 2007:58). Si bien esta lealtad voluntaria no es *per se* democrática, Parsons deja explícitamente claro cuál es su ideal de consenso:

Concretamente, las unidades pueden ser —y usualmente son— persuadidas para unirse a un consenso por razones inapropiadas, ya sean explicitadas o no, tales como la perspectiva de una ganancia financiera indirecta, o el acceso a poder político. Idealmente, la justificación de consenso debe ser que el curso de acción aceptado se sostenga en base al ‘interés colectivo’, al cual los miembros son ‘leales’ independientemente de otras consideraciones que pudieran entrar en juego. Entre las tendencias desviadas, se encuentran el uso del consenso como un manto tanto para discriminaciones y coerciones sutiles, así como también para incentivos (Ibíd.:59).

Esta apreciación deja en claro que el horizonte de consenso que imagina Parsons tiene rasgos democráticos, aunque siempre asediado por tendencias y desviaciones antidemocráticas que obstaculizan las decisiones orientadas hacia el interés colectivo.

La incorporación del modelo de ciudadanía como “efecto” de membresía

Si se avanza en las implicancias de la distinción miembro/no-miembro, uno se encontrará con que la misma se encuentra directamente relacionada con el concepto de ciudadanía, clave para los objetivos de pluralismo e inclusión que sostiene la CS. Sobre el concepto de ciudadanía se establece la distinción en una población entre los individuos que pertenecen efectivamente a la CS por derecho adquirido¹⁹—esto es por ejemplo, para el caso de la sociedad en la que habita Parsons, ser “estadounidense”— y

¹⁹ “En relación a los miembros como individuos, la autosuficiencia societaria requiere —y quizá sea esto lo más fundamental— un control adecuado de los compromisos de motivación. Con excepciones que son inherentemente limitadoras (como el establecimiento de nuevas colonias), esto requiere que la membresía se reclute por nacimiento y socialización, inicial y primordialmente mediante el sistema de parentesco, por mucho que pueda suplantarse a través de la educación formal y otros mecanismos” (Parsons, 1974a:35).

sectores de la población que aunque habitan dentro del territorio, no son parte de esa ciudadanía. Si bien el modelo de ciudadanía que desarrolla Parsons es altamente inclusivo y el proceso de diferenciación resulta ser el motor de la integración, en la distinción que se acaba de mencionar no se trata simplemente de ser o no ciudadano como cuestión meramente procedimental o a efectos de nacimiento o naturalización. Ciudadanía es sinónimo de derechos y garantías, los cuales pasan a ser privativos de aquellos sujetos considerados ciudadanos en detrimento de los no-miembros de la CS. Aquellos que habiten dentro del territorio, pero no quepan bajo el concepto de membresía, se verán privados de esos derechos y garantías. La CS supone este criterio excluyente dentro de su operatividad.

Ahora bien, siguiendo esta línea, existe un elemento que merece especial reflexión en la conceptualización de la CS: el consentimiento a una necesidad funcional de la estratificación social. Parsons jamás se cuestionaría la división de clases, sino que por el contrario, ésta sería una consecuencia necesaria de la diferenciación funcional inherente a los procesos de modernización. La división entre una primera y una segunda clase representaría diferencias en cuanto a condiciones materiales, que debían ser superadas por medio de un proceso de igualación bajo el concepto de ciudadanía, que supone no sólo derechos formales, sino también el acceso a igualdad de oportunidades que den pie a las posibilidades de inclusión efectiva de sus miembros. La inclusión es entonces fundamentada por medio de capacidades y oportunidades que se encuentren a la par de los derechos civiles y legales. Esto es, el desarrollo del componente social de la ciudadanía:

El componente social no se preocupa tanto por la oportunidad de expresar e implementar los derechos derivados de los valores societales, sino más bien por los recursos y las capacidades necesarias para su implementación. Así, la comunidad societal define y presenta estándares para la asignación de recursos hacia la comunidad como un todo, y hacia cada uno de sus sub-sectores. El anverso de esto es la definición de los términos en los cuales las capacidades, en consonancia con las oportunidades, pueden involucrarse en el proceso de inclusión. Este es un aspecto especial del problema de “calificar” para la inclusión (Parsons, 1965:236).

La crítica que suscita este modelo de sociedad estratificado, también explicitada y sostenida por Alexander, radica en que la integración por medio de elementos culturales comunes neutralizaría, a través de la unidad y la cohesión, las contradicciones económicas y distributivas que dicha división conlleva. Dicho de otra forma, se da por supuesta la contradicción básica de todo sistema capitalista: dos clases sociales antagónicas. Alexander parece sugerir este hecho como un problema, al afirmar que Parsons sacrifica en sus desarrollos sobre la CS justicia por integración.²⁰ En este sentido, el otrora discípulo de Parsons deja entrever un llamativo acercamiento a la crítica marxista de la noción liberal de ciudadanía, que supone al Estado como una “caja boba” que regula respondiendo a las demandas de una masa de ciudadanos indiferenciados. Quien expresa esta mirada crítica de forma más clara es John Holloway, que desde una perspectiva marxista heterodoxa realiza un análisis de la administración pública liberal moderna. Para este autor, la noción liberal de ciudadanía supone y refuerza un cuadro ideológico que muestra una sociedad compuesta por una masa de individuos iguales, negando la existencia de clases estructuradas de forma antagónica. Si bien, para este autor, es innegable el papel progresista de esta noción en las luchas por construir la noción burguesa de Estado, se constituyó en una herramienta eficaz para mantener un *statu quo* opresivo, a la vez que la capacidad de los grupos miembros del núcleo societal de influir culturalmente por sobre el resto de la población

²⁰ En primer lugar, esto se evidencia con la afirmación de Alexander que citamos más arriba, donde se sostiene que Parsons utiliza el modelo de Marshall para demostrar que la solidaridad primaria de la sociedad tradicional podía ser transformada en una vinculación moral de ciudadanía inclusiva, siendo el Estado de Bienestar un antídoto a la estratificación de clases sin necesidad de demoler la sociedad de mercado (Alexander, 2003:4). Alexander asimila la hegemonía cultural con la dimensión subjetiva de la comunidad societal, haciendo hincapié en los sentimientos de obligación mutua que en última instancia permiten la asunción voluntaria de responsabilidad. Según el autor, Parsons oscurece el potencial conflicto entre la jerarquía y la integración horizontal, siendo la primera más importante incluso, en términos morales, que si los miembros de una sociedad en general deben sentir solidaridad el uno con el otro (Ibíd.). En otras palabras, según esta lectura, Parsons sacrifica justicia en pos de la integración de todos los miembros de la sociedad bajo un común denominador, neutralizando eventuales conflictos.

les permitiría legitimar por medio del consenso su posición dominante (Holloway, 1994:26 y ss.).

Esta crítica, aunque legítima como crítica general a la noción liberal de ciudadanía, presenta ciertos problemas si se pretende como válida también para el modelo de la CS. No es novedad afirmar que Parsons podría incluirse dentro de las tradiciones del pensamiento liberal. Como tal, no habría ninguna razón para que el autor se cuestione la existencia de la sociedad de mercado. Para Parsons esto es una realidad, y la CS busca integrar los conflictos y tensiones que el desarrollo de una sociedad de mercado supone. Preguntarse por qué no cuestiona dicho modelo no sería por lo tanto un interrogante serio. No obstante, sí es legítimo preguntarse qué posibilidades tiene su modelo de CS de responder tanto a las demandas de integración como a las de justicia, en el marco de una sociedad estructuralmente diferenciada. En primer lugar, desde ya que el sociólogo estadounidense no observa en la sociedad una masa de individuos indiferenciados, sino que la estratificación social es funcionalmente necesaria, y la CS es efectivamente un núcleo legitimador de dicha jerarquía:

En su aspecto jerárquico, el orden normativo de la comunidad societaria de acuerdo con los miembros, comprende su escala de *estratificación*, la escala del *prestigio*²¹ aceptado —y, hasta el punto al que se hayan integrado los valores y las normas, legitimado— de sub-colectividades, estatus y papeles, y así también de las personas, como miembros de la sociedad. Debe coordinarse tanto con las normas universales que rigen las posiciones de los miembros como con los elementos de diferenciación entre las funciones de las sub-colectividades, posiciones y papeles, que no implican de por sí una jerarquía. Así pues, el sistema concreto de estratificación es una función compleja de todos esos componentes (Parsons, 1974b:24, cursivas del autor).

²¹ Debemos entender prestigio como la capacidad de generar decisiones deseadas por parte de otras unidades sociales sin ofrecerles directamente un *quid pro quo* como incentivo o algún tipo de amenaza con consecuencias destructivas. En este sentido, prestigio se encuentra a la par de la influencia, la cual es concebida por Parsons como medio simbólico generalizado de intercambio societario, en la misma categoría general que el dinero o el poder.

Pero el autor no limita su análisis y su propuesta a la integración, o a lo que Alexander entiende como el peligro de la hegemonía cultural como superadora de las contradicciones económicas y distributivas. Parsons es un lúcido observador de las demandas y necesidades de justicia por parte de lo que él denomina el rango inferior de la escala social. Esto se observa sobre todo en su estudio sobre las demandas de ciudadanía por parte de la comunidad negra estadounidense, donde el autor hará un fuerte énfasis en el componente material de la ciudadanía:

Existen dos categorías de recursos que deben distinguirse para nuestros propósitos. En nuestra sociedad orientada hacia el logro, es difícil imaginarse que la justicia prevalezca si grandes grupos de sus miembros, por causas ajenas, se ven, o bien denegados de las oportunidades para estos logros (incluyendo la cosecha de sus frutos), o bien severamente incapacitados para obtener acceso a ellos. Dado el status formal de igualdad en los derechos civiles o legales y en la participación política básica, estos derechos pueden ser ‘vacíos’ si no se igualan las oportunidades. Desde ya que la discriminación puede abolirse o minimizarse a través de un amplio espectro de oportunidades, particularmente el empleo. Pero incluso la ausencia de discriminación resulta ‘vacía’ si continúan prevaleciendo las incapacidades remediables²² (Parsons, 1965:236).

Como vemos, el otorgamiento de derechos sociales que supone la implementación de justicia codo a codo con la integración, sostiene la provisión de toda una gama de condiciones materiales, por otro lado típicas del concepto bienestarista de Estado.

²²Y continúa: “(...) Aquí es donde se vuelve esencial la distinción entre las dos categorías de recursos. La primera categoría es principalmente financiera. Para que un individuo sea capaz de tomar ventaja de las oportunidades disponibles debe tener no sólo la capacidad, sino también los medios financieros para hacerlo. Este aspecto del complejo de ciudadanía social fue de suma importancia en las discusiones y medidas de políticas públicas durante la era del New Deal. El segundo aspecto concierne a la capacidad subyacente de las unidades, especialmente de los individuos y sus familias, de funcionar de forma efectiva dentro del ambiente en el que fueron ubicados. Al nivel del individuo, esto se refiere sobre todo a la educación y a la salud”.

La CS y la necesaria construcción de un “otro” excluido

Es hora de retomar el análisis de la distinción de membresía, central para comprender la apertura al conflicto que contiene el concepto de CS. La existencia de esta distinción como parte inherente a la definición de este concepto, permite afirmar que la CS nunca está completa, nunca es total, sino que en su pretensión de totalidad —esto es, de incluir hacia su interior la mayor cantidad de elementos parcial o nulamente integrados— siempre es excedida por dichos elementos, que operan como un obstáculo. El hecho de poder pensar esos elementos excluidos, observarlos o bien integrarlos, da cuenta de la no-totalidad del sistema, y por ende de la apertura al cambio que el mismo supone. Parsons está, en este sentido, consciente del peligro de pensar conceptos cerrados o definitivos y de la imposibilidad de excluir el conflicto, tanto en sus pretensiones descriptivas como programáticas. Como se mencionó más arriba, el conflicto es un elemento necesario y estructural para el funcionamiento de la CS. Sin embargo, las ambiciones de inclusión del autor no mitigan las problemáticas inherentes a la forma en que opera fácticamente la CS.

La CS es, en el marco del *Welfare State* estadounidense, la comunidad como nación, la base consensual sobre la cual se erige la integración política que Parsons definiría como “*American*” (Parsons, 1965). Pero no se debe olvidar que en el contexto en el cual Parsons escribe, dicha nación se encuentra atravesada por profundos conflictos: luchas por los derechos civiles, conflictos raciales, pobreza con un sesgo notablemente étnico, guerra de Vietnam, intensas revueltas universitarias, carrera armamentística, movimientos contraculturales, y la lista puede seguir. No obstante, el sociólogo estadounidense estaba convencido de que justicia, solidaridad social e integración debían triunfar por sobre estas tendencias disgregantes y en pos del pluralismo:

La preocupación contemporánea por los problemas de la pobreza marca una nueva fase de este desarrollo. En general, el bosquejo estructural de ‘ciudadanía’ en la nueva comunidad societaria está incompleto, aunque todavía no totalmente institucionalizado. Hay dos puntos de tensión relacionados entre sí, cuya predominancia actual es índice de la importancia de las nuevas estructuras: raza y pobreza. Por encima

de todo, incluyen la necesidad de extender los procesos de inclusión y ascenso todavía más (Parsons, 1974b:119).

Esta tendencia queda más que demostrada por sus escritos más tardíos, específicamente al referirse al problema de la ciudadanía del afroamericano.²³ En ese trabajo, Parsons realiza un pormenorizado rastreo sobre las diferentes minorías y colectividades que se establecieron en Estados Unidos a lo largo de su historia, sus consecuentes problemas de integración y la resistencia que la misma suscitaba en las colectividades ya integradas. Allí describirá los conflictos y dificultades que trajo la inclusión de nuevos miembros —como fue el caso de la comunidad judía, los italianos, los grupos católicos, etc.— frente al núcleo de la membresía dentro la CS estadounidense, centrada en la colectividad WASP (blancos anglosajones protestantes). El ascenso a la membresía plena para estos subgrupos generó un marcado fundamentalismo de tendencias segregacionistas, principalmente en relación a la ciudadanía negra. Es en la conclusión de dicho ensayo, donde Parsons afirmará:

Pero la solución pluralista, la cual ha sido acentuada a lo largo de esta discusión, no es ni la del separatismo —con o sin igualdad— ni la de la asimilación, sino la de una participación plena combinada con la preservación de la identidad. Los grupos de judíos y católicos norteamericanos han sido, en términos generales, capaces de alcanzar esta meta (Parsons, 1965:269).

La solución entonces no es excluirse de la comunidad de la que buscan ser integrados, ni ser asimilados a la misma debiendo abandonar anclajes identitarios personales y grupales. La integración debe darse elevando el status previamente inferior de ciudadanía de la población excluida.²⁴

²³ Véase Parsons (1965).

²⁴ “Al comienzo de este ensayo, se subrayó la distinción entre inclusión y asimilación. El sentido de esta última parte del análisis es plantear que identificar la no-discriminación (esto es, la inclusión) demasiado fuertemente con la completa ‘ceguera de color’ podría significar el desperdicio de un bien muy precioso, no sólo para el negro, sino para la sociedad norteamericana como un todo. Mi propia visión es que la línea de desarrollo más saludable será no sólo la preservación, sino la verdadera construcción de la solidaridad de la comunidad negra y la sensación de que ser un negro tiene un valor positivo” (Parsons, 1965:269).

Siempre el avance es hacia el pluralismo, nunca hacia la polarización o el fundamentalismo.

No obstante, y en contraste con este horizonte inclusivo que se observan en estas últimas definiciones, también es necesario plantear que pese a sus pretensiones, existen en Parsons dos tendencias contradictorias que no fueron en absoluto tratadas expresamente por él. Gerhardt (2002) es precisa al explicar que mientras por un lado hay una tendencia más visible a aceptar la CS como un subsistema que debe apuntar hacia una creciente integración —que a su vez significa mayor democracia— existe una segunda tendencia producto del análisis empírico de Parsons.²⁵ Al presentar el término CS en *Sociedades*, el autor lo utiliza también para analizar la sociedad griega antigua, más allá del hecho de que en dicha sociedad estaban profundamente excluidos tanto esclavos como mujeres. De la misma forma, al hablar de la CS establecida a partir de la Constitución de los EE. UU., lo hace a pesar del hecho de que la población negra estaba excluida de una buena parte de los derechos constitucionales por esa época. En una línea similar, Parsons habla de la CS como nación, independientemente del hecho de que las naciones suelen contener distinciones entre partes de la población que gozan de privilegios, en detrimento de otra porción que suele ser objeto de discriminación. En efecto, los contenidos empíricos e

²⁵ Para ser precisos, el interrogante que se plantea Gerhardt es si se puede hablar efectivamente de CS como una variable, o bien, si la CS es una categoría, en tanto se puede referir sólo si se cumplen ciertos requisitos. Para Gerhardt, lo primero significaría, en consonancia con los análisis empíricos de *Sociedades*, que la CS es una variable plausible de ser encontrada en toda sociedad. En cuanto a la CS como categoría, la autora analiza ciertas afirmaciones en torno al cambio social estimulado por la administración Kennedy, en donde Parsons sostiene que comienzan a generarse las bases jurisdiccionales para una igualdad de derechos para todos los ciudadanos, llevando al autor a prever el advenimiento de la CS en los Estados Unidos. De esta forma nos da a entender que la CS como tal no existía aún. Gerhardt finalmente arriba a la conclusión de que, para Parsons, la CS señala integración. Integración, acorde a la visión del autor, señala democracia en contraste con dictadura (desde el totalitarismo hasta el tradicionalismo); y modernización, en contraste con regresión o subdesarrollo. Por lo tanto, mientras la CS personifica a la democracia, se constituye entonces como una variable, al señalar la presencia de fuerzas integrativas que varían entre regímenes democráticos y dictatoriales (Gerhardt, 2002:258).

históricamente cambiantes de su definición de CS distan de alcanzar los objetivos democráticos e inclusivos que su definición formal y abstracta sustenta. Siendo la CS, como afirma Gerhardt, una variable trans-histórica que se sostiene en tanto es posible observar la existencia de fuerzas integrativas, los resultados de su utilización en el análisis empírico suponen una tendencia que resulta por lo menos problemática si ha de admitirse sin cuestionamientos.

En síntesis, volviendo a lo dicho algunas líneas atrás, la distinción membresía/no-membresía no sólo habla de esta no-totalidad del sistema, sino que permite iluminar una característica inherente al concepto de CS: la necesidad de existencia de un afuera excluido para poder conformarse. Existe, efectivamente, una operación de inclusión/exclusión con presupuestos normativos que definen la forma en que el subsistema CS se comporta, es decir, se define un adentro y, paralela e inevitablemente, un otro excluido. En este sentido, la misma CS supone la necesidad de diferenciarse, de instaurar un *afuera de* que constituya un lugar de exterioridad para poder pensarse a sí misma. Pero es importante remarcar que el sistema nunca está cerrado, y esa exterioridad siempre es en realidad exterioridad-interioridad, abierta a constante intercambio con ese afuera excluido.

Aquí resulta necesario volver a afirmar que Parsons era un ferviente demócrata y no hizo más que subrayar la necesidad de la inclusión como respuesta a los problemas de la creciente diferenciación.²⁶ No obstante, bajo estas definiciones, un concepto tal como la inclusión plena estaría lejos de poder realizarse. Todo lo contrario, su hipotética realización anularía toda posibilidad de CS. Siempre existirán *otros* que o bien no forman parte, o bien no lo desean. La exclusión, si bien dinámica, siempre será necesaria, pero esa necesidad será el fundamento del conflicto y la tensión que dotará de dinamismo a la CS y que le permitirá su actualización. En este sentido, se puede afirmar que si bien Parsons dedicó sus últimos años al

²⁶ “La mayor complejidad de un sistema que experimenta diferenciación y ascenso plantea necesariamente problemas de integración. En general, esos problemas pueden resolverse mediante la inclusión de nuevas unidades, estructuras y mecanismos dentro del marco normativo de la comunidad societal” (Parsons, 1974b:40).

desarrollo profundo y ambicioso de un concepto con amplias capacidades de integración y justicia, no escatima en resaltar los aspectos positivos y benevolentes de la CS sin asumir de manera crítica sus contradicciones y problemas. El propósito de este artículo fue precisamente iluminar sobre algunos de estos aspectos, que suelen ser pasados por alto tanto por el propio autor como por buena parte de sus comentaristas.

V. Reflexiones Finales

Como se mencionó al comienzo de este trabajo, la última etapa de la obra de Talcott Parsons se encuentra altamente influenciada por el auge de los modelos bienestaristas de Estado, siendo su máxima expresión tanto la sociedad estadounidense como los modelos europeos que Parsons observa a lo largo de su obra. La preocupación principal que dichos modelos tendrían en torno a la cuestión social, contribuirá a la consolidación y expansión generalizada de las instituciones sociales paradigmáticas ya mencionadas al comienzo de este trabajo. La racionalidad keynesiana sería la máxima proyección de estas políticas, en un marco regulatorio social y económico de importantes dimensiones que se suponía había logrado encontrar la articulación entre la división de clases y la sociedad de mercado, aminorando las consecuencias desgarradoras del conflicto social, expandiendo dichas políticas a sectores cada vez más amplios de la población, otrora excluidos. La propuesta que lleva adelante Talcott Parsons a través de su concepto de CS debe entenderse dentro de este contexto. La CS sería efectivamente un modelo teórico que en su seno lleva esta impronta bienestarista de concertación de clases bajo elementos comunes que rompan con divisiones particularistas. El precepto era la integración. La inclusión de los grupos excluidos posibilitaría la transformación de la base de identidad de la sociedad, haciendo de esta identidad una noción más abstracta y abarcativa y con ello una sociedad más pluralista. De esta forma, los elementos disruptivos que darían lugar al conflicto hacia el interior de la sociedad serían aminorados por medio de la integración de estos grupos excluidos.

Más allá de las contradicciones que presenta el concepto —contradicciones que por otra parte reflejan las propias de un contexto de eferescencia

social y política como lo fue la década de 1960—, la CS fue la apuesta a la integración y pluralismo dentro de las posibilidades que existen en una sociedad de intereses inherentemente contradictorios como lo es la sociedad de mercado. Es decir, una apuesta a las máximas posibilidades democráticas que el capitalismo podía ofrecer.

Pero Parsons no alcanza a prever el advenimiento de un modelo económico que rompería con las bases sobre las que se había erigido la racionalidad keynesiana. Muy pocos años después de que sostuviera sus esperanzas en torno a una CS crecientemente incluyente, el neoliberalismo irrumpió y con ello les dio una estocada de muerte a los modelos “sociales”. La reconfiguración del Estado y el cuestionamiento a la clásica dicotomía Estado-Sociedad Civil va a poner en aprietos a los planteos inspirados en estos modelos. La frugalidad del Estado y la economización de su funcionamiento, apelando a las energías de los mismos gobernados, pondrá en jaque a los modelos de intervención estatales típicos de la era anterior (de Marinis, 2005). De lo que se trata ahora es de la fragmentación y reconversión del lazo social en formas de agregación más cotidianas e íntimas. Ya no será “la comunidad”, sino comunidades dispersas y conformadas por bases de identificación más estéticas que éticas, inspiradas mayormente en costumbres de carácter superficial y efímero, como las pautas de consumo o el estilo de vida. A su vez, desde ya hace algunos años, se observa el surgimiento de corrientes “multiculturalistas” y diversas “políticas de la identidad” que pondrían en vilo al propio Parsons, que buscaba que toda diferencia quede integrada hacia el interior de una CS lo suficientemente grande e inclusiva como para que todos estos grupos se vean, aún con sus divergencias, identificados. Significantes como nación, tan determinantes para un modelo como la CS, se verían trastocados con la llegada de los tiempos de la “liquidez” en donde, como afirma Bauman (2003), se acaban la mayoría de los puntos de referencia constantes y sólidamente establecidos que sugerían un entorno social más duradero, más seguro y más digno de confianza que el tiempo que duraba una vida individual. Se acaban los sentimientos de una causa común, y se inaugura un tiempo de incertidumbre y fluidez social que generan cada vez menos estímulos para contener la desintegración de los lazos humanos y religar lo que se ha fragmentado.

Con la caída de los grandes edificios de identificación —la clase social, los grandes partidos de masas y finalmente el Estado-nación—, la constitución de una CS única con membresía plena para todos,²⁷ aquella gran ambición de Parsons, puede pensarse como otra de las posibles víctimas teóricas ante el avance irreparable de la desconversión neoliberal. Dicha noción resulta difícil de implementarse en el contexto de un fuerte desanclaje territorial de los individuos; del desarrollo de las TIC; y del surgimiento de nuevas identidades y corrientes culturales que trastocan los límites políticos clásicos y socavan el mismísimo fundamento de las identidades nacionales, disuelven la idea de partido político de masas y dificultan la identificación de los individuos como miembros de una clase. Surge inevitablemente la tentación de preguntarse si aún es posible utilizar las definiciones que heredamos de Parsons sobre la CS para analizar estos nuevos procesos. Sin embargo, son indiscutibles los efectos que la CS, tal como la describió Parsons, aún posee dentro de las sociedades. Uno de los ejemplos más claros de esto es la vigencia del “credo americano”²⁸ en los sentimientos de pertenencia de Estados Unidos, y cómo éste es capaz de trascender aún identidades “menores”. Aunque también es preciso aclarar que esto sucede en el contexto en el que las tendencias excluyentes de las sociedades contemporáneas aumentan cada vez más, incluso en Estados Unidos.

Con esto, no está aún saldado el principal problema que plantea este trabajo. Se debe retornar al título de este escrito para terminar de elucidar una última cuestión. Ya se está en condiciones de afirmar que existe dentro de la CS una tensión entre dos tendencias que son claramente contradictorias: la exclusión y la inclusión. Pero entonces es necesario hacerse una pregunta: ¿Es posible pensar una CS en la que esta tensión no exista o esté resuelta? En el apartado IV se intentó afirmar que la res-

²⁷Título tomado del ya mencionado trabajo de Parsons sobre la ciudadanía plena para la comunidad negra en Estados Unidos (véase Parsons, 1965:260).

²⁸El *American Creed* es un conjunto de valores que enfatizan las ideas de libertad, igualdad, justicia y trato justo para todas las personas. El credo fue adoptado por la Cámara de Representantes de EE.UU. en 1918, y suele ser mencionado como el nexo que mantiene unido como una sola nación al tan diverso crisol de colectividades estadounidenses.

puesta a ese interrogante debía necesariamente ser negativa. Detrás de la exclusión como problemática plausible de ser disipada, se encuentra el fantasma de la unidad, de pensar que es posible la fundación de una identidad sin diferencias, la posición de que es posible un todo social que no encuentre un afuera. Sobre esta idea, no se debe olvidar, descansan los fundamentos de una sociedad totalitaria y la abolición de lo diferente. Toda identidad política se construye *contra* alguien, construyendo un afuera para afirmar la propia existencia. Parsons efectivamente se ve inmerso en esta cuestión, y la noción de CS, como vimos, es también un lugar de politización. El sociólogo estadounidense supo ver que la integración sólo debía ser viable mediante la diferencia y el pluralismo, y en última instancia esto siempre supondría una distinción entre miembros y no-miembros, que debía estar en constante dinamismo. Parsons hace esta apuesta en el marco de un modo de acumulación altamente excluyente como lo es el capitalismo, y en el contexto de un modelo de racionalidad política que si bien se demostraba inclusivo, suponía una sociedad estratificada con importantes diferencias materiales entre sus habitantes. No obstante, como vimos, este modelo de racionalidad keynesiana estaba ya comenzando a extinguirse.

Pese a esto, la CS aún ofrece elementos clave para pensar las problemáticas actuales. Este modelo parsoniano se construye a la luz de conceptos tales como pluralismo, integración, ciudadanía y comunidad. Conceptos que aún gozan de notable vigencia a la hora de analizar las problemáticas actuales. No se debe esquivar el desafío que representa la utilización de herramientas metodológicas signadas por un contexto epocal notablemente diferente. De hecho, no es otra cosa la que se hace con las categorías heredadas de los clásicos de la sociología. Precisamente por eso, la CS parsoniana es una herramienta que aún hoy nos permite encarar un análisis teórico profundo alrededor de estas cuestiones, tal vez precisamente porque fue mentada con objetivos teóricos universalistas y profundamente complejos, que dan cuenta de las intenciones del autor de crear un instrumento teórico, analítico y metodológico que esté a la altura de los desafíos de hacer teoría sociológica en (y para) cualquier tiempo y lugar.

Bibliografía

- ALEXANDER, Jeffrey (1990 [1986]), *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial*, Barcelona, Gedisa.
- (2003), “Contradictions in the Societal Community: The Promise and Disappointment of Parsons’ Concept”, en *Center for Cultural Sociology Working Papers*, New Haven, Yale University.
- ALVARO, Daniel (2010), “Los conceptos de ‘comunidad’ y ‘sociedad’ de Ferdinand Tönnies”, en *Papeles del CEIC*, N° 58, marzo.
- BAUMAN, Zygmunt (2003), *Comunidad. En busca de seguridad en un territorio hostil*, Madrid, Siglo XXI.
- DE MARINIS, Pablo (2005), “16 comentarios sobre la(s) sociología(s) y la(s) comunidad(es)”, en *Papeles del CEIC*, N° 15, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco (España), enero. <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/15.pdf>
- (2010a), “Sociología clásica y comunidad: entre la nostalgia y la utopía (un recorrido por algunos textos de Ferdinand Tönnies)”, en Pablo de MARINIS, Gabriel GATTI e Ignacio IRAZUZA (edit.), *La comunidad como pretexto: en torno al (re)surgimiento de las solidaridades comunitarias*, Barcelona y México, Editorial Anthropos y UAM-Iztapalapa (pp. 347-382).
- (2010b), “La comunidad según Max Weber: desde el tipo ideal de la *Vergemeinschaftung* hasta la comunidad de los combatientes”, en *Papeles del CEIC*, V. 1, N° 58.
- DONZELOT, Jacques (2007 [1984]), *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- DURKHEIM, Émile (1982 [1912]), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal.
- (2003 [1912]), *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y el derecho*, Buenos Aires, Miño y Dávila.
- FOUCAULT, Michel (2010 [1977]), *El nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica,.
- FOX, Renée C., Victor LIDZ y Harold J. BERSHADY (2005) “Introduction”, en Renée C. FOX, Victor LIDZ y Harold J. BERSHADY (edit.), *After Parsons: A Theory of Social Action for the Twenty First Century*, Nueva York, Russell Sage Foundation (pp. 1-27).
- GERHARDT, Uta (2001), “Parsons’s analysis of the societal community”, en A. Javier TREVIÑO (edit.), *Talcott Parsons Today. His Theory and Legacy in Contemporary Sociology*, Lanham (Maryland), Rowman & Littlefield Publishers, Inc. (pp. 177-222).
- (2002), *Talcott Parsons. An Intellectual Biography*, Cambridge, Cambridge University Press.

- HAIDAR, Victoria (2010), “De la disolución a la recreación de la comunidad. Un contrapunto entre Max Weber y François Perroux”, en *Papeles del CEIC*, marzo. <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/54.pdf>
- HOLLOWAY, John (1994), “La ciudadanía y la separación de lo político y lo económico”, en *Fundamentos teóricos para una crítica marxista de la administración pública*. Disponible en: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/4/1613/4.pdf>
- PARSONS, Talcott (1965), “Full Citizenship for the Negro American? A Sociological Problem”, en *Daedalus*, V. 94, N° 4 (The Negro American), MIT Press (pp. 1009-1054). Hay traducción castellana de Diego Sadrinas, en *Entramados y Perspectivas* N° 2, 2012, revista de la Carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires, disponible en <http://www.revistadesociologia.sociales.uba.ar>
- (1971 [1937]), *La estructura de la acción social*, Madrid, Guadarrama.
- (1974a [1966]), *La sociedad. Perspectivas evolutivas y comparativas*, México, Trillas.
- (1974b [1971]), *El sistema de las sociedades modernas*, México, Trillas.
- (1976 [1968]), “Sistemas sociales”, voz en la *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, T. IX, Madrid, Ediciones Aguilar (pp. 710-721).
- (1988 [1951]), *El sistema social*, Madrid, Alianza.
- (2007), *American Society. A Theory of the Societal Community* (Texto editado y prologado por Giuseppe Sciortino), Boulder (Colorado), Paradigm Publishers.
- ROSE, Nikolas (2007), “¿La muerte de lo social? Re-configuración del territorio de gobierno”, en *Revista Argentina de Sociología*, V. 5, N° 008, Buenos Aires, Consejo de Profesionales en Sociología, Buenos Aires (traducción realizada por Ana Grondona).
- SADRINAS, Diego (2012), “El papel de la diferencia en la comunidad societal de Talcott Parsons: la integración a través del conflicto”, en *Entramados y Perspectivas* N° 2, revista de la Carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires, disponible en: <http://www.revistadesociologia.sociales.uba.ar>
- SASÍN, Mariano (2010), “La comunidad estéril. El recurso comunitario como forma de la autodescripción social”, en *Papeles del CEIC*, marzo. <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/57.pdf>
- SCIORTINO, Giuseppe (2004), “The Societal Community. Conceptual Foundations of a Key Action Theory Concept”, ponencia presentada en la Parsons Conference (2004) en la Kobe University (Japón).
- (2005), “How Different Can We Be? Parsons’s Societal Community, Pluralism, and the Multicultural Debate”, en Renée C. FOX, Victor LIDZ, y Harold J. BERSHADY (edit.), *After Parsons: A Theory of Social Action for the Twenty First Century*, Nueva York, Russell Sage Foundation (pp. 111-136).
- (2010), “‘A Single Societal Community with full Citizenship for all’, Talcott Parsons, Citizenship and Modern Society”, en *Journal of Classical Sociology* 10 (pp. 239-258).
- TÖNNIES, Ferdinand (1947 [1887]), *Comunidad y sociedad* (traducción de J. Rovira Armengol), Buenos Aires, Losada.
- TORTEROLA, Emiliano (2010), “Racionalización y comunización en la esfera económica. Los matices del individualismo en la teoría de la modernidad weberiana”, en *Papeles del CEIC*, marzo. Disponible en: <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/56.pdf>
- TREVIÑO, A. Javier (edit.) (2001), “Introduction: The Theory and Legacy of Talcott Parsons”, en *Talcott Parsons Today. His Theory and Legacy in Contemporary Sociology*. Lanham (Maryland), Rowman & Littlefield Publishers, Inc. (pp. XV-LVIII).
- WEBER, Max (1987 [1920]), *Ensayos sobre Sociología de la Religión (I y II)*, Madrid, Taurus.
- (1984 [1922]), *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1991 [1921]), *Escritos Políticos* (Edición de J. Abellán), Madrid, Alianza.

Comunidad societal y cambio social: tensiones evolucionistas en la obra de Parsons

Natalio Pagés y Nicolás Rubí

Introducción

La noción de comunidad societal¹ emerge en una fase tardía de la obra de Talcott Parsons. Específicamente, como resultado de una elaboración teórica posterior a su esquema trisistémico de la acción (sistema cultural; sistema social; sistema de la personalidad) que dio a llamar esquema de los cuatro problemas o imperativos funcionales (bautizado por sus alumnos, y luego más conocido, como esquema AGIL). Dentro de esta línea de análisis, en la que Parsons comienza a trabajar luego de la publicación de *The Social System* en 1951, surge su preocupación por la comunidad, delimitada como sub-sistema integrativo de la sociedad y, por ende, como núcleo estructural de la misma.

Parsons presenta el primer desarrollo propiamente teórico de la noción en dos trabajos centrales: *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives* (1966) y *The System of Modern Societies* (1971). Dos pequeños volúmenes que completan un mismo proyecto: una historia evolutiva de las sociedades humanas, destacando el surgimiento histórico de las características que desembocan en la forma institucional acabada de la democracia moderna. Sin embargo, la preocupación de Parsons por la co-

¹ De aquí en adelante CS.

munidad no comienza ni termina en esos textos. Su primer acercamiento se da años antes, como una extensión de su preocupación general por el problema hobbesiano del orden, y se encuentra esbozado tempranamente en el artículo *The Principal Structures of Community* (1959) a través de un análisis sobre el anclaje territorial de la población. De todas formas, será recién en *Full Citizenship for the Negro American?* (1965)² donde definirá y utilizará de forma explícita el concepto de CS, en estrecha relación con el modelo de ciudadanía de T. H. Marshall y el problema de la inclusión social. Este texto es un antecedente crucial para analizar el desarrollo de la noción dentro de la obra parsoniana y la creciente abstracción que intentará otorgarle en sus escritos evolucionistas. El último trabajo disponible de Parsons en relación a la CS son sus papeles de trabajo de reciente publicación: *American Society. A Theory of the Societal Community* (Parsons, 2007). Un enorme e inacabado proyecto en el que aún se encontraba trabajando al momento de su muerte en 1979. Como puede observarse, Parsons dedicó no menos de dos décadas de intenso trabajo al desarrollo de una teoría de la CS.

Sin embargo, como sucede usualmente con cualquier producción teórica tardía, se ha necesitado mucho tiempo para que sea debidamente reincorporada a las discusiones académicas contemporáneas,³ analizada, recuperada y reintroducida —ya sea de forma reivindicativa o mediante fuertes críticas— en la agenda de las problemáticas específicas que convocan al campo sociológico en la actualidad. En las últimas dos décadas, un importante número de trabajos (Mouzelis, 1997, 1999; Treviño, 2001; Gerhardt, 2001, 2002; Chernilo, 2004; Alexander, 2005; Sciortino, 2004, 2005, 2010) han revisado la última y más olvidada porción de la obra parsoniana, recuperando esencialmente la importancia y el peso potencial de la noción de CS para la teoría sociológica.

² Una traducción al castellano de este artículo, a cargo de Diego Sadrinas, ha sido publicada este mismo año en el segundo número de *Entramados y Perspectivas* (Revista de la Carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires).

³ Aún más en este caso, pues nos referimos a un período de producción parsoniana posterior a la pérdida de peso del estructural-funcionalismo en el campo sociológico. Proceso que Giddens (1982) gusta llamar “disolución del consenso ortodoxo”.

En general, los textos secundarios sobre la etapa evolucionista y cibernética de Parsons construyen elaboradas y muy fructíferas reconstrucciones del concepto de CS, trabajan su inclusión dentro de la biografía teórica parsoniana, describen las razones teóricas para su desarrollo, la importancia central que posee en la obra de Parsons y su potencial para el análisis de diversas problemáticas contemporáneas. Entre ellas, el problema del multiculturalismo (Sciortino, 2005), el concepto de modernidad y su impronta eurocéntrica (Mouzelis, 1999; Chernilo, 2004) o las consecuencias sociales de la globalización (Gerhardt, 2005). Sin embargo, sólo contados trabajos se envuelven en la tarea crítica de revisar en profundidad las dificultades conceptuales que el uso teórico de la CS puede suponer, tomando en cuenta el marco teórico general en que se encuentra inserta.⁴ Es éste el objetivo central que orienta nuestro trabajo.

Nos abocaremos, específicamente, a retomar las intensas críticas que se han realizado (y generalmente aceptado) sobre el trabajo parsoniano desde la década de 1960, en vistas a re-visitar la última etapa de su obra y observar si constituye un marco superador o si, por el contrario, las características problemáticas del funcionalismo normativo y la perspectiva evolucionista se han mantenido latentes en el desarrollo de su trabajo teórico sobre la CS.

En base a estas preocupaciones emparentadas, dividiremos el trabajo en dos secciones. En la primera, señalaremos las características fundamentales de la etapa teórica en que Parsons desarrolla la noción de CS, analizaremos los presupuestos teóricos de su concepción evolucionista del cambio social y retomaremos las críticas más importantes que este modelo ha recibido. En la segunda sección, intentaremos definir con claridad las tensiones teóricas en el interior de la noción de CS. Asimismo, siguiendo el proceso histórico de producción del concepto, rastreamos el origen de esas tensiones en relación a las características conflictivas del modelo evolutivo que habremos sistematizado en la primera sección. Finalmente, en la conclusión, resumiremos el camino

⁴ Existen dos interesantes acercamientos a este problema general: Alexander (2005) y, de forma menos explícita, la revisión que realiza Mouzelis (1999).

recorrido y, teniendo en cuenta las revisiones realizadas, plantearemos algunos ejes posibles de trabajo alrededor de la CS.

1. El cambio social en Parsons: presupuestos teóricos y revisiones críticas

El lento proceso de elaboración del concepto de CS forma parte de un movimiento de renovación teórica que Parsons inicia en mitad de los años cincuenta y termina de sistematizar hacia fines de la década de 1960.⁵ El esquema trisistémico proporcionaba un nutrido arsenal de conceptos para analizar en detalle la complejidad de cada uno de los sistemas bajo un marco analítico sistemáticamente abocado a describir niveles, posiciones y funciones de sus componentes internos, pero era demasiado estático para pensar las transformaciones estructurales. En respuesta a las sucesivas críticas que este esquema había recibido, Parsons incorpora progresivamente nuevos elementos teóricos para analizar la dinámica de los intercambios sistémicos y el cambio social.⁶

Por una parte, en la aplicación de la cibernética al esquema de las cuatro funciones (AGIL), encuentra la lógica que necesita para plantear una dinámica de interrelaciones e interpenetraciones entre los subsistemas. De forma simultánea, se interesa crecientemente por la perspectiva evolucionista —decididamente desde *Economy and Society* en 1956—; una mirada que se ocupa de sistematizar en diversos trabajos: *Evolutionary Universals in Society* (1964), *Societies* (1966) y *The System of Modern Societies* (1971). Desde este nuevo marco cibernético-evolucionista, Parsons elabora un modelo teórico del cambio social donde los intercambios estructurales son explicados a partir del esquema de los

⁵ Desarrollos sobre el proceso de formación y las características de este concepto pueden hallarse en Gerhardt (2001, 2002), Sciortino (2004, 2005, 2010), Alexander (2005) y los artículos de Sadrinas y de Marinis en este mismo libro.

⁶ Gerhardt (2002: 246) describe la enorme importancia que supuso para Parsons este proceso de relectura y renovación de su propio esquema conceptual, destacando que sus desarrollos teóricos sobre el papel funcional de la CS en el sostenimiento del sistema social, lo llevaron a deslindarse de su afiliación teórica al estructural-funcionalismo. La nueva caracterización que Parsons creía realmente adecuada a su enfoque era la de “cibernético-evolucionista”.

cuatro imperativos funcionales y la historia de las sociedades humanas es organizada en base al desarrollo progresivo de principios universales.

El enfoque evolucionista de Parsons es uno de los aspectos de su teoría que ha despertado, en forma generalizada, los cuestionamientos más intransigentes.⁷ Las críticas a sus escritos evolucionistas destacan varias cuestiones altamente problemáticas. Por un lado, la arbitrariedad teórica que significa presentar, de acuerdo a lo que Parsons llama el principio de “significación especial del caso más altamente desarrollado” (Sciortino, 2004: 15), a la sociedad estadounidense de posguerra como la unidad que presenta mayor “avance” estructural y, a partir de ese punto de llegada, proceder a reconstruir el desenvolvimiento evolutivo de las distintas sociedades humanas como un logro progresivo, continuo y acumulativo de características estructurales. En segundo lugar, todos los espinosos presupuestos teóricos que ello supone. Por su relevancia, nos interesa remarcar los siguientes: limitar el conflicto social al nivel de *incompatibilidades estructurales* entre pautas institucionales (Lockwood, 1964); la tendencia del sistema al equilibrio a través de ajustes estructurales, que implica concebir el proceso de *diferenciación* como una reacción sistémica espontánea (Alexander, 1990) y definir una tajante separación entre cambios *dentro* y *del* sistema (Fanelli, 1986); la *adaptabilidad* como una función del sistema con características inmutables a lo largo de la historia (Gouldner, 1973); la idea de una *tendencia evolutiva* constante a partir del proceso de diferenciación estructural, que establece una escala histórica creciente de capacidad adaptativa (Granovetter, 1979).

⁷ No nos referimos aquí, específicamente, a los textos de los llamados “teóricos del conflicto” (Dahrendorf, 1958; Rex, 1977). Creemos que su crítica, aunque se encuentra en relación a problemas del marco evolucionista que abordaremos, está centrada en la teoría del consenso normativo, los sistemas de valor y, particularmente, en la definición funcionalista de la “institución”, poniendo en duda su calidad de “entidad moral universalmente reconocida” y su “estatismo”. Revisiones similares fueron realizadas por el propio R. K. Merton en su precursor trabajo sobre la desviación social (Merton, 1968: 209-239). Aunque estos trabajos no se centraban en el problema del evolucionismo, ofrecieron el puntapié inicial para pensar las dificultades del marco funcionalista a la hora de analizar y caracterizar el cambio social.

Considerando que la aparición de la noción de CS coincide con la etapa evolucionista de Parsons y, más aún, que recibe un tratamiento teórico acabado en sus escritos evolucionistas más importantes, nos resulta legítimo preguntarnos por la relación posible entre los problemas de la concepción evolucionista del cambio social y las tensiones que pueden encontrarse en el interior del propio concepto. En efecto, creemos que el uso de la teoría de la CS como marco habilitante para pensar los problemas del presente, debería incluir una revisión crítica de la conceptualización del cambio social en los escritos parsonianos. No obstante, gran parte de los autores que se acercan a la teoría tardía de Parsons —incluso aquellos que lo hacen desde una postura crítica— no suele destacar la ligazón entre las inconsistencias teóricas que encuentran en el concepto y el marco evolucionista del cual es parte. En nuestro caso, comenzaremos ese camino mediante una descripción de los problemas del marco evolucionista parsoniano que advierten los autores que hemos mencionado, así como sus implicancias más relevantes.

En su influyente artículo, *Social and System Integration*, Lockwood (1964) proyecta la posibilidad de superar el aparente antagonismo entre las teorías funcionalistas y las teorías del conflicto a la hora de analizar el cambio social. Asumiendo esa tarea, se dedica a revisar los problemas fundamentales de lo que denomina funcionalismo normativo y la viabilidad de la contra-propuesta de Rex y Dahrendorf. Uno de los aspectos más interesantes de su planteo es la caracterización de los problemas teóricos que se le han planteado al funcionalismo y cómo, efectivamente, demandan una solución. En particular, destaca el enfático rol atribuido a los elementos valorativos comunes y al estudio de la estabilidad social como antecesor necesario del estudio del cambio; la suposición de uniformidad en el apoyo otorgado a las instituciones por los actores involucrados en ella; y la falta de explicitación del proceso de surgimiento de las normas y su institucionalización, que debería ligarse unívocamente a los conflictos de interés y al problema del poder (desigualdad en el proceso de construcción y/o definición de patrones normativos).

Lockwood reniega del intento de fundar una teoría de la coerción como oposición a una del consenso normativo, y vislumbra la posibili-

dad de un marco compartido y fortalecido en lugar de dos propuestas antagónicas. Aunque repudia abiertamente la estrategia “separatista” de Rex y Dahrendorf, realiza grandes concesiones a favor de recuperar la centralidad teórica del conflicto. Por ello, en su revisión, el consenso normativo adquiere todo un nuevo tinte, de segundo orden, como factor legitimante de una estructura de poder ya consolidada. El estudio del surgimiento y la consolidación del consenso, junto a un (nada ingenuo) corrimiento terminológico, se vuelven estrategias centrales de su análisis:

Es dudoso que los fenómenos del conflicto puedan ser adecuadamente aprehendidos sin incorporar a la teoría del conflicto muchos de los conceptos y proposiciones relativos a las propiedades dinámicas de los sistemas de valores (o *ideologías*) que han sido desarrolladas por el funcionalismo normativo. Puesto que, *dada una estructura de poder*, la naturaleza del sistema de valores es de significativa importancia para la génesis, intensidad y dirección del conflicto potencial (Lockwood, 1964: 3; el énfasis es nuestro).

Si derivamos lógicamente estas marcaciones, llegamos al centro de la crítica de Lockwood al análisis del cambio que ofrece el funcionalismo normativo: una reducción del análisis del conflicto al nivel de incompatibilidades estructurales entre pautas institucionales divergentes, lo que supone un compromiso previo respecto al estudio de la estabilidad y el equilibrio del sistema. Si las únicas partes diferenciadas de la sociedad son sus patrones institucionales, la fuente de desorden social “toma la forma de un conflicto de roles que emana de pautas institucionales incompatibles” (1964: 2). Podríamos decir que la separación teórica entre valores culturales (que tienden a mantenerse inmóviles) y su especificación en normas institucionales (resultado del proceso de diferenciación), plantea el marco general que posibilita el estudio del cambio en el funcionalismo normativo. El conflicto —presiones [*strains*] o tensiones [*tensions*] en el léxico parsoniano— surge únicamente como una consecuencia del proceso de especificación de normas, es decir, de la existencia de incompatibilidades entre unidades sistémicas diferenciadas y sus patrones normativos. Por lo tanto, en un sistema que tiende al equilibrio, la integración de estas

unidades en relación a los valores comunes (especificación y generalización⁸) es el fundamento del desarrollo evolutivo.⁹

Sumando el presupuesto de la tendencia del sistema al equilibrio a través de ajustes estructurales a la limitación del análisis del cambio que hemos descrito, el proceso de diferenciación (primer paso del desarrollo evolutivo parsoniano) plantea graves dificultades conceptuales. No sólo exige un análisis post-facto del cambio sino una distinción tajante entre cambios *dentro* y *del* sistema (Fanelli, 1986). Si nos referimos entonces a un sistema “nuevo”, estamos hablando, en verdad, sólo de una renovación (o la estabilización de una forma más compleja) del sistema. La dirección del cambio social parece ser unívoca: un gradual aumento cuantitativo de complejidad y especificación de las unidades funcionales (cambios *dentro* del sistema). Pero esto no es tan claro como parece. Para Parsons, sólo si se ve modificado el sistema de valores de la sociedad podremos referirnos a un cambio no progresivo del sistema. Si existe una modificación de los patrones culturales del sistema (centro de control), ello constituiría entonces una discontinuidad histórica (o un cambio *del* sistema¹⁰). En estos casos, Parsons tiende a referirse a procesos “regresivos” (utilizando una analogía económica), “anómicos” o “desviados” (utilizando analogías médicas). Por lo tanto, aunque reconoce que el cambio no es lineal o

⁸ “El componente final del proceso de cambio concierne a su relación con el sistema de valores de la sociedad. [...] Por medio de lo que denominamos especificación, esa evaluación general se ‘deletrea’ en sus implicaciones para los diversos subsistemas diferenciados y las unidades segmentadas. Por ende, la orientación de valores apropiada para una colectividad particular, papel o complejo de normas, no es el patrón general del sistema, sino una ‘aplicación’ ajustada y especializada de él. [...] Sin embargo, un sistema o subsistema que sufre un proceso de diferenciación se enfrenta a un problema funcional que es lo opuesto a la especificación: el establecimiento de una versión del patrón de valores apropiado para el *nuevo* tipo de sistema naciente. Puesto que este tipo es en general más complejo que su predecesor, su patrón de valores debe establecerse en un nivel más alto de generalidad, con el fin de justificar la variedad más amplia de metas y funciones de sus sub-unidades” (Parsons, 1974 [1966]: 42; el énfasis es nuestro).

⁹ Véase la sección 3 del artículo de Pablo de Marinis en este mismo libro, donde desarrolla con claridad la importancia de la “generalización de valores” en la teoría parsoniana.

¹⁰ Parsons señala dos casos históricos que simbolizan este tipo de proceso: el nazismo y el macarthismo.

unívoco en su direccionalidad, sólo define de forma positiva, como un cambio evolutivo, no regresivo, a los cambios *dentro* del sistema.¹¹

Dentro de la perspectiva de análisis que Fanelli caracteriza como “estática comparativa”, el análisis del cambio siempre supone, en tanto el sistema persista o sobreviva, una línea acumulativa y continua. Para Parsons, el cambio evolutivo sólo se da en tanto cambio *dentro* del sistema, que se consigue mediante procesos intensivos y graduales de diferenciación ante el desequilibrio momentáneo (producto de modificaciones en el ambiente o tensiones entre unidades funcionales) e integración de las unidades diferenciadas, lo que resultaría en un aumento de la adaptabilidad del sistema. Esta noción de “equilibrio móvil”, propia del evolucionismo funcionalista, se basa en la continuidad del marco normativo compartido y posee varias consecuencias teóricas.

En primera instancia, como el propio Alexander advierte: “describir meramente a la diferenciación de forma general, la hace parecer un mecanismo automático de equilibramiento, algo que ocurre en cualquier momento en que son necesarios ajustes ante el conflicto y las tensiones” (1990: 2). El problema no se encuentra en el concepto de *diferenciación* o en la incapacidad de aceptar la creciente diferenciación institucional que supone la sociedad moderna, sino, por el contrario, en aceptarlo como un proceso acumulativo y auto-regulador que *tiende* a una mayor adaptación del sistema. Creemos que cuando Alexander (2005: 96-97) plantea que el concepto de CS presenta una tensión no explícita entre “inclusión” e “integración” está refiriéndose a esta problemática central.¹²

¹¹ Esto no significa que Parsons niegue u olvide, dentro de su concepción del cambio social, la modificación de los valores culturales comunes durante el progreso evolutivo, pero el cambio sólo llegaría a ese estrato del sistema de forma gradual y en última instancia. Sin embargo, esto se transforma en otro de sus problemas, pues nunca queda claro en qué momento específico el cambio evolutivo se ha llevado a cabo definitivamente, es decir, mediante la observación de qué variables y en qué momento podemos hablar de un cambio *cualitativo* del sistema dentro del progreso evolutivo. Fanelli (1986: 55-62) analiza ese problema para el caso de la revolución industrial que trabaja Smelser (1959).

¹² Véase el artículo de Diego Sadrinas, en este mismo volumen, donde desarrolla en profundidad la crítica de Alexander y analiza la tensión inherente de la CS entre inclusión y exclusión.

La crítica medular de su trabajo es que la linealidad que propone Parsons (diferenciación > inclusión > generalización de valores > aumento de la capacidad adaptativa del sistema) no se da necesariamente de esa forma o, incluso podríamos decir, sólo se ha dado así de forma aislada y rudimentaria.¹³ Por ende, los problemas de la “justicia” y la “inclusión” se suponen resueltos de forma mecánica a través de esta relación lineal entre los componentes de la evolución social. La “integración” (sistémica) de los componentes *sociales*, basada en la inclusión de las nuevas unidades y la generalización de valores, descuida entonces el problema de la “inclusión” (social) pues presupone que la segunda depende exclusivamente del logro de la primera.

En segundo lugar, como señala Gouldner (1973), la posibilidad misma de comparar evolutivamente la adaptabilidad de distintos sistemas sociales y describir el pasaje histórico de unos a otros, presupone la capacidad de medir la efectividad de los cambios bajo un factor común que necesita mantenerse constante. Pero la existencia misma de ese factor, transhistórico y universal, implica la inmutabilidad cultural de las nociones básicas que medirían la eficiencia del sistema para lograr ciertos fines o, lo que es aún más complejo, una necesidad o unos fines inmutables de los sistemas sociales. Aunque dejemos de lado la pregunta por la definición y surgimiento de los valores culturales, no queda clara la razón por la cual deberíamos resignarnos a aceptar que existe algún tipo de inmutabilidad cultural capaz de definir lo que significa el aumento de la capacidad adaptativa o la eficiencia del sistema a lo largo de siglos y siglos de historia universal.

A partir de la consulta minuciosa de estudios antropológicos y económicos, Granovetter (1979) demuestra la imposibilidad de realizar ese tipo de medición en relación a la adaptabilidad y cómo, en definitiva, supone la expresión de una creencia generalizada en la diferenciación, la modernización y la tecnificación como causas del aumento general de la “eficiencia” que asegura la “supervivencia” del sistema social. No

¹³ Mouzelis (1999: 145) hace un señalamiento similar: “La diferenciación, incluso fuertemente institucionalizada, no siempre se relaciona con los otros tres aspectos del desarrollo evolutivo en la forma en que Parsons lo insinúa”.

hay prueba sostenible más que la aceptación de un presupuesto sobre la tendencia inherente de las sociedades a la complejización y, aún más, la relación no demostrada de esa complejización con una mayor o mejor adaptación al entorno. Más allá de los problemas metodológicos que supone la organización de las sociedades según su “avance”, si se realiza una comparación en relación al costo-beneficio, por ejemplo, entre las sociedades de cazadores-recolectores y otras centradas en la agricultura (lo que supondría un salto evolutivo en casi cualquier marco evolucionista disponible) la “eficiencia” de un tipo de sociedad sobre la otra resulta históricamente difícil de aseverar.¹⁴ La noción de adaptabilidad, por ende, supone una exterioridad sistémica de las normas culturales que miden la “eficiencia”, una ahistoricidad e inmutabilidad de esas normas que las empuja fuera de las propias prácticas de los actores y los grupos, sus necesidades, sus decisiones y su forma de organización. Pero todos esos factores no son independientes ni inmunes al transcurso de la historia. En conclusión, si por “eficiencia”, “adaptabilidad” o “desarrollo”, comprendemos “qué tan bien esa sociedad resuelve sus problemas corrientes, no disponemos de ningún procedimiento consistente para comparar sociedades en esa dimensión” (Granovetter, 1979: 498).

Hasta aquí, mediante la recuperación de múltiples lecturas críticas de la obra parsoniana, hemos intentado delimitar las principales insuficiencias de su concepción teórica del cambio social. En el siguiente apartado, nos abocaremos al desarrollo específico de la noción de CS. En primer lugar, describiremos las tensiones que pueden identificarse en su conceptualización y, posteriormente, indagaremos la relación existente entre esas tensiones y la progresión del modelo evolutivo en el trabajo de Parsons.

¹⁴ Véase Granovetter (1978: 490-498). Para realizar una crítica general a los presupuestos del evolucionismo, Granovetter parte de la definición de Parsons. El proceso de ascenso de adaptación [*adaptive upgrading*] es aquel en que el Sistema Social y sus unidades “se vuelven más productivas que antes, medidas por algún tipo de relación output-costo” (Parsons, 1966: 22; la traducción es nuestra).

2. Tensiones evolucionistas de la comunidad societal

En los últimos años, varios autores que trabajan en el campo de la teoría sociológica han encontrado en la obra parsoniana, y fundamentalmente en la noción de CS, un marco de análisis prometedor y adecuado para estudiar las sociedades contemporáneas en lo que respecta a procesos sociales de alcance global. En general, los autores coinciden en señalar que Parsons —precisamente en su última etapa— desarrolla un denso andamiaje conceptual sobre el funcionamiento de las sociedades modernas que, en contraste con la carencia actual de modelos generales de análisis propiamente sociológicos, proporciona un mapa preciso para entender los problemas de orden y cambio del mundo contemporáneo.

Autores como Gerhardt (2001, 2002) y Sciortino (2004, 2005, 2010), especialistas de la obra parsoniana, retoman la noción haciendo una reconstrucción detallada de los diferentes trabajos donde Parsons presenta sus características y potencialidades analíticas, define su lugar en relación al esquema general de la acción y le otorga un nivel de abstracción cada vez más elevado. En ambos casos, la descripción del camino recorrido por la CS hacia su consolidación conceptual no señala aspectos problemáticos de la teoría parsoniana. Las revisiones y ajustes que Parsons realiza sobre la noción son destacadas, por los autores, como obstáculos que fueron sorteados de manera progresiva y exitosa.

Respecto a la relación entre el marco evolucionista de Parsons y la noción de CS, las lecturas que hacen estos autores tienden a ser positivas y augurantes. En el caso de Gerhardt, se menciona la utilización de este concepto en *Societies* como la respuesta satisfactoria del sociólogo estadounidense a los problemas de des-integración que plantea la diferenciación funcional dentro del desarrollo evolutivo. Por su parte, Sciortino aborda las críticas al evolucionismo para proponer una lectura alternativa que permita realzar, en la propia obra de Parsons, la riqueza analítica de esta perspectiva. En *The Societal Community: Conceptual Foundations of a Key Action Theory Concept* (2004), dedica toda una sección a analizar “la comunidad societal como un logro evolutivo”. Si bien explicita algunos de los aspectos problemáticos que mencionamos en la sección anterior, considera que “el esfuerzo duradero del trabajo evolutivo de Parsons bien podría ser su

pregunta sobre la —altamente improbable— precondition estructural para la institucionalización de una inclusiva «comunidad societal con ciudadanía plena para todos» (Parsons, 1965: 740), capaz de sostener y alimentar un sistema a gran escala de solidaridades sociales completamente pluralista” (Sciortino, 2004: 14). Lo valioso del análisis del cambio evolutivo sería el esquema que plantea Parsons para pensar la “transformación de las esferas integrativas” como el establecimiento de las condiciones necesarias para la emergencia, en las sociedades modernas, de una estructura pluralista de solidaridades. El proceso evolutivo de “modernización” de las sociedades humanas, entonces, no debería ser leído a través del prisma de la pre-determinación. “La inclusión social no es considerada por Parsons una «tendencia natural de la historia». [...] Se desencadena a partir de la *diferenciación* pero no es causada por ella” (2004: 15). Sciortino concluye: “los libros evolucionistas de Parsons pueden ser leídos más en la línea de los intentos de Weber por entender las pre-condiciones para el surgimiento del capitalismo en Europa occidental, que como una aspiración por replicar las ambiciones de Spencer” (2004: 16). Así, las críticas al modelo evolutivo quedan diluidas en una cuestión de lecturas posibles, y las potencialidades analíticas de la CS exceptuadas de ser sometidas a una tarea de revisión conceptual como la que aspiramos, modestamente, a presentar aquí.

A nuestro parecer, los problemas del marco evolucionista pueden y deberían ser rastreados en los sucesivos avances teóricos de Parsons sobre la CS. Releyendo críticamente esta noción teórica, creemos posible observar ciertas tensiones, vinculadas entre sí, que atraviesan —de manera diversa en cada uno de los escritos parsonianos— sus distintas formulaciones. En primer lugar, la coexistencia a nivel teórico de un alcance particular (histórico y específico) y universal (tranhistórico y abstracto). En segundo lugar, la ambigüedad de un uso descriptivo (analítico-teórico) y prescriptivo (estratégico-político) de la noción.¹⁵

¹⁵ Véase el apartado 4.3 del artículo de Pablo de Marinis en este mismo libro, donde describe específicamente la tendencia *normativa* de la comunidad societal en los textos parsonianos.

La tarea de revisión crítica aquí emprendida recupera la propuesta analítica de Chernilo (2004) acerca de los alcances teóricos posibles de un término sociológico y los límites de su capacidad heurística. En su trabajo, analiza el rol de la noción de *sociedad* como “ideal regulativo” explicando que este nivel conceptual corresponde al máximo de generalidad y abstracción que puede alcanzar una definición teórica. En tanto herramienta de análisis, el ideal regulativo permite al sociólogo comparar unidades diferentes, manteniendo siempre su autonomía respecto de cualquier referente empírico.

Curiosamente, Chernilo postula al propio Parsons como el sociólogo que consiguió elevar la noción de sociedad al grado de ideal regulativo a partir de la definición teórica del Sistema Social (SS). Es el carácter formal y abstracto de la idea de *sociedad* entendida como Sistema Social “lo que impediría a Parsons analogar la sociedad con una formación histórico-geográfica concreta” (Chernilo, 2004: 6) y desarrollar al máximo sus capacidades analíticas. Para lograr esto, Parsons se ocupó de definir claramente otros dos usos teóricos posibles que disminuían respectivamente su grado de abstracción: la Sociedad Moderna (SM) y el Estado-Nación (EN). Esta triple definición (SS, SM, EN) le permite utilizar la noción de *sociedad* para objetivos analíticos diversos y, al lector de su obra, aprehender con mayor precisión el alcance teórico de sus análisis en tanto puede reconocer, en cada caso, el nivel de abstracción de su marco.

Creemos que, en contraste con el elevado nivel de sistematización que supuso el estudio parsoniano de la *sociedad*, el desarrollo de la noción de CS surge de un trabajo más fragmentario y, quizá debido a ello, se mixturaron en el mismo concepto, de forma poco clara, múltiples objetivos y niveles teóricos.

Parsons comenzó a interesarse por el problema de la comunidad con bastante anterioridad a su definitiva inclusión en el esquema AGIL. En *The Principal Structures of Community* (1959), evitando usar tanto el concepto anti-modernista y romántico de Werner Sombart (*Gemeinschaft*) como su contraparte en Ferdinand Tönnies (*Gesellschaft*), Parsons intentó “entender la comunidad como el aquí y ahora del sustrato activo de solidaridad en la

sociedad americana contemporánea” (Gerhardt, 2002: 233; la traducción es nuestra). En este trabajo germinal, designa a la comunidad como:

Ese aspecto de la estructura de los sistemas sociales referible a la posición territorial de las personas [...] y sus actividades. Cuando digo “referible” me refiero a observable y analizable con referencia a la ubicación como foco de atención. [...] La fórmula completa [comprende] personas actuando en relación a otras personas con respecto a las posiciones territoriales de las dos partes. La población, entonces, es un foco del estudio de la comunidad tanto como lo es la posición territorial (Parsons, 1959: 152-153; la traducción es nuestra).

El territorio constituye, claramente, el componente central de esta definición, en tanto permite articular, según Parsons, cuatro aspectos que, en conjunto, determinan espacial y normativamente la identificación común de los miembros de una sociedad: la ubicación residencial, la ocupación laboral, la jurisdicción y el complejo comunicativo (Gerhardt, 2002: 234). La convergencia territorial de estos cuatro focos de sociabilidad establece el “lugar sociológicamente significativo” donde el sistema normativo se articula sobre las interacciones de los actores (Parsons, 1959: 153).

Con la idea de “comunidad articulada territorialmente”, Parsons formula una respuesta al problema hobbesiano del orden a partir del caso estadounidense, como centro de los impulsos democráticos de la modernidad. El anclaje territorial de estas instituciones permite la identificación de los grupos con el orden normativo nacional asegurando la integración de la sociedad (1959: 163). La noción de *comunidad*, en su primera aparición, contiene ya algunas de las dificultades que hemos mencionado. En primer lugar, la propuesta de Parsons presupone un acceso igualitario de los grupos a los recursos del hábitat social y adopta un modelo típico de conducta como ideal de la identificación social con la norma. Por otro lado, aunque propone una definición abstracta (“aspecto de la estructura de los sistemas sociales”), el desarrollo teórico de la noción se encuentra enteramente ligado a su referente empírico —la nación estadounidense—, por lo que asume un nivel de análisis estrictamente particular.

En consonancia con su preocupación por los Estados Unidos, Parsons da el primer paso hacia una conceptualización de la CS en el artículo

Full Citizenship for the Negro American? (Gerhardt, 2001: 180-181). Allí, a partir de la concepción de triple ciudadanía de T. H. Marshall, la define como “aquel aspecto de la sociedad total como un sistema, el cual forma una *Gemeinschaft*, que es el foco de solidaridad o lealtad mutua de sus miembros, y que constituye la base consensual que subyace a su integración política” (Parsons; 1965: 423). Un ciudadano adquiere la ciudadanía completa (civil, política y social) sólo cuando obtiene una membresía plena en la CS. No obstante, en cuanto Parsons se detiene a desmenuzar sus características y precisar su función social, la CS se vuelve un proyecto incompleto en vías de realización:

Es el foco de lealtades, que no necesitan ser absolutas (ciertamente, no pueden serlo), pero que requieren de una alta prioridad entre las lealtades de sus miembros. Para ocupar esta posición, la estructura asociativa *debe* acordar con los valores comunes de la sociedad: los miembros están comprometidos con ella porque implementa sus valores tanto como organiza sus intereses en relación a otros intereses. (1965: 424; el énfasis es nuestro).

Esta primera formulación teórica de la CS plantea que, en las sociedades “avanzadas”, existe (o debe existir) un aspecto nuclear que permite (o debe permitir) regular procesos integrativos del todo social frente a la heterogeneidad en la composición cultural de sus grupos sociales.¹⁶ Esta tensión retórica entre lo que *es* y lo que *debe ser* expresa el solapamiento de niveles y objetivos de análisis diferentes. En primer lugar, en tanto componente del esquema teórico del Sistema Social, la CS es descrita como el mecanismo que asegura la integración social. Sin embargo, la definición misma posee, al mismo tiempo, un carácter prescriptivo sobre la forma que *debe* asumir la inclusión de grupos culturales heterogéneos en la sociedad norteamericana de posguerra. En efecto, el tono general del escrito tiende hacia lo prescriptivo, dado que Parsons pretende un efecto político inmediato. El desarrollo teórico de la noción de CS está subordinado al objetivo estratégico: allanar el camino hacia la inclusión

¹⁶ “Es la base para definir las reglas del juego de intereses, y que hace posible la integración, impidiendo que los inevitables elementos conflictivos conduzcan a círculos viciosos radicalmente disruptivos de la comunidad” (Parsons, 1965: 424).

completa de los negros en la ciudadanía nacional observando cómo se comporta el núcleo integrado de la sociedad estadounidense ante procesos de cambio en la estructura sociocultural.

En el análisis de los procesos de inclusión se juega, simultáneamente, una descripción históricamente acotada sobre los componentes solidarios que conforman el sistema de integración social, y una prescripción de los procesos sociales cuya implementación política permitiría reconfigurar las estructuras solidarias y ampliar la base de la ciudadanía. Aunque durante las primeras páginas Parsons le otorga a la CS características de alcance abstracto y general, el desarrollo posterior del concepto se torna ambiguo, producto de su preocupación estratégica por demostrar la posibilidad de un proceso creciente de inclusión en Estados Unidos. El problema no es el uso político-estratégico del concepto como un ideal integrativo al que la nación debe acercarse, ni las breves y sucesivas definiciones abstractas que Parsons realiza de sus funciones como parte de todo sistema social, sino que una tiende a confundirse con la otra. La definición abstracta como sub-sistema parece surgir de las necesidades inmediatas de la sociedad estadounidense. Al mismo tiempo, el uso estratégico-político del concepto parece fundar una definición cada vez más acabada y definida de lo que la CS es en todo sistema social.

En este sentido, el problema del núcleo [*core*] en *Full Citizenship for the Negro American?* es especialmente interesante. En este primer trabajo, a diferencia de otros ulteriores, Parsons se preocupa específicamente por la integración en tanto “inclusión” de grupos, en base a una mayor “igualdad de oportunidades”. En ese sentido, cuando se refiere al “núcleo” de la comunidad estadounidense, habla de un estrato poblacional históricamente diferenciado (WASP¹⁷) que sostiene los valores centrales y lleva

¹⁷ “White Anglo-Saxon Protestant” es un término comúnmente utilizado para referirse a la elite político-económica de Estados Unidos. Parsons describe la consolidación de la nacionalidad estadounidense como un proceso ligado a la lucha por la independencia política: “En comparación con sus análogos europeos, puede decirse que hubo aquí suficiente uniformidad religiosa y étnica como para hacer posible la solidaridad, pero suficiente diversidad como para favorecer un cambio mayor de las bases asociativas de esa solidaridad. El núcleo fue seguramente blanco, anglosajón y protestante (WASP). Los negros, la mayoría de los cuales eran esclavos, no estuvieron incluidos, y las mi-

adelante las decisiones gubernamentales en Estados Unidos. El proceso de integración refiere, entonces, a las luchas por derechos civiles que posibilitan la ampliación de ese “núcleo”. Es decir, a los conflictos por la definición del sistema de reglas, un estricto problema de integración social. Sin embargo, la noción de núcleo oscila, a lo largo del texto, entre un uso análogo a “colectivo social predominante o hegemónico” y “estructura normativa o legal”. Esta diferencia no es despreciable y anticipa los principales problemas teóricos de la CS.

La pendulación en el uso teórico del “núcleo” es análoga a la ambivalencia en el uso de la CS (particular y universal / descriptivo y prescriptivo) que, al ganar peso el marco evolucionista en la teoría parsoniana, termina realizándose de forma abstracta. El “núcleo” pasa a ser definido como “orden normativo”, subsumiendo las jerarquías sociales dentro de los “elementos valorativos comunes”, y la integración pasa a definirse como un problema enteramente sistémico de incompatibilidades entre unidades estructurales en el progreso evolucionista. Parsons pierde de vista el conflicto por la definición de reglas y la diferenciación interna del todo social (las posibilidades diversas de los distintos grupos de acceder, forzar, cooptar, detener o limitar a los otros en el proceso de definición y delimitación de pautas). Por ende, se anula todo interjuego teórico entre integración sistémica e integración social y, por ello, se invalida la posibilidad fructífera de analizar los procesos necesarios de ampliación jurídica en términos de mayor equidad o justicia social. En definitiva, si Parsons resignó efectivamente el problema de la *justicia* ante el de la *solidaridad*, como afirma Alexander (2005: 98), esto se debió en gran medida a la progresión teórica de su trabajo sobre la CS, crecientemente limitada a los problemas de la Integración Sistémica.

Ya enmarcado decididamente en el campo evolucionista, Parsons trabajará enérgicamente la delimitación de una teoría de la CS a partir de una serie de conceptualizaciones universales. El primer desarrollo teórico específico del concepto aparece en 1966, en el segundo capítulo de *Societies*. Este libro da inicio a la formulación de su teoría de la evo-

norias católicas, holandesas y judías eran lo suficientemente pequeñas como para ser estructuralmente casi insignificantes” (Parsons, 1965: 425).

lución social, un esquema conceptual para comprender la organización y el desarrollo de la estructura social de toda sociedad —como sistema socialmente integrado— frente a los procesos de cambio que atraviesa a lo largo de la historia. La CS es la noción clave del esquema evolutivo para pensar la continuidad y estabilidad de las sociedades en un marco de cambio social (Gerhardt; 2002: 232).

Habiéndola delimitado como el subsistema integrador del Sistema Social, Parsons caracteriza a la CS como:

El núcleo de una sociedad, como sistema, es el *orden normativo*, organizado dentro de un patrón, a través del que se organiza colectivamente la vida de una población. Como orden, contiene valores y normas diferenciadas y particularizadas, así como reglas, que requieren referencias culturales para resultar significativas y legítimas. Como colectividad, despliega un concepto organizado de *membresía* que establece una distinción entre los individuos que pertenecen o no a ella (1974 [1966]: 24).

En relación a los imperativos funcionales del sistema social, “la comunidad societal *debe mantener* [*must maintain*] la integridad de una orientación cultural común, compartida ampliamente (aunque no necesariamente de manera uniforme o unánime) por sus miembros, como base de su identidad societaria” (1974 [1966]: 25; el énfasis es nuestro). La CS posee ahora un papel teórico central. El desarrollo evolutivo de las sociedades se establece sobre un creciente proceso de diferenciación institucional que implica la aparición constante de nuevas unidades cada vez más especializadas. Esta multiplicación de unidades incrementa los componentes *identitarios* del sistema social. Frente a las tendencias disruptivas que desencadena la diferenciación, la CS constituye el núcleo estructural que aglutina las fuerzas integradoras necesarias para sostener una solidaridad común por sobre los particularismos (Gerhardt; 2002: 180). La noción sirve aquí de fundamento teórico para explicar cómo se “canalizan” los reajustes sistémicos que se producen en respuesta a los desequilibrios momentáneos que amenazan la estabilidad del sistema. En un orden normativo crecientemente diferenciado y particularizado, la CS regula las repercusiones de la diferenciación institucional sobre el sistema de solidaridades y permite los procesos de especificación y generalización

necesarios para el reordenamiento normativo de las unidades. Esta elaboración abstracta del concepto, determina el conjunto de características a través de las cuales se encarga de asegurar la integración sistémica y posibilitar el incremento de la capacidad adaptativa de las sociedades a través de un mantenimiento de sus patrones normativos generales.

Sciortino identifica en esta elaboración evolucionista de Parsons un discernimiento más complejo de relaciones que incrementaría la adecuación analítica de su marco teórico (2004: 10). Nosotros, en cambio, encontramos en esa “complejización teórica” una creciente dependencia de las especificidades de la sociedad moderna (idealizada, además, a partir del Estado de Bienestar y las políticas keynesianas) para definir los componentes centrales de la CS. La definición incorpora, por un lado, una referencia al sistema legal como “el foco estructural comparable a la comunidad societal” (Parsons, 1969: 3) y, por otro, una enumeración de las unidades sociales modernas (“unidades familiares de parentesco, firmas de negocios, iglesias, unidades gubernamentales, colectividades educativas”) que conforman la CS en tanto “complejo de redes de lealtad colectiva y colectividades interpenetradas” (Parsons, 1974 [1971]: 27). Dado que estas formulaciones se organizan dentro del esquema evolutivo parsoniano, donde el destino teórico de los componentes está fijado de antemano por el principio de “significación especial del caso más altamente desarrollado”, los alcances analíticos del marco resultante están sesgados por una versión demasiado particularista de “lo universal”.¹⁸ Así,

¹⁸ En *Societies*, por ejemplo, en medio de la descripción de las relaciones entre la sociedad y sus ambientes, Parsons tiende a afirmar, sin justificación, ciertos presupuestos evolucionistas. Entre ellos, que la creciente diferenciación entre los mecanismos operativos (la organización burocrática, los mercados económicos) y las bases culturales de legitimación es una “tendencia del proceso evolutivo” (1974 [1966]: 25). Por otra parte, parece asumir que todas las sociedades han tenido (aunque de formas ligeramente variables) núcleos familiares que se encargan de la moralización y constitución de “buenos ciudadanos que se atienen a las reglas” y de instituciones terapéuticas que regulan y mantienen la conducta normal, “respetuosa de los valores y las normas” (1974 [1966]: 27-30). No podemos negar la existencia de relaciones de parentesco o rituales mágicos / religiosos en casi todas las sociedades, pero unificar (e inmovilizar históricamente) la significación social de esas prácticas y esas instituciones desde una mirada esencialmente moderna es un salto teórico enteramente injustificado de la obra

el entramado institucional, al que refiere Parsons para ampliar el cuadro abstracto de la CS, responde a (y se confunde con) las características del referente empírico que hace las veces de modelo ideal, esto es, la sociedad estadounidense.

Resulta al menos apresurado considerar, como lo hace Sciortino, que la teorización de la CS, anclada en el evolucionismo, pueda interpretarse como una respuesta del todo satisfactoria a la interrogación por la conformación moderna de las precondiciones estructurales que permiten el surgimiento y mantenimiento del pluralismo cultural y la inclusión social en las sociedades modernas. En primera medida, no es tan sencillo situar a Parsons en continuidad inmediata con el trabajo weberiano, pues, a diferencia del sociólogo de Heidelberg, el análisis parsoniano relega el aspecto histórico del surgimiento de las normas y su institucionalización ligado a las luchas de poder y los conflictos de intereses. Al establecer *a priori* un punto de estabilidad social, los procesos particulares que asumen trascendencia universal—luego de luchas, resistencias, reconfiguraciones y sedimentaciones—, no se fundamentan en los acontecimientos políticos, económicos, sociales y culturales del acaecer histórico sino en los principios evolutivos de la modernización.

En segundo lugar, suponer que la integración normativa de las subunidades diferenciadas y los individuos en roles, luego del proceso de diferenciación, se expresaría en un carácter crecientemente inclusivo y justo de la estructura social, implica pasar por alto la crítica que Alexander le hace a Parsons sobre la injustificada relación entre integración y justicia. Para Parsons, en el nivel de la interacción de las unidades y colectividades, pueden surgir relaciones disruptivas que la CS debe resolver al asegurar la existencia de símbolos culturales y normas, al mismo tiempo lo suficientemente fuertes y motivacionalmente vinculantes como para garantizar mínima solidaridad, y lo suficientemente abstractos y universales como para ser apropiados-interiorizados por distintos grupos (Alexander, 2005: 96). Pero esto supone una idealización del orden normativo. Como bien

de Parsons. Parece abonar a la percepción de un *continuum* histórico que progresa de forma lineal, siendo entonces las primeras formas sociales un modelo germinal, sin desarrollo, de las estructuras modernas.

plantea Alexander: “El problema es que el orden normativo *per se* no es democrático. Es meramente cultural. Si el control cultural es suficientemente fuerte, puede lograr integración, induciendo cooperación, consenso y aceptación generados internamente. Sin embargo, dicha integración sólo será hegemonía” (2005: 97; la traducción es nuestra).

La idealización del estándar cultural estadounidense como ideal evolutivo y la concepción de un equilibrio móvil en el progreso de las sociedades, ha llevado a Parsons a suponer un proceso que uniría linealmente la diferenciación, la integración, la inclusión y la justicia social. En gran parte, esas conclusiones están basadas en las ideas centrales del paradigma evolucionista que tiende a analizar el cambio, el conflicto y la discontinuidad como aspectos de segunda instancia, como disrupciones y amenazas a una estabilidad social analíticamente presupuesta.

Conclusión

La enorme complejidad y, muchas veces, laboriosidad que implica la lectura de Parsons, incitan a revisar con la mayor precaución algunos de sus problemas conceptuales, incluso aquellos más generales y remarcados por sus comentaristas. Parsons tiende a regresar sobre sí mismo y su obra constantemente, siempre reestableciendo y reevaluando sus nociones centrales. Por lo tanto, la expresión de algunas problemáticas varía enormemente de texto a texto y exigen un enorme esfuerzo de análisis transversal.

En el caso de este escrito, sólo hemos realizado un primer acercamiento al análisis de una problemática específica: las características de la noción de CS y su relación con el marco evolucionista del cambio social.

En primera instancia, hemos intentado abordar, sintéticamente, las críticas centrales que se han realizado al marco evolucionista parsoniano. En este aspecto, rescatamos cuatro problemáticas centrales: a) la limitación del análisis del conflicto social al nivel de *incompatibilidades estructurales*; b) la suposición de un sistema en *equilibrio móvil*; c) la relación inmediata entre *diferenciación* y aumento de la *capacidad adaptativa*; d) la *adaptabilidad* del sistema como una necesidad con características inmutables y constantes a lo largo de la historia evolutiva.

En segundo lugar, abordamos el concepto parsoniano de CS, enfatizando la necesidad de revisar los problemas que éste puede presentar al ser desarrollado dentro de un marco evolucionista del cambio social. En este sentido, aunque de forma diversa y cambiante en cada uno de sus escritos, creemos que dos tensiones centrales atraviesan las formulaciones parsonianas: a) un nivel teórico particular (histórico y específico) y universal (tranhistórico y abstracto); b) un carácter descriptivo (analítico-teórico) y prescriptivo (estratégico-político). A diferencia del desarrollo parsoniano sobre la *sociedad*, estos distintos usos del concepto no se encuentran delimitados, definidos, especificados o diferenciados. Esa falta de caracterización de sus múltiples usos y potencialidades puede traer importantes complicaciones. Entre ellas, la posibilidad de movilizar argumentos conservadores, como bien lo demuestra Alexander (2005).

La tensión entre el carácter descriptivo y el prescriptivo de la CS se encuentra presente desde la primera formulación conceptual de Parsons en *Full Citizenship for the Negro American?* (1965). Parsons intenta describir la estructura social estadounidense y la específica función que cumple la CS, al mismo tiempo que pretende fundarla como horizonte político y confirmación de la potencia democrática de la modernidad. En ese trabajo, la especificidad del análisis histórico tiende a sobrepasar el interés teórico abstracto y la noción expresa formas particularmente normativas-prescriptivas.

Al primar la caracterización abstracta y tranhistórica de la CS, a partir de *Societies* (1966), ésta se vuelve un imperativo funcional central para el desarrollo evolutivo de las sociedades humanas. Supone, como ya describimos, una preocupación central por la Integración Sistémica, un proceso integrativo que permita establecer los ajustes necesarios entre las partes (instituciones) sistémicas diferenciadas y habilite la continuidad (más compleja y mejor adaptada) del sistema. Este carácter abstracto y tranhistórico del concepto convive, de todas formas, con recurrentes ejemplificaciones y caracterizaciones del caso estadounidense. En este sentido, la segunda tensión se expresa de forma más clara. La CS es una pieza sistémica fundamental de toda forma social pero adquiere verdadera relevancia y sustancia a partir de los procesos de modernización, como lo

demuestra, para Parsons, el caso estadounidense. En consecuencia, esto supone establecerlo como ejemplo de la forma “más desarrollada” de la CS y legitimar su uso como modelo heurístico de análisis del cambio social en términos de “avance” evolutivo.

La progresiva adecuación de Parsons al marco evolucionista orienta su teoría de la CS a un terreno de mayor abstracción. Sin embargo, en lugar de representar una mayor claridad en la distinción de niveles de análisis que puede asumir la noción, esta creciente abstracción subsume el problema de la *integración social* (relaciones de cooperación o conflicto entre actores) al de la *integración sistémica* (relaciones compatibles o contradictorias entre unidades del sistema), presuponiendo que el avance lineal evolutivo de toda sociedad, mediante la especificación de pautas institucionales y la generalización de valores comunes, dará solución a los problemas de la justicia social.

Desde una mirada panorámica de la obra tardía de Parsons, hemos observado un corrimiento del concepto de núcleo [*core*] análogo al proceso de abstracción de su teoría evolucionista. Su primera concepción como “colectivo social predominante o hegemónico” pasa a ser finalmente definido como “estructura normativa o legal” de la sociedad. Por ende, la lectura de sus textos más abstractos sobre el papel de la CS desnuda la idealidad del “consenso normativo” que señala Alexander. Es innegable que, si aceptamos la propia lectura socio-histórica de Parsons, la definición de pautas y normas de la “estructura normativa o legal” de la sociedad se encuentra asociada a un proceso inequitativo y desigual, basado en la existencia separada de un “núcleo societal” con poder diferenciado.

Por estas razones, la CS no puede ser aceptada sin una importante revisión del marco teórico que la alberga. La concepción del progreso evolutivo de las sociedades está basada en la percepción de un “equilibrio móvil”, es decir, en una definición del cambio social que debe mantener constantes los elementos normativos del sistema social. Esta constancia teórica implica, por un lado, invisibilizar las diferencias sociales en el proceso de definición de pautas (construcción de hegemonía) y, por otro, la aceptación acrítica de la modernización estadounidense como modelo ideal del camino hacia el “progreso” económico y social. Si nuestro deseo

es recuperar las potencialidades analíticas y políticamente progresistas de la CS, no podemos contentarnos con tan poco.

Bibliografía

- ALEXANDER, Jeffrey (1990), “Differentiation Theory: Problems and Prospects”, en *Differentiation Theory and Social Change*, Jeffrey Alexander y Paul Colomy (edit.), Nueva York, Columbia University Press (pp. 1-16).
- (2005), “Contradictions in the Societal Community: The Promise and Disappointment of Parsons Concept”, en Renée C. FOX, Victor LIDZ y Harold J. BERSCHADY (eds.), *After Parsons: A Theory of Social Action for the Twenty First Century*, Nueva York, Russell Sage Foundation (pp. 93-110).
- CHERNILO, Daniel (2004), “El rol de la ‘sociedad’ como ideal regulativo”, en *Cinta de Moebio. Revista Electrónica de Epistemología de Ciencias Sociales*, N° 21, 2004. www.moebio.uchile.cl (Obtenido en la web el 7 de julio de 2010)
- DAHRENDORF, Ralf (1958), “Towards a Theory of Social Conflict”, en *Journal of Conflict Resolution*, V. 2 (pp. 170-183).
- DE MARINIS, Pablo (2011), “La teoría sociológica y la comunidad: clásicos y contemporáneos tras las huellas de la ‘buena sociedad’”, en *Entramados y Perspectivas*, revista de la Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, Año I, Vol. 1, N° 1, junio (pp. 127-164).
- FANELLI, Ana M. Garcia de (1986), *Talcott Parsons y la Teoría del Cambio Social*, Buenos Aires, Ides.
- FOX, Renée C., Victor LIDZ y Harold J. BERSCHADY (2005), “Introduction”, en Renée C. FOX, Victor LIDZ y Harold J. BERSCHADY (edit.), *After Parsons: A Theory of Social Action for the Twenty First Century*, Nueva York, Russell Sage Foundation (pp. 1-27).
- GERHARDT, Uta (2001), “Parsons analysis of the societal community”, en A. Javier TREVIÑO (edit.), *Talcott Parsons Today. His Theory and Legacy in Contemporary Sociology*, Lanham (Maryland), Rowman & Littlefield Publishers, Inc. (pp. 177-222).
- (2002), *Talcott Parsons. An Intellectual Biography*. Cambridge, Cambridge University Press.
- GIDDENS, Anthony (1982), *Profiles and Critiques in Social Theory*. Cambridge, The Macmillan Press.
- GOULDNER, Alvin (1973), *La crisis de la sociología occidental*, Buenos Aires, Amorrortu.
- GRANOVETTER, Mark (1979), “The Idea of ‘Advancement’ in Theories of Social Evolution and Development”, en *The American Journal of Sociology*, V. 85, N° 3 (pp. 489-515).

- LOCKWOOD, David (1964), "Social and System Integration", en G. K. ZOLLSCHAN y W. HIRSCH (edit.) *Explorations in Social Change*, Londres, Routledge.
- MERTON, Robert K. (1968), "Estructura social y anomia", en *Teoría y estructuras sociales*, Cap. VI, México, FCE. (pp. 209-239).
- MOUZELIS, Nicos (1997), "Social and System Integration: Lockwood, Habermas, Giddens", en *Sociology*, V.31 N° 1 (pp. 111-119).
- (1999) "Modernity: a non-European Conceptualization", en *British Journal of Sociology*, V. 50 N° 1, Londres (pp. 141-159).
- (2008), *Modern and Postmodern Social Theorizing. Bridging the Divide*, Cambridge, Cambridge University Press.
- REX, John (1977), *Problemas fundamentales de teoría sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu.
- PARSONS, Talcott (1951), *The Social System*, Nueva York, The Free Press.
- (1959), "The Principals Structures of Community: A Sociological View", en C. J. FRIEDRICH, *Community*, Nueva York, Liberal Arts Press (pp. 152-179).
- (1964), "Evolutionary Universals in Society", en *American Sociological Review*, N°3 (pp. 339-358).
- (1965), "Full Citizenship for the Negro American? A Sociological Problem", en *Daedalus*, Vol. 94, No. 4 (The Negro American), MIT Press, (pp. 1009-1054). Hay traducción castellana de Diego Sadrinas en *Entramados y Perspectivas* N° 2 (2012) revista de la Carrera de Sociología, UBA. <http://www.revistadesociologia.sociales.uba.ar>.
- (1966), *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*. Nueva Jersey, Prentice Hall.
- (1969), *Politics and Social Structure*. Nueva York, The Free Press.
- (1971), *The System of Modern Societies*, Nueva Jersey, Englewood Cliffs.
- (1974 [1966]), *La Sociedad. Perspectivas evolutivas y comparativas*, México, Trillas.
- (1974 [1971]), *El sistema de las sociedades modernas*, México, Trillas.
- (1976 [1951]), *El sistema social*, Madrid, Revista de Occidente.
- (1976 [1968]), "Sistemas sociales", voz de la *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Tomo IX, Madrid, Aguilar (pp. 710-721).
- (2007), *American Society. A Theory of the Societal Community* (Editor: Giuseppe Sciortino), Boulder (Colorado), Paradigm Publishers.
- PARSONS, Talcott y Neil J. SMELSER (1951), *Economy and Society*, Glencoe (Illinois), The Free Press.
- SCIORTINO, Giuseppe (2004), *The Societal Community. Conceptual Foundations of a Key Action Theory Concept*. Ponencia en la Parsons Conference en Kobe University (Japón).

- (2005), "How Different Can We Be? Parsons's Societal Community, Pluralism, and the Multicultural Debate", en Renée C. FOX, Victor LIDZ, y Harold J. BERSHADY (edlt.), *After Parsons: A Theory of Social Action for the Twenty First Century*, Nueva York, Russell Sage Foundation (pp. 111-136).
- (2010), "A Single Societal Community with full Citizenship for all: Talcott Parsons, Citizenship and Modern Society", en *Journal of Classical Sociology*, V. 10 (pp. 239-258).
- TREVIÑO, A. Javier (edit.) (2001), "Introduction: The Theory and Legacy of Talcott Parsons", en *Talcott Parsons Today. His Theory and Legacy in Contemporary Sociology*. Lanham (Maryland), Rowman & Littlefield Publishers, Inc. (pp. xv-lviii).

CUARTA PARTE

La comunidad de la diferencia. Reverberaciones de la sociología de la comunidad en Niklas Luhmann

Mariano G. Sasín

A pesar de su amplitud e imprecisión semánticas (o quizás justamente por ellas) el término “comunidad” ocupó un sitio de singular relevancia entre los miembros de la segunda generación de padres fundadores de la sociología. Principalmente Tönnies, pero también Weber y Durkheim hicieron de él una herramienta conceptual de vital importancia en sus intentos de elaborar una teoría capaz de comprender las formas nacientes de la modernidad. No muchos han sido los intentos posteriores de dotar a la sociología de una teoría capaz de abarcar la complejidad creciente, implícita en el despliegue de las formas de lo que todavía se deja nombrar como sociedad moderna. Sin embargo, por pocos que fueran, en ellos se ha visto acentuada la concepción de que la teoría de la sociedad, cualquiera sea, debía adoptar, ya sea en su totalidad o en algunos de sus más importantes aspectos, la forma de una teoría de sistemas. Los autores más emblemáticos de esta línea de construcción teórica han sido, sin duda, Parsons y Luhmann en el caso de la primera modalidad, y Habermas en el de la segunda.

Todavía presente en la *societal community* parsoniana, el recurso al uso de la idea/noción/concepto de comunidad¹ en las producciones teóricas de

¹ Como ya se ha dicho, y se repetirá después, el uso del término “comunidad” en la teoría sociológica ha reproducido, al menos en parte, la imprecisión semántica, la am-

Habermas y Luhmann ha menguado hasta el punto de que pareciera haber desaparecido. A pesar de ello, aunque en forma marginal,² aún podemos encontrar ciertas referencias a la comunidad en estos dos autores. En Habermas, por su parte, está singularmente presente en la descripción de la idea y las posibilidades de las *comunidades de comunicación*. Sin embargo, la importancia del análisis de esta singularidad, y de otras formas en que la idea de comunidad parece hacerse presente en la obra de Habermas, establece la necesidad, al igual que en el caso de la *societal community* parsoniana, de algo más que el acotado espacio y las breves menciones que en este capítulo les serán dedicadas.³ Por lo pronto, se incluirá aquí, en el primer apartado, “**Comunidad y Sociología**”, una brevísima intro-

plitud connotativa y la apertura a múltiples significaciones que caracterizó su uso en la tradición de pensamiento occidental. Es así que pueden identificarse, al menos, tres modalidades de la utilización sociológica del término *comunidad*: como *idea* general e inespecífica, que al referir da por conocidas diversas connotaciones del término que se suponen indubitables; como *noción* designante no, o vagamente, definida, que nombra sin precisar claramente aquello que indica y como *concepto* estrictamente definido con (ciertas) pretensiones de científicidad, el cual pretende delimitar cabalmente el campo, tipo o aspecto de agregación de seres humanos que abarca con su denotación. Más allá de que *noción* y *concepto* pueden pensarse como sinónimos, se les da aquí, partiendo de la más general *idea*, el sentido de un gradiente de especificidad en la referencia del término. No es lo mismo hablar, por lo tanto, del concepto de comunidad que construye Tönnies, de la noción de comunidad que subyace en el concepto parsoniano de “comunidad societal” o de la idea de comunidad latente en los textos de Habermas. *Comunidad* es utilizado, en estos tres ejemplos, de tres maneras distintas, aunque no es este el lugar para abundar más al respecto. En lo que sigue, toda vez que se mencionen formas de utilización sociológica del término comunidad posibles de adquirir (por diversas circunstancias) las tres formas, se nombrará a éste como *idea/noción/concepto*, para que quede claro que, en dicha utilización, las tres formas son posibles y/o rastreables y/o visibles. Por el contrario, cuando se haga referencia a una utilización del término comunidad circunscripta sólo a una (o dos) de estas modalidades se lo designará con la modalidad pertinente, es decir, como *idea*, *noción* o *concepto* de comunidad (o alguna combinación de dos de ellas).

² O quizás no tanto. Cfr. Bialakowsky (2010), dónde se afirma que, en realidad, la idea de comunidad adquiere una no registrada importancia en la obra de Habermas.

³ Para subsanar parte de esta deficiencia en relación a la obra de Parsons puede el lector dirigirse a los textos de de Marinis, Sadrinas y Pagés y Rubí incluidos en este volumen.

ducción al desarrollo de la problemática de la comunidad en los autores considerados clásicos de la sociología y en sus formas contemporáneas para, en el apartado siguiente, “**Comunidad y Teoría de Sistemas**”, presentar unas algo más extensas pero también breves indicaciones sobre el modo en que la misma aparece tematizada en ciertas obras de Talcott Parsons y Jürgen Habermas.

En su apartado central, “**Observaciones de la Comunidad**”, este trabajo se abocará, por lo tanto, a la obra de Niklas Luhmann o, más específicamente, a la teoría luhmanniana de la sociedad.⁴ La hipótesis que lo vertebra es que en tal teoría pueden reconocerse, al menos, dos usos del término “comunidad”. Por un lado, como componente del aspecto indicado de una observación autorreferente de segundo (o tercer) orden orientada hacia las autodescripciones con que la sociedad moderna ha intentado e intenta, en forma paradójica, dar cuenta de sí misma. Es decir, que la comunidad es tematizada por Luhmann, en el contexto de su teoría sociológica, en tanto herramienta teórica (una de varias) construida por la sociedad moderna para observarse y describirse (y criticarse) a sí misma. Pero, además, lo que en cierta manera está también incluido en lo anterior, como parte de una observación heterorreferente de las formas en que la sociedad humana se ha estructurado a lo largo de su historia. Esto es, en el marco de una forma particular de descripción de, y de una teorización sobre, formaciones sociales pasadas, construida desde el presente.

Estas afirmaciones serán desarrolladas y explicadas en el mencionado apartado central (secciones **I** y **II**, respectivamente). Para ello, el presente capítulo intentará, a su vez, poner en relación ambos usos del término “comunidad” (entre sí y con sus propios contextos teóricos en el seno de la teoría luhmanniana) con la intención de reflexionar, en el apartado final, **A Modo de Conclusión**, sobre el lugar y las posibilidades de la idea/noción/concepto de comunidad en la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann.

⁴ Con respecto a la obra de Luhmann, puede consultarse también, en el presente volumen, el capítulo a cargo de Alejandro Bialakowsky, el cual traza un apasionante recorrido por la historia sociológica de las nociones de *comunidad* y *representaciones* para desembocar en un análisis de las profundas implicancias que ellas tienen en la teoría de este autor alemán.

COMUNIDAD Y SOCIOLOGÍA

Ya sea situada en el ámbito de las ciencias o de las disciplinas humanísticas, desde su nacimiento la sociología ha debido, inevitablemente, abocarse al intento de construcción de una trama conceptual que le permita de alguna manera llevar a cabo una descripción del amplio espectro de fenómenos que se enmarcan comúnmente con el adjetivo “sociales”. Consecuentemente, ha intentado posicionarse como un campo específico de producción de conocimientos. Su propia denominación y el proceso de construcción de su saber disciplinar enmarcan la localización y recurrencia de este doble intento constituyente. La noción de sociedad es así, a la vez, resultado y fundamento de la observación sociológica.⁵ Quizás por esta misma existencia omniabarcativa de la forma sociedad, la reflexión sociológica necesitó de la construcción de un “otro” conceptual para dar lugar a una observación diferenciadora que permitiera especificar un objeto. La “comunidad” fue, en el pensamiento de los clásicos, ese otro conceptual.⁶

La fórmula de la distinción entre comunidad y sociedad que Tönnies estableció en su obra sociológica principal, *Gemeinschaft und Gesellschaft* [1887], resultó, en muchos sentidos, fundante de una de las principales formas con que la sociología ha intentado dar cuenta de la realidad social (cfr. Alvaro, 2010; de Marinis, 2010a; Rosler, 1993; Galván, 1986). De diversos modos, adquiere centralidad también en las obras de Durkheim (cfr. Grondona, 2010; Ramos Torre, 2010), Weber (Ferraresi, 2003; de Marinis, 2010b), Simmel (Tortorola, 2009) y los miembros de la Escuela de Chicago de Sociología (Grondona, 2009; Tortorola 2010), convirtiendo a la idea/noción/concepto de “comunidad” en una herramienta liminar de la teoría sociológica (cfr. Nisbet, 1996; Ringer, 2000). Además, la propia apertura semántica del término comunidad le aseguró también un lugar de importancia en el más amplio abanico temático de las ciencias sociales. Comunidad no es así sólo un constructo teórico sociológico sino un

⁵ “Esta es, en un sentido estricto, la pregunta por la sociedad, la pregunta por la definición de un objeto de estudio para la sociología” (Chernilo, 2004: 3).

⁶ Así en Sasín (2010a) y, partiendo desde otro lugar pero llegando a similares conclusiones, en Alvaro (2011).

término de referencia, ya sea descriptiva o prescriptiva, de uso general en el pensamiento social.⁷

Su importancia conceptual, sin embargo, ha decrecido en los intentos más recientes de dotar a la sociología de una teoría de la sociedad. A la par, ha cobrado importancia su uso en diversos ensayos de crítica cultural⁸ y en un gran número de investigaciones empíricas. Si la distinción comunidad/sociedad no refiere solamente a un pasaje históricamente situado (de Marinis, 2010b) sino, además, a complejos de relaciones interpersonales de índole diversa y, por lo tanto, distinguibles, ¿cuál es la especificidad relacional que el término comunidad denota? ¿En qué se distingue de lo específicamente societal? O, en todo caso, ¿cómo se define, qué lugar ocupa, qué función cumple el concepto, la noción o la idea de comunidad al interior de la (de una, de cualquier) teoría de la sociedad? Estas son todas preguntas a las que las reflexiones que han intentado desarrollar teóricamente desde la sociología cuestiones enmarcadas con, o vinculadas a, la idea de comunidad han debido enfrentarse, y de las cuales no han sabido dar siempre respuestas convincentes.⁹

⁷ Y también en el discurso político y en la comunicación cotidiana, sobre todo en el ámbito de los medios de masas.

⁸ Si sólo nos restringiéramos al campo de la sociología, podríamos citar autores como Bauman (2002 y 2003), Maffesoli (1990), Sennett (2000 y 2001), Lash (1997), etc. Pero podríamos expandirnos también a la filosofía y a la filosofía política (o impolítica) para mencionar a Blanchot (2002), Nancy (2000), Esposito (2003), Agamben (1996), etc. Y no habría que dejar tampoco de lado las indicaciones de que nos proveen los anglofoucaultianos, como puede verse en de Marinis (1999).

⁹ Además de los clásicos, quizás aquel que con mayor énfasis ha buscado delimitar conceptualmente el uso del término comunidad haya sido, como se verá en el apartado siguiente, Talcott Parsons, en todas las variantes con las que intentó definir a la “comunidad societal”. Los frutos de esa búsqueda, sin embargo, no parecen estar a la altura de sus esfuerzos (cfr. Sasín, 2011). Los intentos más recientes en el ámbito de la sociología, en manos de Bauman, Maffesoli, o Sennett, por mencionar sólo algunos ejemplos, de tono más ensayístico y menor rigor conceptual no han dado, como era, quizá, de esperarse, mejores resultados (véase, al respecto, Sasín, 2010a y de Marinis, 2011).

COMUNIDAD Y TEORÍA DE SISTEMAS

Luego de los desarrollos teóricos de aquella generación de pensadores —considerada, según Lamo de Espinosa, “la de los «clásicos» de la sociología por antonomasia” (Lamo, 2010: 31)—, la sociología se involucró en escasos intentos conspicuos de fundar una teoría de la sociedad. De esos escasos intentos, uno de los más notables es el encarnado por Talcott Parsons en la generación siguiente, que conlleva un doble esfuerzo: de síntesis totalizadora del pensamiento de ciertos autores europeos (algunos de los cuales, recién a partir de entonces, serán considerados clásicos) y de renovación del lenguaje conceptual de las ciencias sociales, mediante la introducción del funcionalismo (al cual Parsons imaginaba como el lenguaje de la ciencia social) y, con mayor énfasis luego de la década de 1950, la teoría de sistemas. Es, curiosamente, a partir de que la teoría sociológica de Parsons pasa a tomar cada vez más la forma de una teoría de sistemas abiertos, que la noción de comunidad comienza a adquirir importancia conceptual en la descripción de la sociedad moderna, principal (pero no únicamente)¹⁰ en la forma de la *societal community* (cfr. Parsons 1974a y 1974b).¹¹

¹⁰ Cabe aquí aclarar que el término comunidad (*community*) es ampliamente usado por Parsons en *El Sistema Social* (1988), de 1951, pero casi exclusivamente en un sentido que señala el componente o la delimitación territorial de una colectividad. Por otra parte, entre los principales objetivos de este libro, se encontraba el análisis de las diferencias entre las instituciones “tradicionales” y “modernas” y el de las tensiones involucradas en la transición de las estructuras sociales tradicionales a las modernas (Fox *et al* 2005). En un intento de conciliar la abstracción teórica de su conceptualización sistémica con este interés empírico, Parsons propuso las “variables-pauta” (pattern-variables), un esquema de 5 dicotomías ante las que se enfrenta el actor en situación que involucran su relación con los fenómenos sociales. En su conjunto, plantean dimensiones analíticas diferentes las cuales, a la vez que usan, desarman la clásica distinción *Gemeinschaft / Gesellschaft* que, como ya se dijo, había resultado un componente central de los trabajos de Ferdinand Tönnies, Georg Simmel y Max Weber. Los cinco pares son *universalismo / particularismo*, *neutralidad afectiva / afectividad*, *logro / adscripción* (con posterioridad denominada *performance / cualidad*), *especificidad / difusividad*, y *auto-orientación / orientación hacia la colectividad*.

¹¹ Como ya se ha mencionado, para un desarrollo descriptivo profundo y una discusión amplia de los distintos aspectos (o, al menos, de varios de ellos) del concepto parsoniano

Siguiendo a Durkheim y, quizás sin notarlo, también a Tönnies, Parsons incorpora la noción de comunidad como una referencia ineluctable en la descripción de la emergencia y perduración de lo social. Con el correr de los años, los cambios en la sociedad norteamericana y las problemáticas emergentes en un nuevo contexto (guerra fría, conflictividad social interna, etc.) tuvieron su correlato de maneras diversas en el andamiaje teórico parsoniano y parecieron orientar las preocupaciones y la dirección de la construcción teórica con mucha mayor fuerza hacia el problema de la integración. Es en este contexto que se da, en la especificación del esquema AGIL para el sistema social, como afirma Luhmann, “una repetición notable de función” (Luhmann, 2007: 49-50), una suerte de duplicación de la función de integración en la que el subsistema de integración de la acción (el sistema social) necesita a su vez de un subsistema de integración (la comunidad societal) para “integrar aspectos de la acción que tienen repercusión en la integración de sí mismo” (*ibid.*, 50). Esta parece ser la apuesta parsoniana, apuesta a la vez teórica y política: un Estado de bienestar en constante expansión que incrementara la ciudadanía social a la vez que la lealtad cívica. Un *coupage* de solidaridad mecánica y orgánica que elevara las pautas de construcción del orden de la sociedad norteamericana a criterio universal. Y la ficha más alta jugada en esa apuesta fue un *oxímoron*: la comunidad societal.

Efectivamente, el lugar de la comunidad en el corpus teórico parsoniano marca la percepción de una Modernidad a la que el desarrollo de sus conflictos y la aceleración de sus contradicciones le obligan a generalizar, universalizar, pero sobre todo, a reforzar sus procesos de integración. Más petición de principio que descripción, la teoría de la sociedad de Parsons parece volverse allí, en la “comunidad”, una expresión de deseos.

Habrà que esperar, sin embargo, hasta la siguiente generación, y a un nuevo cambio en las mareas sociológicas, con lo que se llamó el giro lingüístico o hermenéutico o, en sus variantes, interpretativismo o constructivismo, para que los intentos de elaboración de teorías generales de lo social vuelvan a hacerse presentes en la sociología. Se trata del regreso,

de *societal community*, véanse los capítulos de Pablo de Marinis, Diego Sadrinas y Natalio Pagés y Nicolás Rubí incluidos en este mismo volumen.

en la década de 1980, de la *Grand Theory* de la mano de Giddens, Bourdieu, Habermas y Luhmann.¹² En este renacer tonificado de la predisposición sociológica a pensar en términos de una teoría general de la sociedad, la teoría de sistemas vuelve a constituir una caja de herramientas de vital importancia que, sin conformar un corpus teórico cerrado (Bertalanffy, 2007), proporciona una serie de esquemas conceptuales singularmente productivos a la hora de pensar la realidad social. Esto cobra mayor relevancia en los casos de Jürgen Habermas y Niklas Luhmann. Parcialmente en el primero y con absoluta centralidad, radicalidad y, a su vez, innovación en el segundo, la teoría de los sistemas, ya sean abiertos u operativamente clausurados, se convierte en un andamiaje conceptual que sostiene o da forma a la descripción de la sociedad.

El recurso a la noción de comunidad, aunque elusivo, se hace presente en Habermas (Bialakowsky, 2010), en la figura de una *comunidad de la comunicación*. La dualidad teórica habermasiana le permite afirmar que debe entenderse a la sociedad moderna “simultáneamente como sistema y como mundo de la vida” (Habermas, 1992: 168). Pero también lo lleva a alertar que la colonización del mundo de la vida por parte de la lógica sistémica ha provocado perturbaciones en la reproducción de las estructuras simbólicas del mismo, poniendo en riesgo no sólo las formas necesarias de la integración social, sino el proyecto inconcluso de una racionalidad sustantiva aplicada y aplicable a todas las formas de relaciones humanas. Es así que, en clara actitud defensiva, surgen “comunidades de comunicación” (Habermas, 1992: 560) que se autoprotegen en la forma de subculturas pero que reproducen de esta manera la lógica teleológica de los sistemas rebajando la racionalidad moderna a una racionalidad teleológico-instrumental.

Sin embargo, la comunidad de comunicación en los términos en que la piensa y la propone Habermas (1999) tiene un carácter más abarcador, y supone más que el retroceso a espacios acotados del mundo de la vida. Es, por el contrario, una comunidad laica universal que prevé la aceptación de toda emisión y de todo agente orientado al entendimiento (cfr. Habermas,

¹² Véase, al respecto, Alexander (1988) y Zabludovsky (2002). Y sobre este “*Return of Grand Theory*” a las humanidades en general, Skinner (1990).

1999: 231-246). La comunidad de comunicación es, para Habermas, la culminación del proyecto aún inconcluso de la modernidad, sustentado en una “cultura política libre y una socialización política de tipo ilustrado y, sobre todo, en las iniciativas de las asociaciones conformadoras de opinión” (Habermas, 1999: 246). *Rara avis* de la comunidad, entonces, ésta: universalista, racional e ilustrada. Proyección utópica, en fin, de un ideal de la sociedad en la sociedad.

Una elusividad similar del concepto en la teoría (o de la teoría en relación al concepto) puede encontrarse al intentar observar el lugar que la comunidad ocupa en los desarrollos teóricos del compañero de estudios parsonianos de Habermas, Niklas Luhmann.¹³ Es, en verdad, cierto que pareciera no encontrar asidero teórico alguno la idea de vincular la conceptualización sociológica clásica de la comunidad con la teoría de los sistemas sociales autopoieticos luhmanniana.¹⁴ Pero no por ello es menos cierto que una afirmación central de la teoría de Luhmann es que la realidad social (que cualquier realidad) sólo puede observarse mediante distinciones que construyen formas con dos lados de los cuales uno es el indicado para proseguir las operaciones y el otro permanece o como el *unmarked space* que permite identificar lo distinguido o como el otro lado de la distinción que permite señalar lo indicado.¹⁵ La obra fundacional de Tönnies *Gemeinschaft und Gesellschaft* [1887] (fundacional de la sociología

¹³ En 1961, Luhmann coincide con Habermas y Münch en el seminario que Talcott Parsons dictaba en Harvard (cfr. Pintos, 1994 y González Oquendo, 2003)

¹⁴ Aunque algo en este sentido puede hacerse (véase Sasín, 2009 y Sasín, 2010b).

¹⁵ En la teoría de Luhmann, y siguiendo a Spencer Brown (o, más bien, haciendo un uso particular de su cálculo formal, cfr. 1969), una forma se construye mediante el trazado de una distinción que diferencia dos lados. Toda observación construye una forma y deberá, inevitablemente, elegir uno de los lados para continuar las operaciones (el trazado de nuevas distinciones, la continuación de las observaciones). El otro lado queda entonces, o como *unmarked space*, es decir, como el conjunto indiferenciado de todo lo que no se ha indicado en la observación, o como otro lado, también indicado, pero momentáneamente dejado de lado en la especificación de la misma (como en los casos de la distinción hombre/mujer, argentino/uruguayo o, en el caso que aquí nos atañe, comunidad/sociedad). Cfr. Luhmann (2007: 77-98 y 151-177).

alemana y fundacional del uso sociológico de la noción de comunidad)¹⁶ plantea, en este sentido, una distinción que construye una forma que permanece como la unidad de la diferencia. ¿Qué es entonces esta forma por Tönnies construida? Luhmann dirá que no es otra cosa que la forma de una autodescripción en la que convergen diversas distinciones de la semántica europea tradicional.¹⁷ Pero además de eso, el recorrido por las múltiples apropiaciones sociológicas de la noción de comunidad deja entrever, permite percibir, que a esta forma puede también dársele otro nombre: sociología. Entre el uso en general descriptivo que Luhmann hace del término “comunidad” y las breves referencias que en su obra podemos encontrar a la distinción autodescriptiva comunidad/sociedad es posible desandar un camino que más de una vez ha sido transitado en todas direcciones por esta disciplina a lo largo de su historia.

Teniendo todo esto en cuenta, en el marco de este «observar con distinciones», y aún en la misma observación de tal observar, se intentará, en lo que sigue, reflexionar sobre algunas de las reverberaciones de la sociología de la comunidad que pueden encontrarse en la descripción de la modernidad que provee Luhmann en su teoría de la sociedad. Y quizás, se podrá también observar algo de lo que, con esta forma de observación, no se puede ver.

OBSERVACIONES DE LA COMUNIDAD

Niklas Luhmann dio forma a, quizá, el último y más ambicioso intento de construir una teoría de la sociedad que pueda dar cuenta de las condiciones complejas en que se ha desarrollado la modernidad. Conjugando un alfabeto conceptual en el que se halla inscrita la historia del conocimiento sociológico, pero que incluye también lineamientos teóricos de un amplio abanico multidisciplinar, pretendió dotar a la sociología de un nuevo lenguaje. Ciertamente, este nuevo lenguaje no

¹⁶ Además de este carácter fundacional de su obra, Ferdinand Tönnies fundó en 1903, junto con Werner Sombart, Georg Simmel y Max Weber, la *Deutsche Gesellschaft für Soziologie* (DGS), la Sociedad Alemana de Sociología, de la que Tönnies fue presidente hasta 1933, cuando se vio obligado a dimitir por presiones del nazismo.

¹⁷ Vid. *infra*, al final de la sección I del apartado **Observaciones de la Comunidad**.

podía formularse en el vacío. La incorporación al bagaje conceptual de la sociología de una profusa terminología proveniente de diversas áreas del conocimiento humano (biología, física, matemática, lógica, teoría de la comunicación, etc.) se dio a la par de la crítica, reinterpretación y, en algunos casos, descarte de muchos de los conceptos pacientemente contruidos y reiteradamente utilizados por la sociología a lo largo de sus más de cien años de historia. De todas sus obras traducidas al castellano, aquella en la que quizás en forma más metódica, sistemática y extensa llevó a cabo esta tarea es en *La Sociedad de la Sociedad*.¹⁸ No es casualidad entonces que, si de rastrear referencias luhmannianas a la idea/noción/concepto de comunidad (en sus múltiples formas) se trata, *La Sociedad de la Sociedad* sea un buen lugar para ello.

En efecto, en la mencionada obra, las referencias al rol de *comunidad* como *concepto* sociológico, si bien secundarias y algo esquivas, son significativas. Pero también puede encontrarse un empleo profuso del término en un sentido menos específico y en variadas circunstancias, ya sea como *noción* que refiere a agregados sociales sin especificar las características distintivas de su uso, o como *idea* que pretende sintetizar en su enunciación la trama referencial que la constituye. Como *idea*, la comunidad aparece escasamente en la obra de Luhmann;¹⁹ como *noción*, es referida mayormente en el marco de la descripción de las formas de diferenciación social; y como *concepto*, en el análisis de las autodescripciones sociales. En la distinción de estos últimos dos aspectos, pero, además, en la unidad de la distinción que permite reconocerlos, podremos observar la forma que el recurso a la idea/noción/concepto de comunidad construye al interior de la teoría luhmanniana. Y plantear también, su diferencia (y su unidad) con el o los usos que la sociología ha hecho de la comunidad en su derrotero disciplinar.

¹⁸ Y seguramente por tratarse de una obra que es en sí, según afirma Javier Torres Nafarrate en su “Presentación a la edición en castellano”, el compendio o el resumen de casi toda, sino toda, su obra: “Todos los esfuerzos de investigación de la vida académica de Luhmann estuvieron encaminados a la manufactura de este libro” (Luhmann, 2006: 1).

¹⁹ Aunque algo se dirá al respecto.

I. Autodescripción y Comunidad

Los desarrollos teóricos de Niklas Luhmann han ido incorporando paulatinamente insumos teóricos, semánticas y perspectivas de análisis de variadas disciplinas (la teoría de la comunicación, la cibernética de segundo orden, la teoría de sistemas autorreferenciales, la biología del conocimiento, las lógicas transclásicas –o, más específicamente, la lógica policontextual–, el constructivismo radical, la teoría del observador, el cálculo de distinciones, etc. Cfr.: Jutoran, 1994; Arnold, 1997 y Rodríguez, 2009). Su línea directriz ha tomado siempre la forma de una paradoja que supone que cualquier intento de describir la sociedad implica, a la vez, una reducción y un incremento de complejidad.²⁰ En su última etapa, esta teoría de la sociedad queda claramente enmarcada en la teoría de los sistemas autorreferenciales, autopoieticos y operativamente clausurados (Luhmann, 1998b: 27-35).²¹ Tal es la formulación vigente del entramado teórico construido por Luhmann al momento de la exposición más completa y acabada de su teoría de la sociedad, *Die Gesellschaft der*

²⁰ Cualquier teoría sobre el mundo es ya, en sí, una reducción de la complejidad del mundo (sea lo que fuera que se designe con el término “mundo”, ya que la propia idea de “mundo” presupone la mediación del sentido, es decir, una reducción de complejidad). Esta, a su vez, incrementa la complejidad de la descripción social del mundo incrementando, por lo tanto, la complejidad del mundo y, por supuesto, de la sociedad en que esta descripción se realiza (algo similar a lo que ocurre, por ejemplo, con todas las distancias del caso, con este capítulo). En forma más directa, se puede pensar en la premisa luhmanniana de que una teoría que intente dar cuenta de la complejidad del mundo social se ve coaccionada a la reducción de esa complejidad mediante la producción de suficiente complejidad interna.

²¹ Autopoiesis significa producción sucesiva de los elementos y operaciones del sistema a partir de los elementos producidos y las operaciones acaecidas en la red recursiva de sus elementos y operaciones (cfr. Maturana y Varela 1998). O sea: reproducción del sistema a partir sólo del propio sistema. Se enlaza positivamente con los conceptos de clausura operativa y cierre autorreferencial propios de la moderna teoría de sistemas. Esto implica que, en el plano operativo, el sistema no toma ni puede tomar nada de su entorno, y para el caso del sistema social de la sociedad, lo supone como un entramado recursivo clausurado de comunicaciones, que se reproduce en, a partir de y por las comunicaciones que ella misma produce. El entorno sólo puede irritar al sistema y orientar sus procesos selectivos, pero es inaccesible, desde todo sentido, para el sistema (cfr. Luhmann, 2007: 99-126).

Gesellschaft, en 1997 (*La sociedad de la sociedad*, 2006), un año antes de su muerte. Y justamente, que esta obra sea considerada (por propios y extraños) como el resultado de los esfuerzos de toda una vida de trabajo orientada al mismo objetivo, significa una razón más para concentrar en ella el análisis aquí planteado.²²

La paradoja de una reducción que lleva en sí misma la carga de un inevitable incremento de la complejidad, propia del planteo luhmanniano,²³ encuentra su origen (y su unidad) en la recursividad inherente a las proposiciones que desarrolla, en su pretensión de distinción indicadora de distinciones y, además, en el minucioso trabajo de traducción autorreferencial de gran parte de la trama conceptual de la teoría sociológica al vocabulario de la moderna teoría de sistemas que Luhmann lleva a cabo. Como se ha dicho más arriba, el lenguaje que utiliza para desgarnar su teoría posee la doble condición de experimentar con un nivel de abstracción inusitado para la sociología y de, a la vez, apoyarse en sus tradiciones concretas de pensamiento para elevar sus formas. Al proponer una sociología de nuevo cuño, ambientada en un contexto histórico y social que sólo ahora la haría posible, y orientada a tareas que sólo ahora aparecerían como visibles construye, también, la forma de una descripción autoimplicante del mundo. No sólo una teoría de la sociedad sino, además, y fundamentalmente, una teoría de la realidad. De este modo, Luhmann sienta las bases para la universalización de un nuevo concepto de racionalidad aplicable a la sociedad moderna.²⁴

En este contexto, el autor alemán define a la observación como una operación que realiza una distinción al señalar *algo*. Indica de esta manera un lado de la forma así producida. Lo que no es designado, ya sea otro *algo* identificado pero momentáneamente dejado de lado o la totalidad

²² Así en Luhmann (2006: XVII y 1) y en cualquiera de las varias reseñas que se han publicado sobre el libro (sólo como ejemplo: Hernández, 2007).

²³ Complejidad que se extiende, además, a la variedad de aspectos que indica, a las múltiples observaciones que posibilita, a sus consecuentes desprendimientos teóricos y a sus posibles aplicaciones prácticas.

²⁴ Entendida en su pleno sentido, la racionalidad sólo es posible cuando la operación de la distinción se realiza de modo autorreferencial, es decir, cuando “se refleja en la unidad de la diferencia” (Luhmann, 1997: 92 y ss.).

indiferenciada de todo lo que no es señalado, constituye un ámbito no marcado que queda, sin embargo, presupuesto.

Una observación de una observación es una observación de segundo orden. Resulta una distinción que distingue una distinción, aunque con una diferenciación distinta a la que ésta misma usa (cfr. Luhmann, 1996: 67), y sólo de esta manera puede llegar al mundo.²⁵ Pero tal distinción de distinciones, observación de observaciones, no establece jerarquía alguna. El reingreso de la distinción observante en la distinción observada, la observación de la propia *autoobservación*, la observación recursiva de observaciones, en fin, la *observación de segundo orden*, representa así —para un planteo como el de Luhmann— la condición previa (necesaria, pero no suficiente) de una racionalidad aplicable a la exploración y comprensión de las formas del mundo que emergen con la modernidad.²⁶ El resultado último, la mayor ganancia, es un conocimiento que es más bien un reconocimiento de la propia incapacidad de la observación para observar la parte no indicada de la distinción. Un conocimiento que parte de la distinción de la observación que distingue y por lo tanto gana la información del ocultamiento de la parte no observada. Pero que, además, constata a su vez la imposibilidad, para toda observación, de observar y observarse simultáneamente; esto es, la incompletitud constitutiva de toda observación. Todo lleva como señala Luhmann, “por una parte, a una visión del mundo «constructivista», para la que la unidad del mundo y su definibilidad ya no coinciden debido a una observación diferenciadora; y por otra, a la aceptación de la certeza de que toda observación del mundo hace al mundo visible, e invisible” (Luhmann, 1997: 71). Una teoría de la sociedad que tenga esto en cuenta deberá erigirse sobre un concepto de racionalidad constructivista y policontextual, sin poder esgrimir una representación unívoca de la sociedad y en la cabal aceptación de otras perspectivas y puntos de partida para la racionalidad y la observación de segundo orden.

²⁵ Una observación que sólo observa *la observación como operación* se sitúa en el nivel de una observación de primer orden y, en este sentido, observa lo que sucede. Una observación de segundo orden observa *la observación como observación* y, por lo tanto, la distinción que ésta usa.

²⁶ Cfr. Luhmann (1996: 501-504).

Sólo partiendo de estos fundamentos epistemológicos puede comprenderse en toda su radicalidad la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann. Para Luhmann la sociedad es el sistema social omniabarcador, que incluye en sí a todos los sistemas sociales.²⁷ Como sistema autorreferencial y clausurado operativamente mediante la comunicación no admite la existencia de criterios externamente fundados que validen la descripción del error y autoricen las correcciones. Como realidad autocontenida, incorpora en sí misma todas las posibilidades de su descripción. Toda descripción puede observarse, de esta manera, como autodescripción. Pero ninguna autodescripción puede comprender la plena realidad del sistema en que se realiza. La sociedad contiene así, todas las comunicaciones y, por lo tanto, todas las descripciones, pero ninguna de ellas puede abarcar plenamente a toda la sociedad. Por el contrario, “la inalcanzabilidad comunicativa de la sociedad (...) consta empíricamente como certeza” (Luhmann, 2006: 687). La sociedad adopta, entonces, la figura del tercero excluido, del punto ciego de la observación, del lugar inobservable de la unidad del sistema. Está en todas partes y en ninguna, y configura, sin embargo, el único espacio de posibilidades en donde la realidad puede ser experimentada.²⁸

Luhmann afirma que la operación basal de los sistemas sociales es la comunicación, y de ella se conforman. Un sistema social sólo consta, en última instancia, de comunicaciones que se enlazan constantemente a otras comunicaciones a través del empalme recursivo y como anticipación a ulteriores comunicaciones. Al interior de los sistemas sociales la comunicación constituye la operación de diferenciación autorreferencial con el entorno y la unidad de la diferencia de los respectivos sistemas parciales de la sociedad. “En la medida que comunican, todos los sistemas sociales participan de la sociedad; en la medida en que comunican en modo distinto, se distinguen entre sí” (Luhmann, 2006: 112). De esta

²⁷ Con respecto a las nociones de *sistema* y de *sistema social* que utiliza Luhmann, cfr. (1998b), esp. los capítulos 1, 2, 4 y 5.

²⁸ “La sociedad es un sistema comunicativamente cerrado: produce comunicación mediante comunicación (...). Todo lo que se experimenta como realidad resulta de la resistencia que opone la comunicación a la comunicación” (Luhmann, 2006: 68-69).

manera, un sinnúmero de comunicaciones puede ser efectuado y observado simultánea o sucesivamente en la sociedad, dando lugar a un orden autosustitutivo que es el correlato del entrecruzamiento de operaciones convergentes que establecen distinciones paralelas en un plano heterárquico. La consecuencia es la ausencia de una visión vinculante que redunde en la constitución de un mundo policontextural y acéntrico.

La comunicación como unidad, constituye el punto ciego de su autoobservación. Sólo puede observarse mediante distinciones, y en la medida en que lo hace, ocupa el lugar del tercero excluido.²⁹ La operación de la autoobservación de la comunicación, entonces, sólo puede observar una parte de la forma que así se construye, no es capaz de abarcar la comprensión total del sistema social que por ella se realiza. Sólo en la evolución, y en el incremento de complejidad que lleva aparejado, un sistema puede construir la capacidad de observar la operación de su observar, y con ello, observar la operación que lo constituye: la diferencia sistema/entorno. Lo que significa, en última instancia, hacer presente a la observación del sistema la distinción entre autorreferencia y heterorreferencia. Esto último se vuelve definitivamente posible, o quizás, inevitable en el marco de un sistema social funcionalmente diferenciado, que es capaz de elaborar un complejo entramado de distinciones que permiten la observación multifacética y policontextural del sistema.

Se puede ver así cómo, para Luhmann, todo intento de observación del sistema social de la sociedad moderna (también la observación sociológica) constituye una autoobservación que construye una distinción para hacer reaparecer el sistema en uno de los lados. Es en tanto construcciones que las autoobservaciones (o, en la medida en que elaboran textos, las autodescripciones) pueden producir conocimiento acerca del sistema, es decir, informar algo que antes no se sabía porque no había sido cons-

²⁹ La comunicación, dice Luhmann, sólo se comprende como distinción entre la *información* y el *darla-a-conocer*. Su unidad es unidad de una diferencia, y su observación reintroduce la diferencia en uno de los dos lados, ya sea se comunique sobre la información (sobre el *qué* se comunica) o sobre el darla a conocer (o sea, sobre *quién, cómo* o *por qué* se comunica). Comprender una comunicación implica, entonces, comprender la diferencia. Para un desarrollo específico, aunque con algunas diferencias terminológicas en la traducción, véase Luhmann (1998b: 140 y ss.).

truido. El sistema no puede conocerse a sí mismo.³⁰ En el contexto de una sociedad funcionalmente diferenciada como la sociedad moderna, esto se da siempre en un marco de redundancia, pluralidad y recursividad de las observaciones que no permite una autodescripción única. Y siempre, además, supeditado a una disposición del sentido que lo hace posible.

En este plano, el concepto de comunidad es analizado por Luhmann como parte de una semántica *véteroeuropea* que resulta del despliegue, mediante distinciones, de la paradoja de la unidad en la autodescripción de la sociedad. La (auto)descripción de la sociedad moderna, afirma Luhmann (2006), se ha formulado omitiendo la cuestión de la unidad de lo descrito. Y la teoría de la sociedad se ha presentado sin proponer un concepto de “sistema omniabarcador de la sociedad” (p. 847). Así, el “objeto” descrito, la sociedad moderna, sólo pudo presentarse como uno de los lados de una distinción, y ser una u otra cosa, dependiendo de qué se coloque en el otro lado. Las tres distinciones que, según Luhmann (2006), “contribuyen a la descripción «objetual» de la sociedad moderna” (p. 846) son *Estado/Sociedad*; *Individuo/Sociedad* y *Comunidad/Sociedad*. Dos de estas distinciones interesarán especialmente en el contexto de este capítulo, ya que se imbrican fuertemente en la designación de una “diferenciación societal externa” (p. 844): la de Individuo/Sociedad y, por supuesto, la de Comunidad/Sociedad.

Merced al cambio en la diferenciación interna de la sociedad³¹ (de estratificada o según centro/periferia a funcional)³² los seres humanos ya no son ubicables completamente en posición social alguna. No pueden ser distribuidos internamente entre los distintos sistemas parciales ni asignados definitivamente a roles fijados socialmente. La integración en una sociedad funcionalmente diferenciada es también una integración parcialmente condicionada (cfr. Luhmann, 2006: 844). Como personalización de expectativas sociales atribuidas, los individuos se integran

³⁰ “El sistema es intransparente para sí mismo” dice Luhmann (2006: 703).

³¹ Sobre los cambios en la diferenciación interna de la sociedad, cfr. Luhmann (2006), cap. 4, esp. apartados II y IV a VIII.

³² *Vid infra*, sub-apartado II.

sólo fragmentariamente en los sistemas funcionales.³³ Como totalidad indivisible, como realidad fundante y autofundada, como valor supremo y último baluarte de una libertad posible, como *sujeto* (y también como existencia *corpóreo-mental*), el ser humano no encuentra lugar alguno en la sociedad. Queda en una posición externa con respecto a la misma, del otro lado de la distinción.³⁴ Si la sociedad es lo otro del individuo entonces queda claro que los individuos no pertenecen a la sociedad. Esta forma autodescriptiva de la sociedad moderna, que se construye a partir de la distinción *objetual* entre individuo y sociedad es, para Luhmann, una suerte de toma de conciencia semántica que significa, sin reconocerlo explícitamente, ni formularlo teóricamente, ni reflexionarlo comunicativamente, que las sociedades no se componen de, ni están constituidas por, individuos. La semántica no puede dejar de reflejar a la estructura social.

Pero la sociedad es también lo otro de la comunidad. Y, en cierta semántica sociológica (aunque también filosófica), el individuo humano (el *ser*, el *ente* humano) encuentra su lugar (su alojamiento) en la construcción de la descripción o los atributos de la idea/noción/concepto de comunidad.³⁵ “Con «comunidad» se hará mención de un sistema social que ofrece a la persona el calor del nido y rusticidad, y con “sociedad” se expresa que en la modernidad dichas condiciones sobreviven como posiciones perdidas aunque deben incluirse en una sociología formal” (Luhmann, 2006: 846). Individuo y comunidad, libertad y sujeción, autonomía y dependencia,

³³ Luhmann (1998a) define la *forma* «persona» “como la *limitación individualmente atribuida de las posibilidades de conducta*” (p. 237, cursiva del autor).

³⁴ “Independientemente del sistema social que se seleccione como referencia sistémica, el ser humano (¡individual!) formará siempre parte del entorno del sistema. Ningún hombre puede ser encuadrado en un sistema social de manera tal que su reproducción (en cualquiera de sus planos sistémicos: el orgánico o el psíquico) sea una operación social, consumada por la sociedad o por alguno de sus subsistemas” (Luhmann, 1998a: 227).

³⁵ “La distinción sociedad/comunidad (Gesellschaft/Gemeinschaft), por ejemplo, tenía el significado de conferir a pesar de todo a los seres humanos un lugar social —si no en la sociedad, sí en la comunidad” (Luhmann, 2006: 590).

individualismo y pertenencia (o, en términos de Durkheim, egoísmo y altruismo) quedan indisoluble y paradójicamente ligados.³⁶

La distinción comunidad/sociedad constituye así una autodescripción social en la dimensión objetual del sentido que designa, como heterorreferencia del sistema, lo excluido en la descripción del sistema. Lo que no está ya en la sociedad (la totalidad de la humanidad del ser humano,³⁷ pero también formas de relación/comunicación estructuradas jerárquicamente, ciertas atribuciones diferenciales de roles determinados, etc.) se designa en la comunidad a partir de la forma autodescriptiva comunidad/sociedad. Como semántica, tal forma no puede evitar su pasado (ni las referencias a la comunidad como el ser-en-común, esencia o sustrato ontológico de toda sociabilidad, representación de la unidad de lo humano). Como autoobservación, no puede negar su presente (y deviene, entonces, en descripción de un pasaje histórico de tipos de relaciones sociales tradicionales a modernas). Y como autodescripción, no puede dejar de imaginar su futuro (y se presenta también como crítica de ese pasaje, lamento por la pérdida y proyección utópica o programática de formas comunitarias de superación).

Esta diferencia en la dimensión temporal contribuye, sin embargo, a una descripción objetual de la sociedad moderna (la sociedad, a diferencia de la comunidad); pero también hace uso de la heterorreferencia para designar, a modo de crítica, lo ausente en el sistema como un valor. Al transformar de esta manera una distinción temporal (la comunidad como el pasado de la sociedad) en una objetual (la comunidad como un valor ausente en la sociedad), la unidad de la distinción, el tercero excluido, el punto ciego de la observación, su lugar invisible, se vuelve a su vez, visible (aunque no a sí mismo). La observación tiene un valor: la comunidad. La descripción tiene un objeto: la sociedad. El observador tiene un nombre:

³⁶ La carrera sociológica del concepto de “solidaridad” da cuenta de la necesidad germinal de solución de esta paradoja constitutiva de la descripción de la sociedad moderna; de la búsqueda recurrente de una soldadura para la sociedad; o del imperativo de construir lo social como soldadura. Cfr. Donzelot (2007, esp.: 55 y ss.).

³⁷ “El sujeto es, en estricto y paradójico sentido, la «utopía» de la sociedad, el lugar que no se encuentra en ningún sitio” (Luhmann, 1998a: 222, comillas del autor).

sociología. Haciendo uso de esta distinción, la sociología observa a la sociedad con el valor de la comunidad.

Observar al observador observando, de eso se trata. Observar a la sociología observando a la comunidad. Observar a la sociedad observándose a sí misma.³⁸ En la medida en que la idea/noción/concepto de comunidad ha sido y es todavía una herramienta teórica singularmente importante para dicha disciplina,³⁹ esta caracterización de la misma debe inevitablemente ponerse en relación con la reflexión luhmanniana sobre la sociología.

El lugar de la sociología, como ya pudo comprenderse, no es, no puede ser, el del observador externo y omnisciente de la sociedad, sino que combina una alta indiferencia hacia ciertos aspectos y una sensibilidad específica hacia otros. Todo “intento por describir a la sociedad no puede hacerse fuera de la sociedad: hace uso de la comunicación, activa relaciones sociales y se expone a la observación en la sociedad” (Luhmann, 2006: 5). La sociología, como herramienta de autoobservación y autodescripción de la sociedad, sostiene Luhmann a lo largo de toda su obra, debería comenzar a plantearse el problema de su posicionamiento y modo de operación en el ámbito de la sociedad moderna funcionalmente diferenciada. Lo que implica, de suyo, observar su observación observando, con otras distinciones, las distinciones con que esta observación se lleva a cabo.

De esto se trata, en parte, la observación del recorrido de la idea/noción/concepto de comunidad en la teoría sociológica. Pero también puede (y debe) hacerse este intento en la propia teoría de Luhmann (y la propia teoría aclara la inevitabilidad de su inclusión en lo observado, lo que la vuelve radicalmente reflexiva).

El análisis completo de los usos a que Luhmann somete en su obra a la idea/noción/concepto de comunidad requiere de un trabajo extenso

³⁸ Y esto es también, una operación de racionalidad sociológica: observarse observando. Y más aún: observarse observando observaciones.

³⁹ Entre las escasas referencias de Luhmann a la idea/noción/concepto de comunidad se echa de menos alguna mención acerca de los usos de la distinción comunidad/sociedad (ahora como sociedad/comunidad) entre algunos de sus contemporáneos (vg.: Bauman, Sennett, Lash, Maffesoli), los cuales son sumamente abundantes.

y minucioso que no será posible desarrollar aquí. Habrá que conformarse por lo tanto, en forma provisoria, y seguramente parcial e incompleta, con algunas indicaciones al respecto, partiendo de los basamentos teóricos sobre los que tal trabajo podría emprenderse.⁴⁰

II. Diferenciación y Comunidad

Luhmann afirma que, como todo sistema social, a lo largo de la historia, el problema fundamental del sistema de la sociedad es la complejidad inabarcable de lo que internamente suele designarse como mundo. Los sistemas reducen complejidad. Por lo tanto, esta complejidad es elaborada autorreferencialmente como necesidad de selección, y la sociedad reacciona produciendo, para ello, complejidad interna que es, a diferencia de la del entorno, complejidad estructurada. Por lo tanto, en razón de las estructuras de remisión sistémicas que son generales a todos los sistemas sociales, en el sistema social de la sociedad moderna el problema de la complejidad se trasluce en una forma de organización selectiva de la autopoiesis. La complejidad estructurada del sistema se distingue de la inasible complejidad del entorno, y como tal es problematizada. De esta manera tiene lugar el doble proceso de *irritación* del sistema de la sociedad: como representación interna de los cambios en el entorno (cfr.: Luhmann, 2006: 398) y como *autoirritación* resultante del incremento de su propia complejidad (*ibid.*: 625 y ss.). Como consecuencia, la sociedad construye diferencias a su interior, dando forma al proceso sistémico de diferenciación interna de la sociedad.

Así entendida, “la diferenciación sistémica no es otra cosa que una construcción recursiva de un sistema, la aplicación de la construcción sistémica a su propio resultado” (Luhmann, 2006: 473). La diferenciación sistémica de la sociedad constituye “un *acontecimiento extremadamente improbable* que desencadena posteriormente desarrollos estructurales irreversibles y dependientes de sí mismos” (*ibid.*: 560, cursivas del autor). Por su parte, la complejidad creciente del sistema social de la sociedad moderna deviene

⁴⁰ Este trabajo está, de hecho, siendo emprendido en la tesis de doctorado que lleva por título *Comunidad y Sistema. El lugar de lo comunitario en la descripción sistémica de la sociedad*, de la cual este capítulo constituye un avance.

complejidad incrementada en el entorno de los sistemas funcionalmente diferenciados, los cuales responden con mayor reducción y mayor autorreferencia. De este modo, cada sistema sólo es capaz de comprender fragmentariamente al mundo o a la sociedad, pero sin embargo le es dable reconstruir al mundo o a la sociedad autorreferencialmente desde la distinción entre autorreferencia y heterorreferencia.

Esta forma de operación se inscribe en el tipo de racionalidad autorreferencial operativa que es propio de la sociedad moderna, es decir, permite el reingreso de la distinción en la distinción como “forma de despliegue de la paradoja de una unidad que se incluye a sí misma” (Luhmann, 2006: 57). Así, en la unidad de un entramado orbicular de referencias inter-sistémicas bajo la forma de una diferencia (la diferencia entre sistema y entorno), en donde cada sistema parcial constituye el entorno de los otros sistemas parciales, se teje la compleja maraña de independencias operativas e interdependencias sistémicas que da forma al sistema social de la sociedad moderna.

La diferenciación funcional toma la forma de una distinción cuyo resultado es la formación recursiva del sistema en el sistema, y constituye, como proceso, la unidad de la diferencia entre los enlaces operativos de operaciones recursivas. Este modo de funcionamiento específico de cada sistema parcial, mediante el cual el sistema parcial reconstruye al sistema omnicomprendivo de la sociedad a través de sus propias operaciones y de sus propias estructuras de remisión, y que a la vez le permite participar operativamente en la autopoiesis del sistema total, es lo que se describe como la clausura operacional de los sistemas parciales autopoieticos.

La observación de un sistema complejo y funcionalmente diferenciado como el de la sociedad moderna requiere de un esquema de distinciones que se oriente selectivamente a la especificación de las operaciones que lo constituyen. Esto debe incluir, ya se ha dicho, el hecho de que, dada esa misma constitución, el observador por antonomasia de la sociedad es la misma sociedad que se observa. Y lo hace a través de la comunicación como un proceso que porta en su propia estructura la operación que lo hace posible: la autoobservación. Por este motivo Luhmann sugiere, como se pudo apreciar más arriba, que la tarea de la sociología debe estar

provista del componente de racionalidad que permita la observación de la observación de la sociedad, es decir, la observación de segundo orden; y es así como debe orientarse a la construcción de su objeto, de manera tal de poder reimprimir la forma en la forma, esto es, representar, como le sea posible, la sociedad en la comunicación.

Pero, afirma Luhmann, “en lo que lleva recorrido la historia de la sociedad, se han desarrollado muy pocas formas de diferenciación” (Luhmann, 1996: 485) y, en un esfuerzo de reducción de complejidad, “es posible mostrar cuatro formas diversas de diferenciación” (*ibid.*): *segmentaria*; según *centro y periferia*; *estratificada* y *funcional*.

Lo que resulta interesante observar aquí, es que en su análisis de las formas de diferenciación incluye abundantes referencias a las *comunidades empíricas*, en tanto sistemas diferenciados en las sociedades segmentarias: como “comunidades habitacionales” (Luhmann, 2006: 485) o como “familia que vive en comunidad” (*ibid.*, 504); y en tanto unidades de referencia en las sociedades estratificadas: “comunidad doméstica” (*ibid.*, 553), orden doméstico “como comunidad de provisión y distribución” (*ibid.*, 551).⁴¹ Además, en el marco de los acoplamientos estructurales de la sociedad moderna funcionalmente diferenciada, Luhmann describe a la universidad como “una comunidad organizada de investigación y enseñanza” (*ibid.*, 622).

Todos estos usos del término comunidad en el marco de la descripción que Luhmann lleva a cabo de las formas de diferenciación de la sociedad tienen como rasgo en común constituir una observación descriptiva de formas sociales en la que, sin embargo, la referencia usada en la descripción resulta, como ya pudo verse, un constructo semántico que, en este contexto, no es problematizado como tal. Así, a la par que es observada como autodescripción de la sociedad moderna, la comunidad funciona, en la obra de Luhmann (y al igual que en la sociología clásica), como heterodescripción de sociedades pasadas. Tiene entonces un uso designativo (aunque en cierta medida indefinido) de formas de interacción que, si bien no se desestima completamente como descriptor del presente, se orienta principalmente hacia formas definidas en el pasado.

⁴¹ “Los «órdenes domésticos» (no los individuos) son las unidades a las cuales se refiere la estratificación” (Luhmann, 2006: 552).

Y es aquí donde puede establecerse una nueva distinción que, sin embargo, sólo podrá enunciarse y deberá dejarse sin desarrollar, dadas las limitaciones presentes de espacio: entre un uso *designativo* de comunidad —como *noción*— y un uso *referencial* de la misma en tanto *idea* general. Cuando Luhmann designa agregados sociales como comunidades (“comunidades habitacionales”, “comunidades de provisión y distribución”, “comunidad doméstica”, “comunidad organizada”) lo hace sin especificar exhaustivamente las particularidades o los motivos de tal designación. Se da por establecido o como autoevidente que las características de estos agregados los sindicán como comunidades. Y, a su vez, que designarlos como comunidades permite caracterizarlos. Lo que se esconde detrás, en este caso, es la *idea* de comunidad como referencia ineluctable.

Pareciera ser que el uso de la idea/noción/concepto de comunidad en el marco de la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann se da en un doble contexto: como componente de una observación de segundo orden, en tanto observa la observación que se realiza con la distinción comunidad/sociedad observando, por lo tanto, una de las formas de autodescripción de la sociedad; y como uno de los lados que, en el marco de sucesivas observaciones de primer orden, le permite distinguir, en una heterorreferencia temporal, pero también objetual, formas diversas de diferenciación en la evolución de la sociedad.

Y es que no es en su carácter de herramienta teórica, sino en el de valor/símbolo/representación de la unidad de la sociedad en la teoría sociológica en que el concepto de comunidad admite la crítica de la teoría del profesor de Bielefeld. Pero, además, que la comunidad sea el lado positivo de una distinción en la que la sociedad conforma el lado negativo, es decir, que represente el conjunto de referencias (*semántica*) que preforma la crítica que posibilita la descripción, implica que el valor de la comunidad es su propia exterioridad. Lo cual exterioriza a su vez, a la sociedad como objeto de la observación sociológica.⁴²

⁴² En la medida en que la crítica sociológica de la sociedad se realiza desde, o toma como punto de partida a, la comunidad, la sociología puede pensar (y pensarse en) un afuera de lo social y proponer consecuentes alternativas.

Esto puede percibirse tanto en el uso que hace Luhmann de la comunidad al presentar las formas de diferenciación como, de modo mucho más claro, en la autodescripción social a partir de la distinción comunidad/sociedad. Lo que se pierde en este último caso, afirma el autor, es la posibilidad de preguntarse por la unidad de la distinción, por la forma que así se realiza, por el carácter de la observación y por el lugar del observador. Preguntarse, en suma, por la racionalidad de la observación y por la teoría de la sociedad. Sin embargo, no queda del todo claro (y aclararlo es una tarea pendiente), qué es lo que se pierde (si es que se pierde algo) en el primer caso: en el uso de la noción de comunidad para la designación heterorreferente de formas pretéritas de diferenciación sistémica. La comunidad aparece allí desprovista de todo valor, como designación de formas sociales que, sin embargo, se dejan sin especificar en términos de la teoría de los sistemas sociales. Y es justamente la ubicuidad del término comunidad (y connotaciones similares) en la descripción de las formas de diferenciación sistémica que precedieron al primado de la diferenciación funcional lo que permite percibir que, aún en el contexto de una conceptualización novedosa y autorreflexiva como la luhmanniana, la semántica véteroeuropea reclama sus fueros y cuele sus certezas. Las comunidades de las sociedades segmentarias y estratificadas, y aún la *comunidad organizada*⁴³ de la universidad en la sociedad funcionalmente diferenciada, no son interacciones ni organizaciones. Son, sin embargo, formas al interior de la sociedad que supieron tener preeminencia en las sociedades premodernas. Al igual que éstas, otras formas en el presente se autodescriben como comunidades. Una teoría de la sociedad omnicompreensiva y con pretensiones de universalidad (en el campo de lo que le compete) debería incorporar su descripción en el marco de una observación de segundo orden que no se remita a reproducir las autodescripciones realizadas ni las designaciones irreflexivamente naturalizadas. Debería, en fin, describirlas como algo más que comunidades. O, en todo caso, hacer algo más con las comunidades que sólo designarlas: incorporarlas a la teoría de la sociedad.⁴⁴

⁴³ La de Luhmann (ver *supra*), no la de Perón (pero también la de Perón).

⁴⁴ En gran medida, lo que aquí parece necesario es un tratamiento de los fenómenos sociales que en el presente se autodenominan como “comunidades”, puestos en relación

A MODO DE CONCLUSIÓN: REVERBERACIONES DE LA COMUNIDAD

De la observación luhmanniana del uso del concepto de comunidad en el marco de las autodescripciones de la sociedad puede desprenderse claramente una crítica a la(s) forma(s) con que la sociología ha llevado a cabo su tarea desde sus orígenes hasta el presente. De la utilización luhmanniana de la noción de comunidad en la descripción de las diversas formas de diferenciación social predominantes a lo largo del proceso evolutivo de la sociedad puede inferirse que la teoría de la sociedad necesita una teoría de la comunidad. De una y otra se concluye que la descripción de la sociedad contemporánea requiere dar cuenta de los fenómenos comunitarios con una observación distinta a la que la sociología ha usado hasta ahora. Una observación que parta de los supuestos de la teoría y a la vez los interrogue. Que integre su emergencia en el presente con su referencia en el pasado. Que designe observando el carácter construido de esa designación. Que tensiona, por último, hasta sus límites la distinción entre heterorreferencia y autorreferencia que parece converger en el uso sociológico (como noción o como concepto) de la idea de comunidad. Y que, si es necesario, se deshaga de la propia idea de comunidad y de toda su semántica. La teoría de la sociedad podría, entonces, incorporar reflexivamente o desestimar definitivamente el recurso a la comunidad como herramienta conceptual o descriptiva. En cualquiera de estos casos, lograría desembarazarse por fin del carácter dual y, en algunos casos, triple de la funcionalidad teórica del término, como descripción, crítica y superación de la sociedad moderna, que ha dificultado casi desde el mismo nacimiento de la sociología los rendimientos reflexivos de los

con las heterodesignaciones de comunidades en el pasado de la sociedad moderna, que permita incorporarlos de alguna manera (o rechazar explícitamente su incorporación) conceptualmente fundada a la teoría de la sociedad como sistema social omniabarcador (o, en todo caso, en la teoría de los sistemas sociales autopoieticos). Las “comunidades” actuales requieren, se puede sostener, de un tratamiento teórico similar al que Luhmann asigna a los “movimientos de protesta” (cfr. Luhmann, 2006: 672-686), el cual permita visibilizar los desarrollos teóricos posibles. Este es también uno de los objetivos de la tesis en curso anteriormente mencionada.

desarrollos teóricos que lo tuvieron en cuenta. Se daría así un paso más en el cumplimiento de la exigencia de flexibilidad y autoimplicación que pende sobre la teoría. Pero, ¿qué se ganaría con esto?

En la teoría de Luhmann la sociedad es descrita como una realidad emergente y contingente, lo que quiere decir, una existencia ni imposible ni necesaria (Mascareño, 2006). El recurso a lo comunitario como fundamento de lo social, y la propia necesidad de fundamento de lo social, o de pensar lo social como fundamento de las relaciones humanas no son, todas ellas, más que formas, a su vez emergentes, de la autodescripción de ésta emergencia. No hay nada de necesario ni de importante en la conservación de lo social. Y, en todo caso, señalarlo no es la tarea de la sociología. Sólo observarlo sabiendo de la propia contingencia y parcialidad de su observación. Sin embargo, como se ha visto, la comunidad posee en Luhmann, al igual que en los clásicos, un carácter dual: es usada como descripción a la vez que como crítica. Podría pensarse que está ausente en su faceta de propuesta de superación, con la que suele presentarse en los textos de los fundadores de la sociología, de Parsons, de Habermas y de muchos otros autores contemporáneos aquí sólo mencionados.⁴⁵ Pero la crítica al concepto de comunidad en tanto autodescripción de la sociedad moderna arrastra también una propuesta de superación. No ya superación de la sociedad con vistas a un futuro más promisorio, sino superación de la operación de observación de la propia sociología, aunque con vistas a un futuro cierta y crecientemente incierto. Y aun así, se puede pensar que la superación de las limitaciones presentes en la operación de observación y descripción de la sociología es también una superación en los rendimientos de la autoobservación y la autodescripción social, aunque quizás no (¿o quizás sí?) una superación de la sociedad. Se sabe que la utopía no es el lugar de Luhmann, sino que el suyo es el lugar del observador no observable en su observación, y que, justamente por eso necesita ser observado. Entonces, ¿cuál es el lugar de Luhmann como observador de la sociedad y de la sociología? Ya se ha dicho: no la utopía. Pero, ¿será la esperanza, la resignación, o el cinismo? Se puede suponer que el autor no elegiría ninguna de estas posibilidades, y que su respuesta

⁴⁵ Véase *in supra* notas 8 y 39.

sería “la ciencia”. Pero entonces, en forma autológica, todo volvería a empezar, y la pregunta debiera volver a formularse. Y quizás de eso se trate. De formular preguntas. Sólo de formular preguntas.

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio (1996), *La comunidad que viene* (Traducción J. L. Rocca), Valencia, Pre-Textos.
- ALEXANDER, Jeffrey (1988), “El nuevo movimiento teórico”, en *Estudios Sociológicos* V. I N° 17, El Colegio de México, (pp. 259-307).
- ALVARO, Daniel (2010), “Los conceptos de ‘comunidad’ y ‘sociedad’ de Ferdinand Tönnies”, en revista *Papeles del CEIC*. V. 1, N° 52. (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco. <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/52.pdf>
- (2011), *El problema de la comunidad en la teoría sociológica clásica*, tesis doctoral en cotutela entre la Universidad de Buenos Aires y la Université Paris 8. Buenos Aires.
- ARNOLD CATHALIFAUD, Marcelo (1997), “Introducción a las epistemologías sistémico-constructivistas”, en *Cinta de Moebio* N° 2, diciembre, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile. www.moebio.uchile.cl.
- BAUMAN, Zygmunt (2002), *Modernidad líquida*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- (2003), *Comunidad*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- BLANCHOT, Maurice (2002). *La comunidad inconfesable*, Madrid, Editora Nacional.
- BERTALANFFY, Ludwig von (2007 [1968]), *Teoría general de los sistemas*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- BIALAKOWSKY, Alejandro (2010), “Comunidad y sentido en la teoría sociológica contemporánea: las propuestas de A. Giddens y J. Habermas”, en revista *Papeles del CEIC*, V. 1 N° 53 (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco. <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/53.pdf>
- CHERNILO, Daniel (2004), “El rol de la «sociedad» como ideal regulativo: hacia una reconstrucción del concepto de sociedad moderna”, en revista *Cinta de Moebio* N° 21, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile. www.moebio.uchile.cl.
- DE MARINIS, Pablo (1999), “Gobierno, gubernamentalidad, Foucault y los anglo-foucaultianos (Un ensayo sobre la racionalidad política del neoliberalismo)”, en Ramón RAMOS TORRE y Fernando GARCÍA SELGAS (comp.), *Globalización, riesgo, reflexividad. Tres temas de la teoría social contemporánea*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas (pp. 73-103).

- (2010a), “Sociología clásica y comunidad: entre la nostalgia y la utopía (un recorrido por algunos textos de Ferdinand Tönnies)”, en Pablo de MARINIS, Gabriel GATTI e Ignacio IRAZUZA (edit.), *La comunidad como pretexto: en torno al (re)surgimiento de las solidaridades comunitarias*, Barcelona y México, Editorial Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (pp. 347-382).
- (2010b), “La comunidad según Max Weber: desde el tipo ideal de la *Vergemeinschaftung* hasta la comunidad de los combatientes”, en revista *Papeles del CEIC*, V. 1, N° 58, marzo (pp. 1-36). <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/58.pdf>.
- (2011), “La teoría sociológica y la comunidad. Clásicos y contemporáneos tras las huellas de la ‘buena sociedad’”, en revista *Entramados y Perspectivas*, V. 1 N° 1 (pp. 127-164).
- DONZELOT, Jacques (2007), *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- ESPOSITO, Roberto (2003), *Communitas: origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- FERRARESI, Furio (2003): *Il fantasma della comunità. Concetti politici e scienza sociale in Max Weber*, Milán, Franco Angeli.
- FOX, Renée C., Victor LIDZ y Harold J. BERSHADY (2005), “Introduction”, en R. C. FOX, V. LIDZ y H. J. BERSHADY (edit.), *After Parsons: A Theory of Social Action for the Twenty First Century*, Nueva York, Russell Sage Foundation.
- GALVÁN, Francisco (1986), “De Tönnies y la sociología alemana” en *Revista Sociológica*, Año 1 N°1. www.revistasociologica.com.mx/pdf/0110.pdf
- GONZÁLEZ OQUENDO, Luis J. (2003), “La presencia de Talcott Parsons en el trabajo teórico de Niklas Luhmann”, en *Reflexión Política*, junio V. 5 N° 10, Bucaramanga (Colombia), Universidad Autónoma de Bucaramanga (pp. 48-57).
- GRONDONA, Ana (2009), “Comunidad y modernización: la delimitación del problema urbano en términos comunitarios. Los antecedentes: de la ‘Progressive Reform’ a la Escuela de Chicago”, ponencia en el XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS), Buenos Aires, agosto de 2009, en CD Rom: ISSN 1852-5202.
- (2010), “La sociología de Émile Durkheim: ¿una definición ‘comunitarista’ de lo social?”, en revista *Papeles del CEIC*, N° 55, marzo. (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco. <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/55.pdf>.
- HABERMAS, Jürgen (1991), *El discurso filosófico de la modernidad (Doce lecciones)*, Buenos Aires, Taurus.
- (1992 [1981]), *Teoría de la acción comunicativa II: Crítica de la razón funcionalista*, Buenos Aires, Taurus.

- (1999 [1996]), *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós.
- HERNÁNDEZ ARTEAGA, Laura (2007), “El último legado de Herr Luhmann. Reseña de ‘La sociedad de la sociedad’ de Niklas Luhmann”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, V. XLIX N° 201, septiembre-diciembre, México, Universidad Nacional Autónoma de México (pp. 173-180).
- JUTORAN, Sara (1994): “El proceso de las ideas sistémico-cibernéticas”, en revista *Sistemas Familiares*, Año 10, N° 1. Buenos Aires, abril.
- LAMO DE ESPINOSA, Emilio (2001), “La sociología del siglo XX”, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, N° 96 (pp. 21-50).
- LASH, Scott (1997), “La reflexividad y sus dobles: estructura, estética, comunidad”, en Ulrich BECK, Anthony GIDDENS y Scott LASH, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza (pp. 137-208).
- LUHMANN, Niklas (2007 [1995]), *Introducción a la teoría de sistemas*, México, Universidad Iberoamericana.
- (2006 [1997]), *La sociedad de la sociedad*, Barcelona, Herder.
- (1998a [1998]), *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*, Madrid, Trotta.
- (1998b [1984]), *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, Barcelona, Anthropos.
- (1998c [1991]), *Sociología del riesgo*, México, Universidad Iberoamericana.
- (1997 [1992]), *Observaciones de la modernidad*, Barcelona, Paidós.
- (1996 [1990]), *La ciencia de la sociedad*, México, Universidad Iberoamericana.
- LUHMANN, Niklas y Raffaele DI GIORGI (1998 [1992]), *Teoría de la sociedad*, México, Triana.
- MAFFESOLI, Michel (1990), *El tiempo de las tribus*, Barcelona, Icaria.
- MASCAREÑO, Aldo (2006), “Sociología del método: la forma de la investigación sistémica”, En revista *Cinta de Moebio* N° 26, septiembre. Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile. www.moebio.uchile.cl.
- MATURANA, Humberto y FRANCISCO VARELA (1998), *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis, la organización de lo vivo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- NANCY, Jean-Luc (2000), *La comunidad inoperante*, Santiago de Chile, LOM.
- NISBET, Robert (1996 [1966]), *La formación del pensamiento sociológico (I)*, Buenos Aires, Amorrortu.
- PARSONS, Talcott (1974a), *La sociedad. Perspectivas evolutivas y comparativas*, México, Trillas.
- (1974b), *El sistema de las sociedades modernas*, México, Trillas.
- (1988 [1951]), *El sistema social*, Madrid, Alianza.
- PINTOS, Juan L. (1994), “Sociocibernética: Marco sistémico y esquema conceptual. El modelo de metodología sociocibernética de Niklas Luhmann”, en Juan Manuel DELGADO y Juan GUTIÉRREZ (Edit.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*, Madrid, Síntesis (pp. 563-580).
- RAMOS TORRRE, Ramón (2010), “La comunidad moral en la obra de Émile Durkheim”, en Pablo de MARINIS, Gabriel GATTI e Ignacio IRAUZTA (edit.), *La comunidad como pretexto: en torno al (re)surgimiento de las solidaridades comunitarias*, Barcelona y México, Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (pp. 383-412).
- RINGER, Fritz K. (2000), *El ocaso de los mandarines alemanes. Catedráticos, profesores y la comunidad académica alemana, 1890-1933*, Barcelona, Pomares-Corredor.
- RODRÍGUEZ DE RIVERA, José (s/f), “Epistemología de la Complejidad”. CEPADE –Universidad Politécnica de Madrid /IDOE - Universidad Alcalá de Henares, mimeo. Disponible en www.ub.edu/iafi/Recerca/Seminaris/complejidad.doc (22.1.2009).
- ROSLER, Andrés B. (1993), *Derecho natural y sociología. Tönnies y la filosofía política del teorema comunidad y sociedad*, Buenos Aires, CEAL.
- SASÍN, Mariano G. (2009), “La idea de sociedad en Ferdinand Tönnies y Niklas Luhmann. Las dos caras de la modernidad en la teoría social alemana”, conferencia dictada en las Jornadas Internacionales de Teorías Política y Social: presencia alemana en el pensamiento argentino, organizadas por la Facultad de Ciencias Sociales, UBA, septiembre del 2009, en la Biblioteca Nacional, Buenos Aires.
- (2010a), “La comunidad estéril. El recurso comunitario como forma de la autodescripción social”, en revista *Papeles del CEIC* N° 57 V. 1., disponible en <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/57.pdf>
- (2010b), “La sociedad desierta. La función de la comunidad en el sistema de la sociedad. Las respuestas de Tönnies, Parsons y Luhmann a la pregunta por lo social”, ponencia en las VI Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata, La Plata (Argentina), actas en formato CD.
- (2011), “¿Por qué le habrá puesto comunidad? El lugar de la comunidad societal en la teoría social de Parsons”, ponencia en el XXVIII Congreso Internacional de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS), Recife, Brasil, septiembre de 2011. http://www.sistemasmart.com.br/alas/archivos/alas_GT17_Mariano_G_Sasin.pdf
- SENNETT, Richard (2000), *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama.
- (2001), *Vida urbana e identidad personal. Los usos del orden*, Barcelona, Península.

- SKINNER, Quentin (1990), "Introduction: the Return of Grand Theory", en Q. SKINNER (comp.), *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge Press.
- SPENCER BROWN, George (1969), *Laws of Form*, Londres, Cognizer.
- TÖNNIES, Ferdinand (1947 [1887]), *Comunidad y sociedad*, Buenos Aires, Losada.
- TORTEROLA, Emiliano (2009), "Historia, cultura y sociología. Un repaso por los sentidos de la comunidad en la obra de Georg Simmel", ponencia en el XXVII Congreso Internacional de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS), Buenos Aires, agosto-septiembre de 2009, s/d.
- (2010), "*Gemeinschaft y Gesellschaft* en la metrópoli. Apuntes sobre la sociología urbana en Simmel y Park", ponencia presentada en las VI Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata (Argentina), diciembre de 2010.
- ZABLUDOVSKY, Gina (2002), "Teoría y metateoría en las ciencias sociales contemporáneas", en G. ZABLUDOVSKY, *Sociología y política, el debate clásico y contemporáneo*, México, Porrúa Editores.

Representar la comunidad: la teoría sociológica clásica y la perspectiva de Niklas Luhmann en la intersección de dos problemas fundantes

Alejandro Bialakowsky

El concepto de *representaciones* tiene un lugar de singular importancia en los desarrollos de la teoría sociológica clásica. Si bien fue Émile Durkheim quien, con mayor énfasis, le da notoriedad y centralidad al mismo, tanto en la perspectiva de Max Weber como en la de Karl Marx las cuestiones relacionadas a las *imágenes del mundo* (Weber) y las *ideologías* (Marx) son muy relevantes para sus análisis. Sin embargo, tras las diversas transformaciones suscitadas durante el siglo XX en el campo de la teoría sociológica, para algunos de sus referentes contemporáneos más célebres la noción de *representaciones* pierde "terreno", y se ve criticada y subordinada por otros problemas teóricos, en especial el del *sentido*.

Asimismo, tal como ya lo hemos desarrollado en un trabajo anterior (Bialakowsky, 2010), la exploración sobre otro concepto clásico, la *comunidad*, pone en evidencia algunas claves de las innovaciones que realiza la teoría sociológica contemporánea. Por lo cual, cabe preguntarnos: ¿es posible, frente a la re-emergencia y actualización de lo comunitario (de Marinis, 2005), sostener una "desvalorización" de la indagación sobre las *representaciones*? Nos proponemos, entonces, dar cuenta de los posibles

puntos de contacto y conflicto a los cuales nos arrastra el poner en discusión ambas problemáticas.¹

Tal como le sucede a muchos otros términos de la sociología clásica, las *representaciones* y la *comunidad* tienen una historia que los precede y excede. Así, por ejemplo, la primera noción, no puede desligarse de los análisis de Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* y su diálogo con Immanuel Kant, o los debates de Marx en *La ideología alemana* con respecto a la fenomenología de la conciencia hegeliana. Pero no ahondaremos en tales trayectos, que nos conducirían demasiado lejos, sino que por el contrario, nos focalizaremos en lo que concierne a la discusión que se abre a partir de los escritos fundantes de la reflexión sociológica.² En la misma dirección, no podríamos reponer la larga tradición que el concepto de *comunidad* tiene para las elaboraciones dentro de la sociología, sin mencionar, por caso, las profusas producciones de la filosofía occidental al respecto. Los derroteros que van desde la seminal indagación sobre la *comunidad* y la *sociedad* de Ferdinand Tönnies, pasando por la *comunidad societal* de Parsons, hasta las *comunidades* de Zygmunt Bauman son un marco de discusión para este artículo, pero no su foco de estudio.

A su vez, el eje fundamental que atraviesa este escrito se vincula con dos dimensiones que conlleva la pregunta por las *representaciones*, en su

¹ Este escrito forma parte de las reflexiones desarrolladas en mi tesis doctoral “El problema del sentido y las representaciones en la teoría sociológica contemporánea. Un análisis comparativo”, realizada en el Doctorado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

² A su vez, gran parte de la psicología social se encolumnó detrás del concepto de *representaciones sociales*, teniendo como punto de partida la perspectiva de Serge Moscovici en la reformulación que él hiciera de las propuestas de Durkheim, al combinarla con sus lecturas de Sigmund Freud. De este modo, desde el propio campo de la psicología social se afirma polémicamente: “A menudo se establece un concepto en una ciencia y la teoría es elaborada dentro de otra ciencia. La noción de *gene* nació, como lo indica su nombre, en la genética y su teoría en la biología molecular. Lo mismo sucede con la representación social. El concepto de *representación social* – o más bien, *colectiva* – aparece en la sociología, ciencia en la que sufre un largo eclipse. Pero su teoría va a ser esbozada en la psicología social [por Moscovici], no sin antes haber realizado una desviación por la psicología infantil [de Jean Piaget]. . .” (Jodelet, 1986:469. Aclaración propia). Queda, entonces, por fuera de los objetivos de este texto establecer los paralelismos y disimilitudes entre los dos campos disciplinarios.

intersección con el concepto de *comunidad*. Por una parte, introduciremos los análisis sobre la *religión* –ya sean clásicos o contemporáneos– para conectarlos con los dos problemas que nos inquietan. A nuestro entender, tales análisis se delinearán como un punto de articulación o re-articulación entre el nivel *representacional* de lo social y el concepto de *comunidad* (con las diversas aristas que lo constituyen). Por la otra, la perspectiva sociológica mantiene una relación al menos tensionada con la cuestión religiosa, y, por ende, con este punto de “conjunción” de las dos nociones que nos preocupan. De este modo, a partir de las críticas que la teoría sociológica contemporánea realizó sobre las *representaciones* “en favor” del *sentido* (Bialakowsky, 2009), se abre una doble interrogación sobre tal “juntura”: ¿las *representaciones* son una reduplicación, una inversión o distorsión, o, acaso, son constitutivas de lo social, y especialmente, de “lo *comunitario*”?; ¿qué implica para la perspectiva sociológica que una sociedad o determinadas relaciones sociales se representen a sí mismas como *comunidad*?³

Para ello, en el primer apartado haremos un rastreo de la noción de *representaciones* en su forma clásica, haciendo foco en la cuestión religiosa. Allí observaremos cómo este nexo se enlaza profundamente con los diversos modos a través de los cuales los autores delimitan el problema de la *comunidad*. Luego en la segunda sección, a partir de los antecedentes del “giro del sentido” en las miradas de Talcott Parsons y Alfred Schütz, nos adentraremos en la singular perspectiva de Niklas Luhmann. De esta manera, trazaremos las vinculaciones posibles entre un “radical” distanciamiento entre el nivel *representacional* y el acontecer social y la “disolución” de la *comunidad* en su teoría. Así podremos establecer los contrastes entre

³ Esta cuestión es planteada muy claramente por Annamaria Silvana de Rosa: “El problema sobre el criterio del consenso puede ser visto como un vínculo entre la pregunta por la naturaleza social de las representaciones sociales y la circularidad entre las definiciones de las representaciones sociales y los sujetos sociales (grupos, categorías) que las producen (...) Junto a la ambigüedad respecto de cuán ampliamente compartidas son las representaciones sociales, los autores lamentan la falta de un criterio explícito y externo para identificar grupos independientemente de dichas representaciones sociales compartidas, lo cual crea esa circularidad en tanto cada grupo es identificado por sus representaciones sociales y a la vez es asumido como generador de las mismas” (de Rosa, 1994:285. Traducción propia).

la forma fundacional clásica de la relación entre *representaciones* y *comunidad* bajo la “juntura” religiosa y la propuesta de Luhmann.

Perspectivas clásicas de las representaciones y la comunidad. La religión como “juntura”

En la teoría sociológica clásica, a la cual delimitaremos en Durkheim, Weber y Marx, existe una proximidad manifiesta entre el concepto de *representaciones* y su análisis sobre la religión. A pesar de que en sus estudios de la modernidad el eje no es siempre lo religioso, en cuanto emerge la pregunta sobre el estrato o nivel *representacional*, éste último parece continuar, en sus lógicas y mecanismos, aquellos que fueran decisivos para las sociedades no-modernas religiosas. Es decir, aún en sociedades seculares (o pretendidamente seculares) las *representaciones* se rigen por características muy similares a lo sacro.

Como afirmábamos anteriormente, sólo Durkheim hace uso de la noción de forma continua y dándole un espacio central —a diferencia de su tratamiento de la *comunidad*, la cual el autor esquivo en tanto concepto, aunque no como problema teórico.⁴ Sin embargo es difícil encontrar una definición unívoca de las *representaciones colectivas*.⁵ Asimismo, nos topamos con un planteo similar en la teoría de Weber sobre los conceptos de *imágenes del mundo* y *religión*.⁶ En cuanto a Marx, el desarrollo exhaustivo

⁴ Una discusión muy interesante sobre tal cuestión se encuentra en los trabajos de Ana Grondona (2010) y de Ramón Ramos Torre (2010).

⁵ “A pesar de su intento de definición, Durkheim no creyó necesario en ningún momento precisar a fondo uno de los términos: las representaciones. Sus análisis sobre las representaciones colectivas están enfocados en diseñar los argumentos para que se acepte la existencia de tipos colectivos de representaciones, distintos a los individuales (...), pero deja sin esclarecer qué son exactamente las representaciones. Evidentemente, su significado se puede deducir de algunas menciones que le dedica en algunos de sus escritos (...), pero no deja de ser sorprendente que el término recorra prácticamente la totalidad de su obra y no haya aportado ninguna definición explícita, más todavía cuando la necesidad de definir los conceptos usados había sido erigida por él como un imperativo metodológico ineludible...” (Ramírez Plascencia, 2007:20).

⁶ “Es imposible ofrecer una definición de lo que ‘es’ la religión al comienzo de una investigación como la que emprendemos; en todo caso, puede darse al final. En general, no tratamos con la esencia de la religión, sino de las condiciones y efectos de un determinado tipo de acción comunitaria...” (Weber, 1964:328).

de la noción de *ideología* se encuentra en el famoso borrador *La ideología alemana* publicado muy tardíamente, recién en la década de 1930, y por ende, un texto “marginal” de la obra publicada en vida por el autor.⁷ En tal senda, no se pretende aquí realizar una exégesis exhaustiva de ellas, sino por el contrario, demarcar ciertos contornos problemáticos que éstas tienen, y que poseen una influencia decisiva en las reflexiones de la teoría sociológica contemporánea.

Tanto en los estudios de Durkheim sobre las religiones “simples”, las *representaciones colectivas* y las formas de clasificación social (Durkheim, 1993; Durkheim y Mauss, 1996), como en las investigaciones sobre las *imágenes del mundo* de Weber (1998a), así como también en los análisis sobre la *ideología* de Marx (Marx y Engels, 1968), lo *sacro* es uno de los centros de reflexión sobre los procesos representacionales. Pero en la complejidad que reviste un estudio sociológico sobre la religión y sus *representaciones* no existe una linealidad. En principio, las *representaciones* no son, pues, una idea “subjetiva”, anclada en “pensamientos individuales”, lo cual resulta en cierta medida obvio por la perspectiva adoptada. Éstas se refieren, entonces, a una entidad estrictamente social, aunque asimismo puedan existir a la par *representaciones* individuales. El desdoblamiento que supone siempre la noción de *representación* —ya sea política, teatral, etcétera—⁸ determina dos polos, o dos “mundos”, entre los cuales emerge una relación singular: lo representado y la *representación*. La *representación* no puede abarcarlo todo, ya que es a partir de “un afuera” de sí misma que cobra su propia realidad. En esta definición tan abstracta, la teoría sociológica ha hecho decisivos aportes.

A su vez, el problema de la *comunidad* enlazado a ambas cuestiones previamente tratadas —las *representaciones* y la *religión*—, se despliega en

⁷ En cierta medida, es posible sostener que gran parte del marxismo occidental del siglo XX se dedica a profundizar ese campo de investigación “en borrador”. Podemos consignar quizás como los más renombrados a Georg Lukács en vinculación a la cuestión de la conciencia de clase, a Antonio Gramsci en sus aportes respecto de la hegemonía, y a Louis Althusser acerca de los “aparatos ideológicos del Estado”.

⁸ Ya en el *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Thomas Hobbes (1979: 255-259) establece la correlación entre la máscara y la política, entre el individuo, la persona, y su encarnación en un lugar que le excede.

varias direcciones. Como hemos desarrollado en otra parte (Bialakowsky, 2010), el par *comunidad – sociedad* no puede interpretarse únicamente como una descripción histórica del pasaje a una modernidad societal desde un pasado comunitario, el cual se haría visible únicamente por la falta de un lazo “íntimo, cercano, totalizador” (como en cierta medida propone Nisbet, 1969). La *comunidad* “aparece por todas partes” en la modernidad. De ahí el señalamiento, por parte del equipo de investigación que da forma a este libro, de cuatro dimensiones factibles para analizar la misma: tipología abstracta de una relación social determinada; antídoto frente a ciertas tendencias de la modernidad y proyecto político “utópico”; sustrato ontológico de lo social; y así también, pasado histórico de la sociedad moderna (de Marinis, 2010a).⁹ El estudio de las cuestiones vinculadas a “lo militar”, “lo moral”, “la afectividad”, “los rituales”, “los procesos revolucionarios”, entre otras observables de la modernidad, se prestan especialmente para que la *comunidad* resulte muy explicativa para dar cuenta de ellas.

Así, por el lado de Durkheim, se encuentra una defensa acérrima de la noción de la sociedad en detrimento de la *comunidad*.¹⁰ Pero, en su búsqueda de un lazo existente y distintivo en las efervescencias colectivas, en las asociaciones intermedias, en los rituales religiosos y cívicos, la autoridad social,¹¹ en la constitución moral de los individuos modernos –y sus contradicciones, la anomia, el altruismo del ejército–, hay pues un análisis de la solidaridad social moderna de visos *comunitarios*. Esto se vincula, especialmente, con la conformación de una totalidad social funcionalmente diferenciada que se representa a sí misma como tal.

En cuanto a Weber, sus asépticas tipologías de *Vergesellschaftung - Vergemeinschaftung* (*socialización/ comunización*) de la acción social, abren la posibilidad de un rastreo en cualquier relación social del primado de una u otra, según el caso. Sin embargo, en sus estudios de la disolución de la fraternidad de la comunidad religiosa en la modernidad (que a su vez

⁹ Véase también el capítulo introductorio a este libro, a cargo de de Marinis.

¹⁰ Muy interesante al respecto es, por ejemplo, su debate con Tönnies (Durkheim, 1889).

¹¹ Confróntese el capítulo escrito por Evangelina Geicsnek en este libro.

implicó un previo desgajamiento de las “comunidades locales”) permite una doble lectura: por una parte, la irrupción de “comunidades esporádicas” del amor, estéticas, militares, políticas; y por la otra, la obturación y conflicto de tales configuraciones a partir de las tendencias modernas articuladas en el proceso de racionalización social que impiden una *imagen del mundo* totalizante.

Por último, en el caso de Marx, su tajante división entre la forma en la cual los propios individuos o clases sociales se representan a sí mismos, y “lo que realmente son” es vital para las consideraciones de la teoría sociológica contemporánea: en otras palabras, la indagación sobre la diferencia entre la perspectiva de los actores y las del observador, digamos, “sociológico” (o economista político, o científico social en general). La proliferación de “distorsiones ideológicas”, “halos religiosos”, “falsos intereses generales”, etc., esbozan la diferencia clave entre las *comunidades* “ficticias” siempre anudadas a la consecución y reproducción de un dominio de clase, y un *comunismo* “racionalizador” de auto-comprensión histórica y social. Desarrollemos más detalladamente estas cuestiones.

La configuración de la sociedad como la representación de lo social: Durkheim y la comunidad en proceso constante de auto-representación religiosa y secular

En un primer acercamiento, podemos afirmar que para Durkheim, las formas de la conciencia colectiva o las *representaciones colectivas* (según el texto, cfr. Alexander, 1989)¹², aún para la Francia del siglo XIX y principios del XX, suponen una energía de efervescencia colectiva que permite la coagulación de lo *sui-generis*, que *representa* y simboliza al colectivo social que las produce. No se trata de una mera duplicación, a través de las diferentes dislocaciones que tal proceso implica, sino de la posibilidad misma de existencia de la sociedad: sin ser figurada la sociedad no podría existir. El “último” Durkheim pone aún más fuerza en este argumento, en

¹² “He expresado mi punto de vista sobre el curso de la trayectoria teórica de Durkheim. La mayoría de sus intérpretes han visto esa trayectoria como una continuidad, pero incluso aquellos que han apreciado cierta discontinuidad han observado el movimiento del pensamiento de Durkheim en términos positivos, progresivos y de desarrollo. Yo he argumentado, en contraste, que se trata de una circularidad singular. Durkheim pasó por los mismos problemas intelectuales una y otra vez.” (Alexander, 1989:146. Traducción propia).

el juego de actualizaciones y transfiguraciones del lazo social que evidencia el carácter decisivo de las representaciones colectivas. De este modo:

Las creaciones mitológicas, en consecuencia, no dejan de tener relaciones con lo real. Es necesario que exista una realidad cuya expresión sean estas representaciones mitológicas. Esta realidad no es otra que la sociedad. Las fuerzas que las religiones y los mitos creen reconocer en ellas no son puras fantasmagorías: son fuerzas de origen colectivo (...) La sociedad no puede tomar conciencia de sí sin alguna relación con las cosas (...) no puede hacerlo más que con la ayuda de las cosas tomadas como símbolos. Es porque la sociedad se expresa por medio de las cosas, que es llevada a transformar, a transfigurar lo real. (Durkheim, 2003b:144-145).

Por lo cual, para la sociología, en vez de tratarse de dos polos a relacionar —la *representación* y lo representado— se encuentran tres: lo “suestamente” representado (lo “extra-mundano”), la *representación*, y las relaciones sociales (lo representado). Cada autor, según su perspectiva, determinará qué tipo de lazo hay entre ellas. En el caso de Durkheim (1993; 2000), quien como ya dijéramos profundiza más directamente el concepto, las representaciones son la necesaria transfiguración de la sociedad en lo “extra-mundano”. Tal transfiguración se vuelve necesaria, ya que es ella misma la que hace posible la sociedad: la sociedad es, al mismo tiempo, “mundana” y “extra-mundana”, *sui-géneris*. Lo sagrado es la coagulación de lo profano, pero sin la cual lo profano no podría existir.

Por lo tanto, a grandes rasgos, podemos afirmar que la condición primera del concepto de *representaciones* es su desanclaje del acontecer inmediato de lo social. Hay una duplicación, o re-duplicación que la sustenta. Por lo tanto, sus ejes de gravitación serán en general, como adelantábamos, la religión, o también pueden serlo los productos artísticos. No es casual, por tanto, que la temática de lo representacional rápidamente se asocie a “lo imaginario”.¹³ ¿Por qué sucede esto? La imagen es siempre

¹³ “Por todo ello, la reflexión durkheimiana en torno al arte es importante por el grado de contacto que guarda con los fenómenos de la efervescencia social. El arte es el terreno en el cual se suspende la lógica y cobran preponderancia las imágenes. Las representaciones se asocian de forma libre y, por tanto, ya no hay espacio para las normas (...) Al igual que en los momentos de efervescencia, aquí la regulación social se distiende en pos de un nivel mayor de libertad. Es singular que Durkheim apoye la comprensión de este proceso en la posibilidad de ejercitar la libre

también una duplicación, una superimpresión de lo “real”, que se enuncia como distinta a ese nivel “factual”, pero que retorna configurándolo. El conocido juego psicoanalítico entre lo imaginario y lo especular, revela la paradoja —en este caso para el sujeto— de no poder existir por fuera de la imagen bidimensional que lo proyecta distinto, pero lo produce como un “sí-mismo” (Ricoeur, 1996).

Ahora, las particularidades de este esfuerzo mancomunado constituyente de “otro mundo”, no son una mera reversión de una experiencia sensorial en otra, sino los propios modos en que la sociedad se representa (y con ello, también se representa a sus otros, naturaleza, divinidades). Aquí podemos distinguir dos tipos de representaciones enlazados entre sí. Una de ellas, la más oscura, es la que Durkheim (1993) describe en el concepto de símbolo: aquella *representación* que da cuenta de la totalidad del conjunto social. Ésta es su forma más enigmática, abstracta y arbitraria. Asimismo, tienen lugar *representaciones* directamente vinculadas al transcurrir de la sociedad, a las relaciones sociales imperantes (ya sea en la forma de auto-concebir determinada relación, en regulaciones morales, etc.). Pero lo que define a ambas es su condición abstracta.

Por ende, la inmediata pregunta que emerge es: ¿cuál es la “fuerza” o proceso social que hace posible tal reconversión? El autor encontrará en las “efervescencias colectivas”, en un acto excepcional y “lleno” de energías, la posibilidad de la emergencia de esos símbolos cargados (por ejemplo, un tótem), y su actualización en rituales reiterados que tienen que dar un espacio para desatar esas energías y luego recapturarlas.

En vinculación con la problemática de la *comunidad*, como bien señala Grondona (2010), el debate en torno a la perspectiva durkheimiana sobre la misma se puede referir tanto a una posición “estabilizadora” recostada sobre los grupos secundarios, o bien “discontinua” sustentada en las ya mencionadas efervescencias colectivas, ambas focalizadas en la cohesión

combinación de representaciones. El arte horada todo tipo de códigos y patrones clasificatorios (...) La vida sería es la dimensión opuesta al arte y a la efervescencia porque sobre ella se aceitan cotidianamente los patrones normativos que organizan la sociedad y que sostienen los niveles de certidumbre de la realidad. Las expresiones artísticas sólo pueden contar como formas momentáneas de compensación del esfuerzo que demanda la vida moral, a pesar de la creatividad que encierran.” (Nocera, 2009: 114-115)

social y la moral para con una sociedad moderna diferenciada e individualizada. Justamente, si el eje de estudio es puesto en esa re-duplicación de unas representaciones colectivas, la *comunidad* en las sociedades modernas radica en la simbolización del todo social con un corte claramente religioso (aunque ahora se trata de una forma civil y republicana de los rituales sociales). La observación sociológica queda englobada en un doble juego de las formas de la verdad. Por una parte, la que resulta herencia de las categorías religiosas —en cuanto cúmulo de clasificaciones y conceptos *sui-generis* de la sociedad— (Durkheim, 1993). Por otro lado, la sociología opera como “verdad científica”, que en su mecanismo conserva la individualidad de cada uno de los observadores porque se “comulga en un mismo objeto” de estudio.¹⁴

Si seguimos su tratamiento sobre los grupos profesionales, como se desarrolla en *Lecciones de Sociología* (Durkheim 2003a), las *representaciones colectivas* de una “república funcionalista” se racionalizan a partir de un Estado democrático que se comunica intensamente con la sociedad. Pero fundamentalmente este proceso ocurre separado de ella, del infinito discurrir social (enmarcado entre individuos y grupos secundarios), por el carácter estrictamente reflexivo de su actividad. La conocida metáfora del Estado como “cerebro” social, remite entonces a la factibilidad de una sociedad que se comprende a sí misma ya no de forma oscura y enigmática, sino en la elaboración de representaciones claras sobre su propia complejidad diferenciada. Lo cual se articula con un individuo autónomo —y por ende capaz de reflexionar acerca de su especificidad— y con grupos profesionales que combinen similar actividad con comprensión de la función que les atañe en la totalidad social. Aquí la ligazón entre ciencia social y Estado se vuelve evidente, en sus aportes al esclarecimiento de los procesos colectivos que se suceden ininterrumpidamente en el fluir de la

¹⁴ “De principio, las representaciones científicas parecen muy diferentes a las representaciones mitológicas. Mientras que éstas traducen las ideas que la sociedad se hace sobre sí misma, las verdades científicas expresan al mundo tal como es. La ciencia social, en particular, expresa lo que la sociedad es en sí misma, y no lo que es a los ojos del sujeto que piensa (...). ¿Cómo, en efecto, los espíritus particulares pueden comulgar entre ellos? De dos modos. O bien confundiendo los unos en los otros, o bien comulgando en un mismo objeto que es el mismo para todos; cada uno guardando sin embargo su personalidad ... (Durkheim, 2003a:146)

sociedad. Por lo cual, la re-duplicación “performativa” de las *representaciones colectivas* en esta faceta, apuntala al lazo social desde una auto-comprensión social, siempre incompleta pero continua, que es posible en una “alianza” entre Estado democrático y ciencia moderna.

Las imágenes del mundo y las comunidades religiosas: Weber y la incomodidad del concepto de representaciones para la modernidad

En la perspectiva de Weber el problema de las *representaciones* también se aúna a una reflexión sobre la *religión*, pero con contornos divergentes a los esbozados por Durkheim.¹⁵ Como es sabido, la complejidad de la obra weberiana imposibilita una reconstrucción unilineal, dada su forma muchas veces fragmentaria. Así también su profunda investigación histórica, sumada a la proliferación de tipologías y conceptos aledaños a ella, hacen directamente inabarcable para un trabajo como éste tal proyecto reconstructivo. Entre las mismas, la noción de *imágenes del mundo* nos resulta particularmente pertinente para nuestras preocupaciones. Desterrada del célebre Capítulo I de *Economía y Sociedad*, ocupa un lugar central en sus estudios sobre las “religiones universales”. Quizás la más conocida cita respecto de la misma sea ésta:

Son los intereses, materiales e ideales, no las ideas, quienes dominan inmediatamente la acción de los hombres. Pero las “imágenes del mundo” creadas por las “ideas” han determinado, con gran frecuencia, como guardaguas, los raíles en los que la acción se ve empujada por la dinámica de los intereses. Según esta imagen del mundo se orientaban el ‘de qué’ y el ‘hacia qué’ se quería y —no olvidarlo— se podía ser ‘redimido’... (Weber, 1998a: 247).

Una nueva metáfora, ya no organicista como en Durkheim, sino “ferroviaria”, brinda a las *imágenes del mundo* la posibilidad de “dirigir”, o más bien “direccionar” el curso de las acciones: en qué “raíl” el “tren” de los intereses tanto materiales como ideales continuará su trayecto. Como decíamos anteriormente, el complejo eslabonamiento de niveles,¹⁶ que el

¹⁵ No tomamos en consideración el concepto de representación vinculado a la dominación y el orden legítimo, en el marco de su sociología política (cfr. Weber, 1964:235-241).

¹⁶ En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* Weber denomina a este eslabonamiento “tremendo enredo”: “A la vista del tremendo enredo de influencias recíprocas entre las bases

propio Weber (1982) señalaba como condición con la cual debe lidiar el investigador histórico-social, es inabarcable.¹⁷ Entre ellos hay “afinidades electivas”, o bien por el contrario obstaculizaciones mutuas, tensiones, y “confluencias momentáneas”. Fundamentalmente, las *imágenes del mundo* se pueden caracterizar como teocéntricas o cosmocéntricas, atravesadas por una afirmación o bien por una negación del mundo que describen. Las relaciones con lo “extra-mundano” y su definición correlativa de lo mundano definirán, por tanto, formas ascéticas o místicas de vincularse con él, de dominación, adaptación, contemplación o huída del mundo. Esto se concatenará con vías de salvación diversas, encarnadas en bienes y medios de salvación específicos, y en modalidades sacerdotales, rituales y proféticas (ya sean éticas o ejemplares). A su vez, habrá tensiones internas de coherencia lógica de las propias doctrinas religiosas y una tensión fundamental respecto al mundo, que no suele seguir las directrices religiosas—éticas, mágicas, etc.—, es decir, una “teodicea del sufrimiento” de los creyentes (Weber, 1998a). Como se mostraba en la cita anterior, se combinan, por ende, según el caso las diversas relaciones claves entre imágenes del mundo, redención (en sus distintos niveles conceptuales de análisis) e intereses.

Una sociología como la de Weber, tan renuente a una definición “fuerte” de sociedad al estilo de Durkheim y Marx, al hacer foco en la acción

materiales, las formas sociales y políticas de organización y el contenido espiritual de las épocas culturales de la Reforma, sólo podemos proceder investigando primero si y en qué puntos son constatables determinadas ‘afinidades electivas’ entre ciertas formas de la fe religiosa y la ética profesional” (Weber, 1998c:152. Negritas del autor).

¹⁷ En un brillante texto Stephen Kalberg (2011) realiza el intento de dar cuenta de todos ellos, enmarcados en el proceso de racionalización cognitivo y social que tanto preocupara a M. Weber. De este modo: “En resumen, a pesar de que las visiones del mundo religiosas juegan un rol prominente en la sociología de Weber, la influencia que ellas ejercen se relaciona con el contenido de sus valores, con los caminos y las metas de salvación articulados por sus doctrinas de salvación, con la coherencia y el poder y/o la autoridad de sus portadores sociales, y con un conjunto de orientaciones mundanas de acción, como por ejemplo, de dominación, políticas, estamentales, legales y económicas. Más aún, también son fundamentales para Weber las formas particulares en las que estas fuerzas mundanas se alinean en configuraciones que forman contextos sociales más conducentes, o más antagónicos, a los valores de las visiones del mundo.” (Kalberg, 2011:232). Aquí sólo tomaremos algunos de esos elementos de análisis.

social a través de la comprensión del sentido mentado por los individuos, y en la multiplicidad causal desarrollada en sus estudios, sitúa muchos de sus conceptos en lugares “incómodos” para su delimitación “unívoca” y “diáfana”. Esta “incomodidad” tiene la ventaja de poder abarcar procesos sociales de una manera muy sutil y cambiante, pero obviamente, dificulta muchas veces asir los conceptos por fuera de su conexión con los estudios concretos realizados por el autor. En nuestra perspectiva, siguiendo nuevamente a Kalberg, la noción de *imágenes del mundo*, resulta especialmente “incómoda”, sobre todo en el énfasis que Weber le otorga a sus “consecuencias prácticas” (las cuales interesan a la sociología). Quizás por ello, quedó por fuera del proyecto abstracto-tipológico del Capítulo I de *Economía y Sociedad*. Es decir, se pueden reconstruir *imágenes del mundo* con una amplitud de espectro inmenso (desde aquellas mágicas sustentadas en una “teodicea de la felicidad” hasta filosofías prácticas modernas), pero su aparición como concepto vinculado a las religiones universales se liga a la emergencia de las profecías. De esta manera:

*... la revelación profética siempre significa (esto es lo común), en primer lugar para el profeta mismo, después para los que le siguen: una visión unitaria de la vida lograda por medio de una actitud consciente, de **sentido unitario pleno**, frente a ella. La vida y el mundo, los acontecimientos sociales y cósmicos tienen para el profeta un determinado “sentido” sistemático unitario; la conducta de los hombres, si ha de traerles salud, salvación, ha de estar orientada por ese sentido e informada por él plenamente. La índole de este “sentido” puede ser muy diversa (...), pues no es la consecuencia lógica, sino las valoraciones prácticas las que dominan la concepción. Significa siempre (en distintos grados y con distinto éxito) un ensayo de sistematización de todas las manifestaciones de la vida, la coordinación de todas las acciones humanas en un **modo de vida** (...). Todas las tensiones más fuertes, tanto de la vida interior como de las relaciones con el mundo, surgen del choque de esta concepción del mundo como un todo lleno de sentido, según el postulado religioso, con las realidades empíricas.* (Weber, 1964:363-364. Negritas del autor)

A partir esta afirmación, se comprende que estas “concepciones del mundo”, en lo que refiere a las religiones universales, se conectan a la constitución de un totalidad plena de *sentido* que, articulada a través de medios y bienes de salvación, organizan un “modo de vida” singular. Esta

totalidad ética, pero también cosmovisión global sobre cualquier tipo de fenómeno (“extra-mundano” y mundano), es pues, la raíz que encuentra Weber para dar al concepto de *sentido* una demarcación distintiva entre su forma religiosa y *moderna*. Aquí se comprende el diagnóstico señalado tanto en las *Consideraciones intermedias* del primer tomo de *Sociología de la Religión*, como en la famosa conferencia sobre *La ciencia como vocación*.

La imposibilidad de una *imagen total del mundo*, y por tanto, de una vida plena de *sentido*, deviene en la *pérdida de sentido* que atraviesa a los individuos y esferas culturales modernas, enlazada al proceso de racionalización con arreglo a fines de la acción (en distintos ámbitos tales como la política y la economía), del derecho formal y la burocracia.¹⁸ Este proceso fue atravesado especialmente por una *imagen del mundo* paradójica como fuera la protestante, y sus elaboraciones prácticas posteriores que tuvieron incidencia decisiva para la emergencia del capitalismo moderno. Quedan, por tanto, esporádicas emergencias de *totalidades plenas de sentido* (en el arte, en la guerra, etc.) en una sociedad atravesada por el politeísmo de los valores y la vocación moderna del individuo y su profesión (Tortorola, 2009).¹⁹

Justamente, este proceso de fragmentación de las *imágenes del mundo* se relaciona con la fisura de las *comunidades religiosas* sustentadas en la fraternidad, distintas de las comunidades locales y de linaje, de carácter

¹⁸ Muy distinta de la carencia de *sentido*, en términos metodológicos, que puede tener la conducta como mera respuesta a estímulos (Weber, 1964:19) o la falta de individualidad de un caso de estudio: “Cada constelación individual que ella ‘explica’ o predice es explicable causalmente sólo como consecuencia de otra, igualmente individual, que la preceda. No importa cuánto podamos retroceder hacia la gris nebulosa del pasado remoto: la realidad a la cual se aplican las leyes sigue siendo individual, no deducible a partir de leyes. Un “estado primordial” del cosmos que no poseyese carácter individual, o lo tuviese en menor grado que la realidad cósmica del presente, sería naturalmente una representación sin sentido (Weber, 1982:63)

¹⁹ En la política, Weber piensa en la posibilidad de una figura carismática que contenga y suministre una dirección a la burocracia moderna formal, y en los procesos revolucionarios (aunque no en las instituciones a las que luego ellos darían lugar), cierto viso religioso vuelve a aparecer, en los dioses y demonios que empujan a la vocación por una causa: “Puede decirse que son tres las cualidades decisivamente importantes para el político: pasión, sentido de la responsabilidad y medida. Pasión en el sentido de positividad, de entrega apasionada a una causa, al dios o al demonio que la gobierna” (Weber, 1998b:153).

mágico. Si la *comunización*, en su forma tipológica, remitía a un “sentimiento subjetivo de constituir un todo” (Weber, 1964:33)—con predominancia de lo afectivo, emotivo o tradicional—, y a su oposición, al menos inicial, a la lucha —sustentada por tanto en la fraternidad—, estas *comunidades* se vinculaban a una *imagen del mundo total*. Por tanto, en la modernidad, como bien analiza Pablo de Marinis (2010b), por ejemplo, la *comunidad de la guerra* funciona como antídoto y reconstitución, momentánea, de una vida plena de *sentido*. La “salvación” de la *comunidad nacional*,²⁰ en la doble fraternidad de todos sus miembros y, especialmente, entre los guerreros “hasta la muerte”—que en la Primera Guerra Mundial es una gran porción de la población—, pone coto al desmembramiento moderno de las *imágenes del mundo* y las acciones racionales de todos los ámbitos sociales.

Esto nos obliga a señalar dos cuestiones fundamentales. Por una parte, las características muy singulares de la *comunidad religiosa* del protestantismo. La disolución de la “fraternidad comunal”, y la dominación del mundo en base a una acción metódicamente racional y ascética, se eslabona a esa particular *imagen del mundo* protestante que dejaba al individuo sin un medio de salvación claro (sólo supeditada a cierta experiencia de “certitud” en el éxito mundano).²¹ La dislocación de una *imagen del mundo plena de sentido* que eyecta al actor a la regulación de su propia acción, luego se encadena (disolviendo, en gran medida, su barniz religioso) a las acciones con arreglo a fines específicas de la modernidad capitalista.

A su vez, por otro lado, la ciencia moderna no puede formular una *imagen del mundo* de carácter total. Por el contrario, contribuye a su desmantelamiento. La insistencia sobre la “neutralidad valorativa”, que

²⁰ Así, también, Victoria Haidar (2010) sigue el derrotero de los estudios del “joven” Weber sobre el campesinado alemán y polaco al Este del Elba, en donde también hay un “llamado” a la *comunidad nacional* como “solución” a los problemas del capitalismo agrario y su relación con el Estado moderno.

²¹ Anthony Giddens realiza un paralelismo en sus estudios de las sociedades “post-tradicionales” entre el análisis de Weber y las reflexiones sobre la neurosis de Freud. El protestantismo se encuadraría en una ascesis “compulsiva” y metódica a partir de su “abandono” de las formas tradicionales religiosas: la fisura de las “verdades formularias” del catolicismo, la caída de sus “guardianes” y un ritual que pierde su carácter indiscutido (Giddens, 1998b:88-93).

encuentra como gran adversario al “socialismo de cátedra”, propugna una división tajante entre observador y actor. Si bien, la sociología debe inmiscuirse en la comprensión del mundo social, y acompañar sutilmente los derroteros de los actores y sus sentidos, no puede “dotar de sentido” a ese mundo. Es decir, no puede producir una *imagen del mundo* en clave religiosa, o *plena de sentido*, ya que de hacerlo estaría en el terreno de la política (o la religión), y no de la ciencia. Por lo cual, como veremos a continuación, no se trata de una distancia entre actor y observador bajo el signo de un análisis de la ideología y el fetichismo, como en el caso de Marx, sino que, por el contrario, ésta se explica en la distinción entre comprensión y acción. El sociólogo (o cualquier otro analista científico social) tiene como foco principal comprender el *sentido* de la acción de los individuos, lo cual implica analizar la existencia o no de una *imagen del mundo plena de sentido* o su *pérdida*, y por ende, las relaciones entre *comunicación y socialización*, pero está “ascéticamente” obligado a no actuar como profeta. Así, caen por fuera de las incumbencias de los sociólogos (o de cualesquiera otros científicos) la elaboración de *imágenes del mundo* y la apelación a *comunidades de fraternidad*. El socialismo comete esta falta, que tendrá como consecuencia la incompreensión de las “consecuencias no buscadas” de su acción: el fortalecimiento de ciertas tendencias modernas contra las cuales se erigía. La disolución de la economía capitalista, en vez de “derrocar” al Estado moderno lo amplifica, “exaltando”, de forma trágica, a la burocracia.

La distorsión representacional: la ruptura y reconciliación entre clases, ideología y ciencia en Marx

Asimismo para Marx, las formas de la *ideología* (la naturalización, la encarnación de intereses particulares, la inversión, entre otros) se conjugan en la proyección hacia lo “extra-mundano” de los conflictos de un modo de producción. La *ideología* siempre es religiosa, por su modo de constitución (Marx y Engels, 1968). Heredera de un trabajo intelectual de corte sacerdotal, una conciencia que se pretenda “motor de la historia” resulta la inversión última de la *praxis* social, consecuencia de los procesos de “pretensión de autonomía” del conjunto de *representaciones* que los distintos grupos sociales se dan a sí mismos. De este modo, a través de las

luchas de clase, la perspectiva del observador “científico social”—que es parte de las mismas— distingue entre “lo real” y “lo ficticio”, comprende a las ideas como *ideología*:

No se trata de buscar una categoría en cada período, como hace la concepción idealista de la historia, sino de mantenerse siempre sobre el terreno histórico real, de no explicar la práctica partiendo de la idea, de explicar las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material donde se llega, consecuentemente, al resultado de que todas las formas y todos los productos de la conciencia no brotan por obra de la crítica espiritual, mediante la reducción a la ‘autoconciencia’ o la transformación en ‘fantasmas’, ‘espectros’, ‘visiones’, etc., sino que sólo pueden disolverse por el derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales, de que emanan estas quimeras idealistas; de que la fuerza propulsora de la historia, incluso la de la religión, la filosofía y toda otra teoría, no es la crítica, sino la revolución.” (Marx y Engels, 1968:40. Negritas de los autores)

Las metáforas de la “cámara oscura” y el funcionamiento ocular se pueden resumir nuevamente en la imagen especular: vernos a nosotros mismos es posible a partir de una imagen invertida. Es evidente aquí, como ya fuese señalado infinitas veces, que el concepto de *alienación* de Ludwig Feuerbach establece el modelo de dislocación entre la materialidad del hombre y la encarnación en un Otro “extra-mundano”, Dios y sus cualidades.²² La cadena de equivalencias que propone Marx—religión, filosofía, “exorcismos de spectralidades”— señala la continuidad de la forma en la cual se elaboran las *representaciones*. Sin embargo, la “performatividad” de las mismas queda anclada en la dominación de clase y su reproducción, y no en la estricta simbolización de la sociedad en cuanto tal, en la clave de Durkheim, ni en el “guardagujas” de las *imágenes plenas de sentido* de Weber.

Así, por tanto, en la obra de Marx (Marx y Engels, 1968), es la “fuerza” de la clase dominante en la configuración de un nuevo modo de producción

²² En *Los Manuscritos Económico-Filosóficos* Marx se refería de este modo a la similitud entre religión y alienación en el proceso de trabajo: “Así como en la religión la actividad propia de la fantasía humana, de la mente y del corazón humanos, actúa sobre el individuo independientemente de él, es decir, como una actividad extraña, divina o diabólica, así también la actividad del trabajador no es su propia actividad. Pertenece a otro, es la pérdida de sí mismo” (Marx, 1969:109).

la que puede atravesar *ideologías* reinantes (pertenecientes a modos de producción en crisis), para imponer nuevas formas de la “inversión ocular” *representacional* —por ejemplo la burguesía en relación a las ideologías del feudalismo— (Lichtman, 1976). Asimismo, en la lucha que llevan a cabo las clases dominadas, nuevas formas de conciencia tienen emergencia (como la *praxis* revolucionaria del proletariado en el capitalismo).

Posteriormente en el análisis del *fetichismo* de la mercancía, Marx hace uso, otra vez, de las figuras religiosas como metáforas. En este caso, ya no es la *ideología* la denominación de este proceso de “ocultamiento”, sino el *fetichismo*, dadas sus características eminentemente prácticas. Tal proceso únicamente podrá ser “disuelto” bajo la forma de racionalización de la producción, en el comunismo, de modo tal que el desarrollo de una economía política científica se aúne con el proceso de instauración de una sociedad emancipada (en la doble relación hombre/naturaleza y hombres entre sí):

Esta timidez real se refleja de un modo ideal en las religiones naturales y populares de los antiguos. El reflejo religioso del mundo real sólo podrá desaparecer por siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones claras y racionales entre sí y respecto de la naturaleza. La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puestos bajo su mando consciente y racional. (Marx, 1966:44. Negrita del autor).

Por tanto, el estrato representacional de la sociedad moderna mantiene un hilo de continuidad con el pasado, a pesar de sus acelerados cambios y profundas transformaciones vinculados al modo de producción capitalista. El comunismo, por el contrario, se proyecta hacia el futuro, a la vez que puede comprender a la historia en clave materialista y práctica al poner el foco en la dominación de clase y las distorsiones ideológicas.²³ La fuerte

²³ En los análisis de *El 18 de Brumario* Marx advierte: “La revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir. No puede comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado. Las anteriores revoluciones necesitaban remontarse a los recuerdos de la historia universal para aturdirse acerca de su propio contenido. La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para cobrar conciencia de su propio contenido. Allí, la frase desbordaba el contenido; aquí, el contenido

división, entonces, entre lo que se podría denominar la perspectiva de las propias clases sociales, es decir sus representaciones, y la del observador de la economía política (que es heredero también, por ejemplo, de ciertas elaboraciones artísticas y filosóficas), se reúne en la confluencia entre clase universal proletaria y conformación futura de un modo de producción racionalizado y socializado.

Respecto, entonces, de la *comunidad*, Marx efectúa un profundo desgajamiento del concepto. Por una parte, como se analiza detalladamente en el capítulo de Daniel Álvaro en este mismo libro sobre “los textos tempranos” de Marx, en el capitalismo la relación entre Estado y sociedad civil (o burguesa) eslabona una suerte de juego de mediaciones recíprocas. Éstas se articulan en la ideología burguesa del hombre libre (en el mercado, y, a su vez, como sujeto de derechos políticos democrático-liberales) y en la *comunidad ilusoria* del Estado moderno que se propugna como árbitro de intereses particulares y coagulación de intereses generales en la conformación de una *nación*. Ambas, en sus diversas variantes, responden a las modalidades, alianzas y pujas, entre los diversos intereses de las clases dominantes. Pero, por otra parte, la *comunidad* tiene un espacio conceptual ajeno a este carácter “ficcional”, el cual se enlaza tanto al pasado como “comunismo primitivo” y al advenimiento de la sociedad futura (encarnada en el proyecto político del proletariado) del comunismo.²⁴ La conexión entre ambas comunidades, un momento cuasi mítico en los albores de la historia y el comienzo de “otra” historia, radica en la ausencia de dominación de clase sostenida en la apropiación del excedente generado por el despliegue de las fuerzas productivas. La re-apropiación de ese excedente social, finalmente socializado, implica una mutación de la sociedad de características decisivas, la cual conlleva un trastocamiento del nivel *representacional*, articulándose en el augurio del

desborda la frase.” (Marx, 2003:18). No podemos profundizar aquí en las múltiples interpretaciones que se han hecho sobre las propuestas históricas, a veces contradictorias, de Marx (Löwith, 2007).

²⁴ Álvaro, aunque no únicamente allí, señala la noción de “comunidad de existencia”, con complejidades que no seguiremos en este texto (para un desarrollo más detallado ver el capítulo correspondiente).

fin de la *comunidad ilusoria* en la posibilidad de una *comunidad emancipada*, en otras palabras, comunismo.²⁵

Indicaciones provisionarias sobre las cuestiones abordadas en los clásicos

A partir del recorrido que hemos hecho en tres de los más importantes exponentes de la teoría sociológica clásica, podemos señalar algunos puntos fundamentales respecto de ellos. En primer lugar, ya sea con la noción de *representaciones colectivas*, *imágenes del mundo* o *ideología*, la relación entre los problemas teóricos señalados —*estrato representacional*, *religión* y *comunidad*— quedó esbozada como una lectura posible de reconstruir. Esto nos permite delinear tres dimensiones fundamentales:

a) Los tres problemas se aúnan en la exteriorización de determinadas formas de concebir al mundo (tanto cósmico como social) que se distancian del acontecer social inmediato. Esta duplicación, o “triplicación”, se proyecta sobre lo “extra-mundano” en sus imágenes, símbolos, doctrinas, recetas para la acción, etc. La *representación* de la “mundanidad” social se mediatiza no sólo a través de la propia representación, sino de cierta figuración no-social, religiosa.

b) Este nivel representacional se vincula directamente con una concepción de totalidad de ese mundo. Por lo cual, se intersecta directamente con el problema de la *comunidad*. En esa representación de lo social como un todo es que emerge una *auto-representación* de lo social como *comunidad*.

c) En el proceso de racionalización de esas *representaciones*, que hace posible pero también es consecuencia de su desarrollo, la perspectiva de la ciencia, y por ende, del observador sociológico, enmarca un posible diagnóstico de la modernidad diferente en cada autor. Esto implica un doble nivel de análisis que, 1) a partir de una definición de la relación entre acontecer social y nivel representacional, 2) establece una relación específica entre *representaciones*, *religión* y *comunidad*.

Por lo tanto, en el caso de Durkheim, una teoría “performativa” de las *representaciones colectivas* (anclada en una conceptualización de las eferves-

²⁵ Para algunas aclaraciones sobre la noción de “esencia comunitaria” vinculadas a la temática de la alienación, que hemos omitido aquí por cuestiones de espacio, cfr. Bialakowsky, 2012.

encias colectivas y las prácticas rituales), realiza un doble diagnóstico de la modernidad respecto de la *comunidad* y la *religión*. Se trata de revitalizar las *representaciones* míticas y los rituales colectivos, o por otro lado, vincular la ciencia sociológica a un órgano específico de la reflexión social, en una “república funcionalista” de auto-comprensión de los procesos de diferenciación.

En cuanto a Weber, el “incómodo” concepto de *imágenes del mundo* resulta un elemento de análisis de la acción social sobre el cual no puede decidirse su “peso específico” si no es en el estudio del caso concreto. Pero sí se señala la “afinidad electiva” entre *imágenes del mundo plenas de sentido* totales con la existencia de relaciones sociales impregnadas de *comunitarización* y *fraternidad comunitaria*. La disolución de unas concuerda con la disolución de las otras, o al menos implica su “desestabilización”. La imposibilidad de una *comunidad* moderna (no esporádica, o fragmentaria) se vincula a la *pérdida de sentido*. La ciencia sólo puede comprender esta “tragedia”, pero no actuar sobre ella (quedando librada esa “tarea” a la política, a la guerra, etc.).

Por último, para Marx, la estricta división entre “la realidad de la *praxis social*” y la *auto-representación* de las propias clases sobre ella, posibilita una crítica de las *ideologías* y de los “halos religiosos” del capitalismo, augurando el “desmantelamiento” de las *comunidades ilusorias* ancladas en la dominación de clase. Éstas podrán ser disueltas a partir de la conjugación de las prácticas revolucionarias y la observación de la “economía política” en proyección al futuro (y al pasado) de una sociedad que se auto-comprenda y auto-determine, es decir, el *comunismo*.

La “radicalidad” de la fisura entre acontecer social y representaciones: la disolución del concepto de comunidad y los análisis de la religión de Luhmann

Antecedentes de la teoría de sistemas de Luhmann: Parsons y Schütz como figuras claves

No podemos dar cuenta en este texto de los múltiples aportes teóricos que hicieron posible la elaboración de las perspectivas de la teoría sociológica contemporánea, y, específicamente, la de Luhmann. Sin duda,

dos figuras fueron decisivas al respecto: Parsons y Schütz (así como sus continuadores y críticos). Sin desarrollar en extenso la cuestión, podemos decir en cuanto a Parsons que el decisivo lugar de los valores culturales, especialmente en su caracterización del *sistema cultural* (posterior al “voluntarismo de la acción”) supone un importante espacio para el estudio del estrato representacional. Su “intento sintético” de las perspectivas de Durkheim y Weber deja su huella aquí —con una predominancia cada vez mayor del primero sobre el segundo a lo largo del desarrollo de su obra—, al articularse el conjunto de valores, significaciones y símbolos sociales en la *cultura* (Alexander, 1983).²⁶ El distanciamiento de la misma del acontecer inmediato de la interacción, de su institucionalización e introyección, harían factible una reconstrucción, con sus obvias particularidades, en las dimensiones que hemos señalado anteriormente.²⁷

Incluso en continuidad con esta cuestión, en un análisis “secularizado” como el de Parsons por ejemplo en la conocida propuesta del sistema *AGIL*, el *sistema cultural* asume las formas de una *representación* colectiva con visos religiosos. Los valores que hacen posible, tras su institucionalización, la regulación e integración social de la acción, también se en-

²⁶ En dos importantes contribuciones “El superego y la teoría de los sistemas sociales” y “La teoría del simbolismo en relación de la acción”, ambos elaborados en 1951, Parsons (1970) señala que los objetos culturales pueden dividirse en: *sistema cognitivo de referencia* (relación yo-objeto), *estándares morales comunes* (superego) y *simbolismo expresivo* (afecto simbólicamente organizado) — entre paréntesis se describen el sujeto internalizado y los objetos sociales. Sobre las *generalizaciones simbólicas*, en las cuales predomina la dimensión expresiva (afectiva vinculada a gratificaciones), éstas forman sistemas organizados atravesados por las “variables-pauta”: “En particular, mostramos la importancia fundamental del aspecto expresivo de los sistemas simbólicos y de qué manera el desarrollo de sistemas de simbolización expresiva es el **modo primario de organización** de los componentes catéticos de la orientación motivacional de la acción. El fenómeno que llamamos internalización de pautas se produce mediante la organización simbólica de esos componentes. Además, tratamos de mostrar que las variables-pauta constituyen precisamente las pautas de organización de estos sistemas simbólicos.” (Parsons, 1970:50. Negritas del autor).

²⁷ “En esta definición modificada, Parsons hace hincapié en que la esfera de la cultura tiene una lógica propia, es decir, que considerada como sistema posee sus propios criterios de consistencia lógica y de congruencia semántica y además cuenta con una estructura organizativa que no está directamente relacionada con las motivaciones y las orientaciones de los actores usuarios de la cultura.” (Schmid, 2007:110)

cuadran como figuras ya no “extra-mundanas” pero sí, de alguna manera en tensión —muchas de las veces solapada— con las “profanas” regiones sociales de la adaptación y el logro de fines, que en los sistemas sociales modernos tomarán la forma de la economía y la política. Todavía de una forma más directa, en un texto posterior, *La sociedad*, en contacto con el *sistema cultural*, aparece una dimensión de tipo netamente religiosa, en el nivel superior de la jerarquía cibernética: la “realidad última” (Parsons, 1974a).²⁸

En este libro se dedican varios capítulos al problema de la *comunidad* en la teoría de Parsons, sobre todo acerca del concepto más bien tardío de *comunidad societal*, por lo cual no diremos mucho más al respecto.²⁹ Sin embargo, la relación entre este nivel representacional y las formas de “membresía” en una colectividad (enlazadas a las formas integrativas del sistema social), se relaciona a su vez decisivamente con el *sistema cultural*. La particularización de valores o su progresivo pasaje, especialmente en la modernidad, hacia su generalización,³⁰ es la clave, junto a los procesos de diferenciación social, para comprender a una *comunidad societal* cada vez más inclusiva.

A su vez, la teoría sociológica contemporánea ha reivindicado fuertemente la importancia de la fenomenología social de Schütz (y sus continuadores o lectores críticos) como corriente alternativa al “consenso ortodoxo” (Giddens, 1997). Su propuesta de combinación entre el *sentido mentado* de los actores de Weber junto a la fenomenología de Edmund Husserl, con la importancia del concepto de *mundo de la vida*, abre una

²⁸ En *El sistema de las sociedades modernas*, publicado en 1971, Parsons indica la imbricación entre *sistema cultural*, *representaciones* y *religión*: “... los patrones institucionalizados de valor constituyen ‘representaciones colectivas’ que definen los tipos deseables de sistema social (...). Los valores están relacionados con componentes de un sistema cultural, como los conocimientos empíricos, los sistemas expresivos de símbolos y las estructuras simbólicas constitutivas que integran el núcleo de los sistemas religiosos. A fin de cuentas, los valores se autentifican principalmente en términos religiosos.” (Parsons, 1974b:19)

²⁹ Véase en este mismo libro los capítulos escritos por de Marinis, Diego Sadrinas, y Natalio Pagés y Nicolás Rubí.

³⁰ Este proceso sigue siendo un foco importante de tensiones, por ejemplo, en los “conflictos raciales” de la sociedad norteamericana (Parsons, 2012).

senda de decisivas innovaciones teóricas. En esta perspectiva, el “acervo de conocimiento” que los actores ponen en juego de forma constante en su relación con el mundo es siempre compartido intersubjetivamente. En esta dirección, podemos remitirnos al concepto de *tipificaciones* de Schütz (1974), en donde la interacción social “configurada” simbólicamente —modulada según cercanías y distancias—, se articula en formas abstractas que “representan” a los otros y a nosotros mismos.³¹ Pero, justamente como habíamos adelantado, lo que separa al concepto de *representaciones* de otras formas de “abstracción” social —y de ahí el carácter liminar que tendrían las *tipificaciones*— es su forma distante del acontecer social inmediato. Por ello, la corriente inaugurada por Schütz, se opone a la de Parsons, que al adoptar la posición sistémica se aleja de la “perspectiva del actor” (Habermas, 2010). De este modo, se abre espacio para lo que hemos denominado “*giro del sentido*” de la teoría sociológica contemporánea, en el cual el problema de las *representaciones* no resulta central en sus análisis, al menos inicialmente (Bialakowsky, 2009).

En cuanto a la *comunidad*, esta torsión hacia una mirada fenomenológica social parece ser la crucial. Schütz critica la *comunidad* como “hipostación”, en la cual, en cierta medida, recaería Husserl, al encontrar en el *mundo de la vida* intersubjetivo simbólico y comunicativo el núcleo ontológico de una *comunidad* entre los hombres.³² Por lo cual se desgaja la relación entre

³¹ “Por su parte, el mundo de cultura -constituido por objetos culturales tales como símbolos, sistemas de lenguaje, instituciones sociales, etc. - es el que posibilita no sólo la interpretación del mundo de la vida cotidiana sino también la comunicación con Otros, al tiempo que permite el acceso a otros mundos que trascienden el mundo de la realidad eminente. De manera que elementos como las representaciones simbólicas y los esquemas interpretativos -en un sentido general, las referencias apretadas, dirá Schütz- cobran un papel fundamental en la relación del hombre con el mundo de la vida.” (Acevedo, 2011:84)

³² “En este punto Schütz considera que el uso de metáforas inadecuadas, por parte de Husserl, para explicitar los pasajes a los niveles superiores de las nociones de subjetividad, persona, comunicación, y mundo circundante, son innecesarias para aclarar lo que debemos entender como persona social. Es decir, las comunidades sociales no pueden ser consideradas como personalidades de un orden superior, siendo absurdo encontrar en ellas los rasgos que revela el análisis de las personas individuales. En todo caso, Husserl cometió la falacia de hipostasiar conceptos abstractos y atribuirles existencia personal. En resumidas cuentas, las dificultades que conlleva el esclarecimiento de la esencia de lo social no pueden ser resueltas desde la fenomenología trascendental en su análisis constitutivo,

comunidad y religión que en la teoría sociológica clásica parecía inescindible (y también en Parsons), ya que la caída del carácter explicativo de las *representaciones* se desplaza hacia una perspectiva anclada en el *sentido* y el *significado*. Sin embargo, la *religión* como “provincia finita de *sentido*” (o significado, según la traducción que hagamos de *meaning*), en su carácter de experiencia trascendente, sí se remite a un nivel *representacional*. El mismo está articulado en “sistemas de símbolos” que lo conectan con el *mundo de la vida cotidiana*: la ciencia y la religión se parecen, junto al arte, la imaginación y la fantasía. Allí, de manera solamente incipiente, podría haber una relación entre *representaciones*, *religión* y *comunidad*, que luego será retomada por Thomas Luckmann, discípulo de Schütz, en sus estudios sobre *religión*.³³ Sin embargo, estas cuestiones están alejadas de las preocupaciones de este trabajo.

La sociología contemporánea establece, entonces, una doble operación. Por un lado, al focalizarse en un trasfondo o medio de *sentido* de corte “fenomenológico social”, critica a Parsons arguyéndole una falta de atención a los procesos más profundos de la constitución de la inte-

dado que no es posible desde allí echar luz a las construcciones procedentes de un pensamiento que se sitúa en el plano del mundo de la vida, y de las ciencias sociales. Tales problemáticas sólo pueden ser abordadas desde una fenomenología constitutiva de la actitud natural que, en oposición a la fenomenología trascendental, pretende lograr esto en el nivel de la intersubjetividad mundana aclarando sus métodos específicos” (Motta, 2011:370).

³³ “También Schütz ha puesto el foco repetidas veces en el hecho de que la experiencia religiosa es una de las provincias finitas de *sentido*. El cambio de la realidad del mundo de la vida cotidiana a la provincia de *sentido* religiosa se experimenta como un golpe, lo cual ha sido ejemplificado en lo que Kierkegaard denominó la experiencia del ‘instante’ como un salto a la esfera religiosa (...). De todos modos, Schütz nunca analizó las propiedades de la experiencia religiosa en detalle. Sólo podemos suponer que la experiencia religiosa está vinculada a la experiencia básica de la ‘ansiedad fundamental’ (Fundamentalangst) a la que menciona de vez en cuando: el hecho de que moriré y de que temo morir (...). Dado que esta ‘anticipación primordial de la cual todas las demás derivan’ gobierna todo el sistema de relevancias (que motiva la acción cotidiana), agrega un rasgo específico a la experiencia religiosa: que otorga una ‘significancia última’ a la vida (...). Las provincias de *sentido* son experimentadas subjetivamente. De todos modos, si el arte, la teoría, o, para el caso, la religión, se convierten en provincias finitas de *sentido*, ellas dependen de las construcciones culturales posibilitadas por los símbolos (...). Así, por ejemplo, la cultura occidental ‘ha desarrollado varios sistemas de símbolos como la ciencia, el arte, la religión, la política y la filosofía’ ...” (Knoblauch, 1999: 83-84. Traducción propia).

racción social y el sistema cultural.³⁴ Por caso, los cuatro autores recién mencionados impugnan lo que podría denominarse una “visión estática” del *sentido*, tanto de las propuestas de Parsons como del estructuralismo en general, conduciéndonos a las características principales de un “giro del sentido” (Bialakowsky, 2009). De este modo, una noción clásica de *representaciones* es puesta en duda. Pero por el otro, la teoría sociológica contemporánea introduce en el “sustrato” de *sentido* la pregunta por las formas de diferenciación, las relaciones de poder, las estructuras, etc., retomando ya sea la perspectiva sistémica o la mirada marxista.

En este doble movimiento, la cuestión de las *representaciones* es relegada por su falta de centralidad. En primera instancia, ya que las preguntas por lo *representacional* quedan remitidas a esta nueva dimensión constituyente de *sentido*, y en segundo lugar, puesto que los cuestionamientos sobre la *fenomenología social* no se sustentan –justamente por el punto anterior– en una reivindicación de lo simbólico o las *representaciones*, sino en procesos de otro cuño. Sin embargo, el concepto no desaparece. De alguna manera es retomado por los autores, aunque con diversas tonalidades. Nuevamente podemos demarcar una doble traslación. Es la figura marxista de la crítica de las ideologías, y el desfasaje entre *auto-representación* y discurrir social la que resulta más cercana a las nuevas posiciones. Sin embargo, no se trata de una impugnación desde una *praxis material* hacia la “inversión ideológica”: son los procesos anclados en el trasfondo o medio del *sentido* los cuales habilitan tales señalamientos.³⁵ Esto tiene como correlato una

³⁴ Cada autor dará un contorno distintivo a ese trasfondo: el *sentido práctico* en Pierre Bourdieu; el *saber mutuo* en Giddens; el *mundo de la vida* en Jürgen Habermas; el *sentido* para Luhmann. Por ejemplo, en el caso de Habermas (2010) la posibilidad del desarrollo de una “pragmática universal” quiebra la visión particularista y excesivamente “culturalista” de la *fenomenología social* y las “tradiciones hermenéuticas e interpretativas”.

³⁵ Así por tomar algunos casos, Giddens (1997) escindirá entre *saber mutuo* y *sentido común*, este último plausible de crítica en tanto “representación” discursiva del primero; Bourdieu (2007) señalará la necesaria crítica de la *doxa* y las *representaciones* de los sujetos desde el estudio del *sentido práctico* y las estrategias de los actores vinculadas a él; Habermas (2010) reivindicará la “puesta en cuestión” de las *distorsiones comunicativas* a partir de una *acción comunicativa* dirigida al entendimiento y sustentada en un *mundo de la vida* racionalizado.

disminución, al menos inicialmente, de la noción de *comunidad* como concepto nodal de esta generación de teóricos en sociología (de Marinis, 2005) y de la *religión* como eje de estudio. Sin embargo, este problema resulta más complejo si lo ponemos a la luz de los análisis que ya hemos realizado. La perspectiva de Luhmann nos es particularmente pertinente para retomar los tópicos y dimensiones de la teoría sociológica clásica, en la triple vinculación entre *representaciones*, *comunidad* y *religión* en el contexto teórico (y también de transformaciones sociales) de la teoría sociológica contemporánea.

La relación clásica entre representación y comunidad puesta en juego en la teoría contemporánea de Luhmann. La revisión de la “juntura” religiosa

Como ya hemos señalado en otra parte (Bialakowsky, 2009; 2012), tanto los conceptos de Luhmann de *semántica*, *auto-observación*, *observación de segundo orden*, *auto-descripción*, y *religión* son plausibles de ser hilvanados en una lectura que atienda las cuestiones que nos han venido inquietando a lo largo de este texto. Para ello, nos detendremos especialmente en sus análisis desarrollados en su obra tardía, *La religión de la sociedad*, para combinarlos con sus estudios sobre las *semánticas* y la *observación sociológica* en algunos de sus libros y artículos claves, aunque especialmente en *La sociedad de la sociedad*.³⁶

Es conocida la dificultad del léxico luhmanniano. Esto nos obliga a enfrentarnos a un dilema: retraducir su terminología, y por ende, “perder” cierta especificidad de su “juego de lenguaje”; o aceptarlo y “ser hablados” por sus categorías. Intentaremos trazar una modalidad intermedia. Sin embargo, tal “heterodoxia” de sus nociones³⁷ coincide, a nuestro entender,

³⁶ En la misma sección del presente libro, se encuentra un capítulo escrito por Mariano Sasín dedicado íntegramente al análisis de la *comunidad* en la teoría de Luhmann. Éste desarrolla con gran claridad los “presupuestos” teóricos que sustentan su andamiaje conceptual. Por lo cual, si bien obviamente haremos referencia a ellos, remitimos a él para una explicitación más amplia del mismo.

³⁷ En una mirada weberiana, y también desde Bourdieu (1990), toda “heterodoxia” tiene dos derroteros posibles: una configuración de tipo “sectario”, o que su “éxito” logre imponerse y volverse “ortodoxia”. En la condición *multiparadigmática* de la sociología actual (Ritzer, 1997), en la cual es difícil que una sola perspectiva se imponga como

con algunos de los puntos que venimos analizando: un hiato radical entre el observador de primer orden (desde la propia operación de comunicación) y el observador de segundo orden (en este caso, el observador sociológico que observa observaciones). Así también, nos propone una distancia con respecto a la “tradición sociológica” en tanto heredera de la “tradición vetero-europea” que no se despegó lo suficiente de las *auto-descripciones* de las sociedades occidentales (en nuestros términos, de sus *representaciones*).

Entre las múltiples reformulaciones que Luhmann pretende realizar sobre varias tradiciones sociológicas son especialmente relevantes, justamente, la parsoniana (o sistémica y cibernética) y la fenomenológica. Sus críticas a los “sistemas abiertos” y la cibernética basada en el esquema control-energía (como la de Parsons de *La sociedad* y en *El sistema de las sociedades modernas*) y al concepto de *mundo de la vida intersubjetiva* de Schütz son vectores centrales en su construcción teórica. Esto tendrá implicancias decisivas sobre los tópicos que venimos trabajando. El concepto de *sistema cultural* pierde el peso gravitacional que, en nuestras indicaciones, brindaba un lugar importante para el estrato *representacional*, como lectura de cierta parte de las perspectivas clásicas. Así también, por otro lado, el desplazamiento desde la teoría de la acción hacia una radical mirada sistémico-constructivista, sustentada en su particular noción de *comunicación* como operación autopoietica, tiene como consecuencia que el “trasfondo” de *sentido* deviene un medio de operación muy distinto de una explicitación de una *intersubjetividad* pre-comprendida.

Por ende, los problemas de la *comunidad* y la *religión* se encuentran elaborados de una manera muy disímil a la que veníamos recorriendo. Sin embargo, obviamente, no le son completamente ajenos. Avancemos, pues, en principio, con su análisis de las *semánticas*. Para ello, tendremos que tener en cuenta su teoría observacional, que es quizás el giro más relevante del Luhmann “maduro”, junto, obviamente, a la “autopoiesis”.

“ortodoxia”, los continuadores de Luhmann están obligados al diálogo con otros léxicos, a realizar constantes traducciones.

El complejo entramado de las semánticas y las auto-descripciones: la totalidad en su forma paradójica e imaginaria

La noción de *semántica* es compleja de por sí. De cierto modo, recae en la misma cuestión a la cual hicimos referencia en los clásicos en torno a las *representaciones*. Su uso es generalizado, pero la reconstrucción de su conceptualización es más bien dificultosa.³⁸ En los análisis de los cuatro tomos de *Gesellschaftsstruktur und Semantik*³⁹ y de *Ideenevolution* (2008) – retomados en gran medida en el capítulo V de *La sociedad de la Sociedad*– N. Luhmann efectúa un puntilloso estudio de las *semánticas* vinculadas a diversas formas sociales con una enorme amplitud histórica. Antes de realizar un breve recorrido por su demarcación, es importante efectuar algunas explicitaciones previas. La sociología de este autor requiere estar muy atentos a sus concatenaciones conceptuales, ya que su teoría se encuentra anclada en un despliegue de “formas paradójicas” que se hilvanan en una trama sumamente intrincada.

Respecto de lo que hemos denominado “giro del *sentido*”, en el caso de Luhmann, éste adquiere características muy peculiares. El *sentido* es el medio co-evolutivo en el cual operan los sistemas psíquicos y sociales, según sus operaciones autopoieticas específicas, *conciencia* y *comunicación*. Siendo el medio más “amplio” en lo que refiere a estos sistemas, las formas de las operaciones de *conciencia* y *comunicación* son “acoplamientos estrechos” de tal sustrato. El mismo tiene “*validez universal y es ineludible*” (Luhmann, 2007c:242), ya que no hay un afuera del *sentido* para tales operaciones (ni en la negación, ni en la crisis, por ejemplo): es un horizonte irrebalsable como medio para tales sistemas. Éste opera a partir de la distinción actual/potencial, lo cual implica que toda operación que realiza una selección, reduciendo complejidad, “mantiene” un horizonte de potencialidades: no

³⁸ En su texto –recopilación de clases dictadas por él– *Introducción a la teoría de sistemas*, se tocan los conceptos fundamentales de su teoría. La noción de *semántica* casi no aparece allí. A su vez, en su “gran obra final”, *La sociedad de la sociedad*, donde se pretende dar cuenta de un panorama global de sus propuestas, tampoco hay una definición clara de las *semánticas*, ni se dedica un apartado a ella, mientras sí se profundiza en el estudio de distintas *semánticas* históricas entendidas como *auto-descripciones*.

³⁹ Cfr., por ejemplo, el tomo tres (Luhmann, 1989).

se agota en una mera actualidad.⁴⁰ Entonces, el *mundo* funge como unidad paradójica de las remisiones de las selecciones actuales y los horizontes de potenciales selecciones: del sistema o el entorno (en su dimensión objetiva); del pasado o el futuro (en su dimensión temporal); de la observación del horizonte de *ego* o *alter* (en su dimensión social).

Justamente, la noción de *observación* tendrá una importancia decisiva para nuestros propósitos, y, por supuesto, para los de Luhmann. La distinción (que es en sí misma una observación) entre operación y *observación* se refiere a la diferencia, en el caso de los sistemas sociales, entre *comunicación* como operación autorreferencial y clausurada sustentada en la comprensión de la diferencia entre información y participación (o acto de comunicar, según el texto), y *observación*, en tanto operación específica que traza una distinción a partir de una forma de dos lados y la indicación de uno de ellos como observado, quedando el otro como inobservado. La recursividad de la operación de la *comunicación* se enfrenta a constantes paradojas que son solventadas con la asimetrización de la misma. La *observación* muestra esto a partir de la asimetría de sus dos lados y la indicación de uno de ellos. También, esto puede conducir al célebre *re-entry* de un lado en el otro (el entorno en el sistema, por ejemplo). Pero fundamentalmente, la paradoja clave de la observación es su imposibilidad de observarse a sí misma: la unidad de los dos lados es sólo observable por otro observador (una observación de segundo orden), que a su vez no puede observar su propia unidad (Luhmann, 2007c: 176). Esto tiene consecuencias muy relevantes para este trabajo.

Desplazándonos hacia el concepto de *semánticas*, que como habíamos señalado resulta particularmente complejo, éstas consisten en condensaciones y generalizaciones de *sentido* que: “*identifican, retienen, o dejan caer en el olvido al sentido digno de ser conservado.*” (Luhmann, 2007a:425). Así también: “*Llamamos a esta provincia de temas (...) cuando ésta se ha almacenado espacialmente para fines comunicativos, semántica (...)* La *semántica es digna de conservarse, y por lo tanto, es una parte de la cultura,*

⁴⁰ “*El sentido es entonces —y hacemos hincapié en lo paradójico de la formulación— un contexto de remisiones infinito — esto es, indeterminable—, que puede hacerse accesible y reproducirse en forma determinada*” (Luhmann, 2007a:32).

cuando nos transmite la historia de los conceptos y de las ideas” (Luhmann, 1998:161. Negritas del autor). Con lo cual, la *semántica*, o “*memoria oficial de la sociedad —por así decirlo—*” (Luhmann, 2007a:497) implica una generalización simbólica que permite la continuidad de la comunicación al evitar que ésta quede presa de la indeterminación basal que la constituye, conservando condensaciones de *sentido* (por ejemplo, ciertos temas para la comunicación), sobre todo al “*olvidar*”.⁴¹

Ahora, como explicita Urs Stäheli (1997), una duda clave aparece cuando nos interrogamos acerca de la diferencia entre *estructura* (condensación de expectativas) y la *semántica* (condensación de *sentido*). La *semántica* parece ser un caso particular de *estructura*, sin embargo hay que poder desplegar la diferencia entre las dos nociones, sobre todo respecto del peso de cada una en el discurrir social, por ejemplo, como veremos, en la “*secuencia*” temporal entre unas y otras.⁴² La distinción entre ellas se concatena con la anteriormente señalada entre *operación* y *observación*. Las *semánticas* son, pues, condensaciones de *sentido* que permiten la continuidad de la *comunicación* desde el plano observacional (Luhmann, 2007a:425). Esta característica reflexiva de las *semánticas* las incluye, por tanto, en lo que hemos llamado *representaciones*.⁴³ En tal dirección,

⁴¹ “*Por eso, la función de la memoria consiste en garantizar los límites de las posibles pruebas de consistencia y en liberar a la vez capacidad de procesar información con el fin de que el sistema se abra a nuevas irritaciones. La función principal de la memoria reside, pues, en olvidar, en evitar que el sistema se bloquee a sí mismo a causa de una coagulación de los resultados de observaciones anteriores*” (Luhmann, 2007a:457)

⁴² Asimismo, Cecilia Dockendorff (2006) realiza una crítica a este problema en el autor para conceptualizar una noción de *matriz cultural*. Si bien no seguiremos sus propuestas, sobre el tópico que recién marcábamos sugiere: “*A pesar de que las características estructurales incluyen una relación entre las propias autodescripciones de la sociedad, la semántica, y las estructuras que reproducen la sociedad, creemos que falta considerar el papel estructurante que logra desarrollar la semántica, en cuanto muestra una capacidad de orientación de la comunicación social*” (Dockendorff, 2006: 47).

⁴³ “*... intentaremos mostrar que, a pesar de todo, las autodescripciones no ocurren de modo casual. Hay condiciones estructurales para la plausibilidad de las representaciones y en la evolución de las semánticas existen tendencias históricas que delimitan fuertemente el espacio de las variaciones. La teoría sociológica puede reconocer nexos según el tipo de correlaciones entre las estructuras de la sociedad y las semánticas, pero puede saber, al mismo tiempo, que esas teorías son sus propias*

las mismas son muy proclives a estar conformadas a través de “*contextos de aplicación general de signos (o de símbolos)*” (Luhmann, 2007a:170). Aquí nos encontramos con una de nuestras dimensiones de análisis: la separación del acontecer inmediato de lo social —la operación comunicativa— en una doble característica: su distanciamiento observacional (que no por ello deja de ser social, es decir comunicativa) y su forma continuada en el tiempo (la conservación, en este caso también como “olvido”).

Recién hacíamos mención a la dislocación temporal que se observa entre *estructuras* y *semánticas*. Estas últimas siempre observan, conservan y olvidan, “retrasadas”, a las *estructuras* y las operaciones comunicativas “basales”. Así ocurre, especialmente, en las transformaciones sociales profundas: “las *semánticas* van a la zaga”.⁴⁴ La evolución social — a través de los mecanismos de variación, selección y estabilización— está vinculada a la diferenciación estructural de la comunicación, de los sistemas sociales. Los sistemas parciales de la sociedad y sus entornos se combinan de tal forma, en las diferencias sistema/entorno e igualdad/desigualdad, que son observables cuatro tipos de diferenciación: segmentación; centro/periferia; por jerarquización entre estratos; y la funcional moderna (Corsi, Esposito, Beraldi, 1996:59). Pero, especialmente enlazadas a la cuestión de las *semánticas* y a la diferenciación social, tienen una gran importancia las mutaciones de los *medios de difusión* de la comunicación, fundamentalmente: oralidad, escritura, imprenta y medios electrónicos. Las mismas conllevan, en los distintos *medios de difusión*, a la ampliación de posibilidades de observación, de mayor *reflexión* y elaboración sobre las paradojas de la comunicación, de olvido y conservación, especialmente a

construcciones y que no deben confundirse con la representación del sistema sociedad que circula en esa época dada” (Luhmann, 2007a:64)

⁴⁴“*Rupturas estructurales tan enormes como las que hemos visto nunca se han observado y descrito en su cumplimiento; salvo, tal vez, con conceptos totalmente inadecuados y en la retrospectiva de una tradición en declive. Los cambios semánticos van a la zaga de los cambios estructurales a distancia considerable. Condensar sentido por repetición y olvido, bajo una nueva clase de condiciones, requiere tiempo. A este respecto, nos parece que la sociedad moderna está apenas al comienzo. El marcado descontento con todo lo que en la actualidad se ofrece, podría llegar a ser un comienzo fructífero.*” (Luhmann, 2007a:905)

partir de la escritura con la irrupción de la *textualidad*.⁴⁵ Pero lo importante aquí es que un estudio de las *semánticas* tiene que encontrar su fuerza explicativa, por tanto, no en una *evolución de las ideas*, y por ende en su “performatividad”, sino en estas dos dimensiones de análisis, ancladas en los *procesos* y *estructuras* de la comunicación.

De este conjunto de *semánticas*, las que más nos interesan (y también al propio Luhmann), son las que se vinculan a la *auto-observación*, y específicamente, a la *auto-descripción* de la *sociedad*, entendida como el sistema social que abarca todas las comunicaciones. Llegamos así a una definición muy sugerente:

Nuestro punto de partida es que ninguna sociedad es capaz de alcanzarse a sí misma mediante sus propias operaciones (...). El sistema —para ayudarse— requiere de números imaginarios o espacios imaginarios. En verdad éste no es argumento que para la teoría de la sociedad evidencie cosa alguna, pero la inalcanzabilidad comunicativa de la sociedad (es decir, el fracaso de aquellas operaciones que reproducen al sistema) consta empíricamente como certeza. Y en su lugar existen construcciones imaginarias de la unidad del sistema que posibilitan la comunicación en la sociedad —aunque no con ella sino sobre ella. A tales construcciones denominaremos “autodescripciones” del sistema de la sociedad. (Luhmann, 2007a:687. Negritas del autor).

La paradoja de la observación, que se repite en la auto-observación, es, como comentábamos, la imposibilidad de observar su propia unidad, de observarse a sí misma “tal cual es”. Por ello, emerge este espacio “imaginario” en el cual la sociedad se *auto-describe* pero estableciendo siempre un recurso *semántico* para suplir esa inobservabilidad. Porque en este tipo de *semánticas*, con las que la sociedad pretende *auto-describirse*, lo que es imposible, o paradójico, es la descripción de la sociedad como un todo:

⁴⁵“*Después de la invención de la escritura ya no es posible partir de que estructura de la sociedad y semántica se encuentren en sintonía sincronizada continua. Las semánticas —debido a que pueden estimularse a partir de sus propios problemas e inconsistencias— se transforman más rápidamente y anticipan o activan, eventualmente, posibilidades de desarrollo de la sociedad. Pero también pueden conservar tradiciones obsoletas e impedir, con ello, que surjan descripciones histórica y materialmente adecuadas.*” (Luhmann, 2007a:223). Aquí Luhmann no sólo señala el “estar a la zaga” de las *semánticas*, sino también su anticipación a cambios estructurales, a partir justamente de esta desincronización entre *estructura* y *semánticas*.

la unidad del sistema social. A su vez, esto remite también a las relaciones con los entornos del sistema social (sistemas psíquicos; biológicos; físicos; etcétera), es decir, con el *mundo*. La unidad del *mundo*, o por ejemplo en términos de una *imagen del mundo totalizante*, es justamente, imaginaria: paradójica, tautológica, y en última instancia, imposible (Luhmann y Fuchs, 1988). La *auto-observación* y, sobre todo, la *auto-descripción* de los sistemas, no sólo no puede explicarse por sí misma, sino que implica en su totalización, una sustitución imaginaria. Así, entonces, la distancia entre *operación comunicativa* y *auto-descripción* es radical.⁴⁶ En la yuxtaposición entre *totalidad* y *representaciones (auto-descripciones)*, nos encontramos nuevamente frente a los dos problemas sobre los cuales hemos venido trabajando: la *religión* y la *comunidad*.

Ese espacio “imaginario” que hace posible una *auto-descripción* de la sociedad como unidad, lo cual supone, también, describir la unidad de la sociedad y su entorno (el *mundo*), tiene un correlato profundo con la *religión* atravesada por un proceso de complejización vinculado a la *textualidad*.⁴⁷ Luhmann analiza una pluralidad inmensa de *semánticas*, y así también, de *auto-descripciones*, vinculándolas con las formas de diferenciación social y los medios de difusión de la comunicación (Luhmann, 1989; 2007a; 2008). Obviamente, por cuestiones de espacio, no podemos dar cuenta de todas ellas. Pero en lo que respecta a la *religión*, sobre todo para las religiones monoteístas, ésta está ubicada, en términos de evolución social, entre las sociedades diferenciadas por segmentos (en

⁴⁶ Aquí el autor se acerca a la perspectiva de Marx que hemos desarrollado anteriormente. Luhmann al enfatizar la dislocación, y la falta de sincronía entre el discurrir inmediato social y sus *auto-descripciones*, ancla a estas últimas en procesos de transfiguración imaginaria. Pero aún con mayor radicalidad, ya que no existiría la posibilidad de una auto-comprensión en una sociedad comunista futura. En la conclusión retomaremos estos tópicos.

⁴⁷ “La compañera del constructivismo radical no es pues la teoría del conocimiento de la tradición, sino su teología (y sobre todo la teología cuya pretensión de exactitud la llevó más allá de lo que ella misma podía soportar). Se aprecia entonces fácilmente que el distinguir las distinciones con las que el observador trabaja y que lo que el observador observa es lo que debe ser observado, todavía puede ser distinguido de lo que no puede ser distinguido y que entonces se llamaba **Dios**, y ahora, cuando se distingue entre sistema y entorno, se llama **mundo**, o cuando se utiliza la distinción entre objeto y conocimiento, se llama **realidad**” (Luhmann, 1997: 174).

general orales) donde sus *semánticas* tienen carácter mítico, y las sociedades funcionalmente diferenciadas (con la irrupción de la imprenta). En tal sociedad “moderna” la *religión* es un sistema funcional más, y cada uno de los sistemas produce una *auto-descripción* particular, en muchos casos según sus *medios de comunicación simbólicamente generalizados* (Chernilo, 2002); una policontextualidad de la comunicación de una sociedad acéntrica implica una pluralidad de *auto-descripciones*. La *religión* con “pretensiones de totalidad” está ligada, entonces, a la diferenciación de la sociedad en centro/periferia y por jerarquía de estratos, de modo que a partir de la observación o bien del centro o bien del estrato superior es plausible una *auto-descripción* de la sociedad (y el *mundo*) como totalidad.

La religión como espacio de análisis para una teoría de las auto-descripciones y del observador

Desde la magia y los mitos hasta la *religión* como sistema funcional, Luhmann traza un proceso complejo, en el cual recupera múltiples lecturas de los clásicos a los que hemos mencionado (el problema de la teodicea, el ritual, sus formas organizacionales, etc.). Respecto de nuestros intereses resulta decisivo su señalamiento sobre la emergencia de un código particular de la *religión*. El código es una forma en la cual uno de sus lados está no meramente indicado, sino también asimétricamente atribuido con el valor positivo, por ejemplo en el caso de la economía siempre es preferible tener a no tener. En la *religión*, para el autor, su código específico es la distinción inmanencia/trascendencia. La singularidad de los fenómenos religiosos es que el lado positivo, es el inobservable, la trascendencia. ¿Cómo deshace esta paradoja la religión? Realizando un *re-entry* de la distinción al interior de la inmanencia: la posibilidad de la *observación* de la trascendencia en la inmanencia. La trascendencia es el espacio inobservable donde existen observaciones sin distinciones, donde no hay paradojas. Sin embargo, en la re-entrada de la trascendencia en la inmanencia, ésta sólo puede darse de forma paradójica, y allí el concepto de fe asegura la continuidad de la paradoja que no puede discutirse. La tautología resulta entonces una forma primordial de dar cuenta de la paradoja del *mundo* y el *sentido* en la *religión* (Luhmann, 2007b).

En las religiones monoteístas se muestra claramente este proceso. La diferencia entre inmanencia/trascendencia reduce complejidad de tal modo que el *mundo*, como inmanencia, se hace observable “a la luz” de la trascendencia. La *religión* proporciona una distinción decisiva que hace accesible el *mundo* a la observación. Lo hace a partir de una “fórmula de contingencia” que es Dios.⁴⁸ El *observador* que está por fuera de toda observación. Es decir, que observa sin indicar un lado, que puede observar todas las unidades de distinción, más allá de toda diferencia. Es la encarnación del “tercero excluido” que sostiene toda observación. A su vez, surge también la figura del observador en el *mundo*, un observador que emula a Dios, pero no en el lado de la trascendencia, sino en la inmanencia misma. Éste es el diablo, lo diabólico: la observación de la unidad dentro de la observación misma, que se atreve a observar al observador, a Dios. Por lo cual, la religión hace posible la observación del *mundo*, describiéndolo como contingente, y a la vez necesario, desde la observación de Dios o del diablo. Con ello, una forma de la “desparadojización” de su distinción, es acoplarse al código de la moral. Unir lo trascendente a lo bueno (lo apreciable) y lo inmanente a lo malo (despreciable, corrupto).

A su vez, la *religión*, con sus *semánticas* basadas en operaciones comunicativas, hace frente a una de las paradojas fundamentales de los sistemas sociales y psíquicos, que es el hecho de operar en el medio del *sentido*. El *sentido*, afirmábamos anteriormente, brinda un *mundo* con un horizonte infinito de posibilidades latentes para el enlace comunicativo. La *religión* hace observable ese *mundo*, ya que hace accesible una trascendencia por fuera de ese *mundo*. El *mundo* emerge entonces como totalidad distinguible a pesar de su carácter amórfico:

Lo que resulta notable es que aparece la paradoja de la unidad de lo diferente puesta por el código y que se disuelve por medio del valor negativo del código, del valor reflexivo, de la trascendencia (...) Debe existir

⁴⁸ Sobre este concepto: “En este sentido, las fórmulas de contingencia son inalcanzables para la comunicación. Se tematizan, se habla de ellas, pero no se las puede obtener, no se las puede reducir a otros términos y no se las puede eliminar, pues ello representaría el fin de la comunicación que se las pone como meta. Son un horizonte que se mueve a medida que se avanza hacia él, como todo horizonte.” (Mascareño, 2006:206)

una relación oculta entre el re-entry de la diferencia entre inmanencia y trascendencia en lo inmanente (por tanto lo sagrado) (...) La religión garantiza la determinabilidad de todo sentido contra la remisión indeterminable que se experimenta (Luhmann, 2007b:111-112. Negritas del autor).

Asimismo, la *religión* también debe dar cuenta de otra de las paradojas claves del *sentido*, la muerte. La muerte es la experiencia de que el *mundo* con *sentido* tiene un afuera de él. Que aquello que procesa *sentido*, que opera en el *mundo*, deja de hacerlo. La *religión* utiliza su distinción inmanencia/trascendencia para resolver esta cuestión, por ejemplo, con la continuidad del “alma” más allá de su muerte.

De estas indicaciones podemos señalar que la posibilidad de la *auto-observación* del *mundo* como unidad, y el “desbloqueo” de las paradojas del medio del *sentido*,⁴⁹ están enmarcadas en la emergencia de un nivel *trascendente*, lo “extra-mundano”. La “fórmula de contingencia” de Dios, como observador sin diferencias, o el Diablo, como observador trascendente en el *mundo*, remiten a ese espacio “imaginario” que las auto-descripciones requerían suplir para poder observar lo inobservable: la unidad. Justamente, la *auto-descripción* de la sociedad como totalidad puede, y así lo ha hecho la teoría sociológica clásica que hemos revisitado, bajo el concepto de *comunidad*.

La relectura de las auto-descripciones comunitaristas: la sociología y ¿el fin? de la representación trascendente

La cuestión *comunitaria*, en la perspectiva de Luhmann, se conecta con una pregunta fundamental desde el sistema funcionalmente diferenciado de la ciencia: ¿cuál es la observación sociológica sobre una *auto-descripción* de la sociedad (o de determinados sistemas de ella) en tanto *comunidad*? Las observaciones de la sociología son *observaciones de segundo orden*: observan observaciones. Observan a partir de distinciones propias, y del código verdad/no verdad y los programas específicos (teorías y métodos), las

⁴⁹ “... la religión es socialmente necesaria, sin embargo, no lo es para la vida individual. Ella es socialmente necesaria porque el inconmensurable horizonte general de sentido de la comunicación humana puede encontrarse a cada instante con problemas del tipo de las paradojas, indecisiones o indeterminaciones que no pueden ser resueltas por la comunicación en curso.” (Luhmann, 1999:11).

distinciones de otras observaciones (Luhmann, 1996; Sánchez Romero, 2011). Por lo cual, la ciencia no es un *observador* sin diferencias como Dios; es más parecida al diablo que observa al observador, aunque sin producir una *auto-descripción* de la sociedad como totalidad o unidad. La sociología constructivista como la del autor, si bien no es el “tercero excluido” de la observación, sí realiza una *observación de tercer orden*: observa las *observaciones de segundo orden* que ha producido la sociología hasta el momento. Éstas no han podido producir una descripción de la sociedad, especialmente la moderna, sin recaer en las *auto-descripciones* de la “tradicción vetero-europea”, entre ellas la *comunidad*. La propuesta de Luhmann sugiere una descripción, que analizando las paradojas y las modalidades de su resolución operativa, no recaiga en un análisis trascendental de la totalidad social, focalizándose en la recursividad comunicativa de la sociedad de forma auto-referente y “auto-lógica”.⁵⁰

Si bien el autor ha obviado un análisis pormenorizado de la *comunidad*, en lo que respecta a la denominada “re-emergencia” *comunitaria* (de Marinis, 2005), en sus análisis de la sociedad contemporánea (movimientos sociales, identidades regionales y personales, etc.), ésta se reitera o como *auto-descripción* de ciertos sistemas sociales bajo la *semántica* de *comunidades* o como *auto-descripción* de lo actual en la lupa de la “denuncia” de su ausencia. Todas ellas, para Luhmann, son “reacciones” a la diferenciación funcional extrema de la sociedad mundial, que conllevan el intento de restituir, ya sea tautológicamente y/o paradójicamente, el “calor del nido”, en una actualización de la *religión*, en los movimientos de protesta, en la “particularización” identitaria. Las presiones que implica la diferenciación funcional pueden redundar en búsquedas paradójales de una identidad supuestamente *comunitaria*.

⁵⁰ Así lo explicita Gonzalo Varela: “Para ello la teoría sociológica debería ser tratada como un lenguaje natural, lo que para Luhmann quiere decir que los conocimientos sobre la diferenciación funcional, que es el *quid* de la sociedad moderna, se deberían reimportar a la sociología. Esto es lo que llama ‘autología’, que significa que no estamos por encima de la sociedad para reflexionar sobre ella, pero sí podemos en cambio ‘reflexionarnos’ en ella. Es decir, representar a la sociedad dentro de la sociedad pero sin tratar de comprobar a la sociología tal como es o como fue con validez para todos (o para siempre). En el terreno de lo cognoscitivo la teoría social de Luhmann se inclina así por un constructivismo radical, abandonando la idea tradicional de representación de la realidad.” (Varela, 1995:15).

Asimismo, los procesos de exclusión de grandes cantidades poblacionales de los requisitos para participar de las comunicaciones de los sistemas funcionales, conduce también a la emergencia de *semánticas* de tipo *comunitario*. En estas *auto-descripciones* está en cuestión el concepto de *totalidad*, relacionado con las formas de la *auto-observación*, a las cuales hicimos referencia en el concepto de *religión*. Tales son, por ejemplo, los *nuevos movimientos religiosos* vinculados a la búsqueda de identidades de “resistencia” que estudiara Manuel Castells (1997). Los movimientos de protesta, muchas veces son proclives a estas *auto-descripciones*, ya que se *auto-observan* “como si” se pudiese comunicar por fuera de la sociedad. En cierta medida, esto también ocurre en las *semánticas* del *amor*, como totalidad ya no social, sino íntima frente a la “impersonalización” de los sistemas funcionales.⁵¹

Pero más interesante aún para nuestros propósitos es el posible análisis que desde la perspectiva de Luhmann se puede realizar sobre el concepto de *comunidad* en la sociología (salvo en la de él, por supuesto). Para la sociología, la *comunidad* es, en última instancia, la figura de una totalidad sin distinciones (cfr. Tönnies, 1947). Una forma de la trascendencia en la inmanencia. La distinción *comunidad/sociedad*, fundante de la mirada sociológica, hace factible la observación de lo social —lo inmanente a la modernidad— a partir del carácter positivo de un tipo de relaciones inobservables —en el caso del pasado o en el futuro— (Sasín, 2010). El intento de encontrar relaciones *comunitarias* en la sociedad moderna, es justamente, un *re-entry* de la distinción al interior de la sociedad.⁵² Y esto

⁵¹ “Lo que cada uno espera para sí en las relaciones personales como reconocimiento de su propio yo, y que quisiera saber realizado en sí mismo, no se refiere a ideales sino a algo fáctico; no se trata de la descripción de la humanidad desde un determinado punto de vista, sino la de aquello que se ha conformado como vida concreta (...). El problema es, en primer lugar, cómo algo tan diverso puede unificarse y no de qué manera, como un ‘todo’, se trata de llenar el ‘sentido de la vida’: del yo, del propio yo, no se extrae la actualidad de un yo trascendental, sino la identidad. El concepto ya no tiene una relevancia lógica sino simbólica: justifica que en una sociedad con mayor abundancia de relaciones impersonales se haya hecho difícil encontrar el punto en el cual uno mismo puede realizarse como unidad y actuar como tal unidad” (Luhmann, 1985:174-175. Negritas del autor).

⁵² La sociología, deseando incluirse en el sistema ciencia, tiene que “hacerse cargo” del nuevo contexto social tras la “secularización” moderna: “Pero retornemos a la función de

es posible porque, a su vez, la dicotomía *comunidad/sociedad* es otro *re-entry* de la distinción inmanencia/trascendencia en la inmanencia: una forma secularizada, supuestamente “posible de ser encontrada” en el *mundo social*.

Las paradojas de los sistemas de *sentido* son muchas, pero si hacemos referencia a tres de ellas que nos resultan fundamentales, vemos que la *comunidad* da cuenta de los problemas observacionales a los cuales nos referimos anteriormente en las perspectivas de los autores clásicos. En primer lugar, frente a la forma ilimitada del *sentido*, el *mundo social* es producido como totalidad observable a partir de la *comunidad*, como otro lado inobservable que permite su observación y la del *medio* en el que opera, el *sentido*: la sociología en tanto ciencia que estudia la sociedad moderna. En segunda instancia, también, en la *observación* de los límites sistema/entorno entre los dos tipos de sistema que operan en el *sentido*, los sociales y los psíquicos, y los demás sistemas que no operan en el medio del *sentido*, el *mundo* “natural”, la *comunidad* hace observable un proceso de “individuación” y sus patologías en la perspectiva de Durkheim, y muchas veces vinculadas, como en el caso de Marx, a su relación con los sistemas que no operan en el *sentido* (la transformación de la naturaleza). Por último, la *observación* de la nada o la muerte, como lo otro del *sentido*, que por ende debe “tener sentido”, en la *auto-descripción comunitaria*, ésta se enfrenta a sus paradojas, ya sea, por ejemplo, en una “*comunidad hasta la muerte*” de Weber o en el estudio del suicidio en Durkheim.

Por ello, si retomamos las cuatro dimensiones para el análisis de la *comunidad* que señalamos al comienzo del capítulo, la sociología “constructivista

‘Dios’ como ‘fórmula de contingencia’ que, a la luz de lo anterior, puede verse más aclarada. En Occidente, la figura judeocristiana de un “Dios” creador garantizaba, fundamentalmente, un mundo ‘necesario’, permitía establecer una ‘observación’ del acaecer del mundo en su totalidad (...). La desacralización (secularización) auspiciada en la época moderna entraña, como es bien sabido, que los distintos ‘subsistemas sociales’ desarrollen su labor independizándose del marco central de la sociedad ocupado antaño por el ‘sistema religioso’. Pero lo esencial de la sociedad moderna es que, a partir de ahora, toda ‘observación’ será inequívocamente provisional y, por tanto, proclive de ser modificada a través de nuevas comunicaciones sociales futuras (...). Por eso, la sociedad moderna, a través de la ‘diferenciación funcional’ de la sociedad, buscará ‘reducir la complejidad’, las ‘posibilidades de sentido’.” (Carretero Pasín, 2010:4-5).

radical” se encontrará con *auto-descripciones* de la sociedad que poseen un rasgo trascendente, en la inmanencia *social*, “a la zaga” y supuestamente “críticas” de la sociedad funcionalmente diferenciada. De esta manera, la *observación* del pasado histórico de la sociedad moderna como totalidad disuelta, deviene pasado inobservable pero positivo, trascendente, *comunitario*. A su vez, el antídoto de la *comunidad* a determinadas tendencias de la modernidad, y su lazo con un proyecto político “utópico”, se enmarca en el señalamiento de un futuro trascendente de “re-conciliación” imaginario. Por otro lado, la *comunidad* como sustrato ontológico de todo acontecer social, resulta “semi-trascendente” e inobservable: se encuentra siempre “oculto” tras las comunicaciones sociales. Por último, la *comunidad* retratada en una tipología abstracta de una relación social característica (sobre la cual Sasín realiza sugerentes aportes en este mismo libro), no es, en principio para Luhmann, más que el “tráfico” de una *semántica* totalizante, imaginaria, devenida pretendido concepto científico.

Entonces, tras recorrer el complejo andamiaje teórico del autor, encontramos una vinculación manifiesta entre los tres problemas que nos inquietaban desde un comienzo (las *representaciones*, la *religión*, y la *comunidad*), pero con una torsión singular. El “constructivismo radical” es también “radical” distanciamiento entre el acontecer social y su *representación*. Por lo cual, en términos analíticos, irrumpe, también, una fuerte crítica a una dimensión “performativa” del nivel *representacional*, que siempre es imaginario y tautológico. Se disuelve, a su vez, la posibilidad teórica de un “re-encuentro” futuro en una auto-comprensión de la propia sociedad sobre sí misma, como en el caso de Durkheim a través de la racionalización de la “república funcionalista”, o en Marx con la revolución proletaria y el nuevo modo de producción comunista, o, ni siquiera, en la universalización de los valores modernos de una *comunidad societal* cada vez más amplia como en Parsons o una *intersubjetividad* pre-comprendida del *mundo de la vida* de Schütz. Tampoco se visualiza la “detección” de las *comunidades* esporádicas de Weber o su “llamado” a las vocaciones modernas que separen claramente *comprensión* y *acción*. Las consecuencias de una observación “de la sociedad en la sociedad” implican abandonar todas esas posibilidades.

Conclusiones

Hemos realizado un extenso recorrido reconstructivo desde algunas propuestas clásicas de la teoría sociológica hasta los contemporáneos aportes de Luhmann. Nuestro intento ha sido enhebrar, en una serie de dimensiones emergentes, la relación entre las *representaciones* y la *comunidad* bajo el signo de dos preguntas aledañas: ¿qué implica que un determinado grupo o prácticas sociales se *auto-representen* como *comunidad*?; ¿cómo se posiciona la mirada del observador sociológico sobre tales *representaciones*? Ya desde el comienzo de este trabajo sugerimos que la *religión* se prefiguraba como “juntura” entre los dos problemas a estudiar. El primer punto interesante que podemos señalar es que, en todas las perspectivas, salvo quizás en la de Schütz, este modo de la intersección sucede, de una u otra forma. Aún en el complejo andamiaje conceptual de Luhmann se mantiene. Justamente, en tal caso, se extrema, en una particular combinación, una de las posiciones factibles que habíamos analizado.

Retomemos las claves de lectura sobre los tres problemas teóricos vinculados que habíamos demarcado para los clásicos: la *representación* de la sociedad se exterioriza en una “triplicación” (*mundo social*; *representación*; *extra-mundanía*); ese estrato representacional se articula en una “concepción de totalidad” del *mundo social*; de forma tal que se combina con la *auto-representación* de lo *social* como *comunidad*. Argüíamos que, enlazada a un singular retrato de la perspectiva del “observador científico” sobre lo social, se proponían diversas relaciones entre acontecer social y *representaciones* (enmarcadas en análisis sobre la *religión*), las cuales coagulaban diversas modalidades de definición de la *comunidad*.

Las distintas formas que se fueron desplegando en las elaboraciones de la teoría sociológica clásica (en este capítulo Durkheim, Weber, Marx), tras el tamiz de los aportes de Parsons y Schütz, se sitúan, a la vez, como herencia y necesario “olvido” en la perspectiva de Luhmann. Su eslabonamiento de una noción de *sentido*, en tanto medio operativo de las “autopoiesis” de conciencia y comunicativas, con el trazado de una específica relación de intenso dislocamiento entre las *auto-descripciones* y acontecer inmediato de lo social, conducía a la figura de un *observador* sociológico de las paradojas y los “recursos imaginarios” de la sociedad.

En el desarrollo de su complejo entramado conceptual, el tópico de la *comunidad* aparecía con un doble cariz: por una parte, en el resurgir de “nuevas” *auto-representaciones* de la *comunidad* contemporánea, y en las nociones de la sociología heredada como *auto-representaciones* de “segundo orden” de lo *social*. Ambas se vinculaban con el problema de la *religiosidad*, especialmente en sus modalidades de “desbloqueo” tautológico de las paradojas del *sentido* y la *auto-descripción* totalizante de la sociedad como unidad. Las particularidades del *re-entry* de la trascendencia en la inmanencia social, de formas religiosas o secularizadas (de los movimientos sociales, del amor, de una ciencia sociológica), sólo se hacían observables en un “tercer orden” si la sociología ponía en duda la factibilidad misma de una *representación* totalizante. Se focalizaba, entonces, en la reconstrucción de una mirada anclada “en la sociedad”, que aceptaba sus distinciones y paradojas. Se señalaba, entonces, el “final” de las cuatro dimensiones de la *comunidad* —con las cuales el equipo de investigación que elaboró este libro ha venido trabajando— si se las piensa como aristas de un concepto sociológico acorde “a los tiempos que corren”. La sociología previa se volvía una *auto-descripción semántica* que debía observarse igual que otras de su mismo cuño. Así se “daba por tierra” la *performatividad* de las *representaciones*, la posible “reconciliación” entre *representaciones* y discurrir social, la factibilidad de *comunidades fraternas*, por tanto, de la *totalidad* y de su forma social de *representarse*: la *comunidad*.

La pregunta que nos queda, y que deberá ser tratada en otro momento, es la pertinencia de la propuesta de Luhmann si desanudáramos la vinculación entre sociología, ciencia y diferenciación funcional. La particularidad de los autores clásicos ha sido fundar esa relación, pero ponerla “en duda” al mismo tiempo, a través de sus interrogantes sobre el “destino” de la modernidad. La *comunidad*, y su insistencia sobre ella, es a la vez, articulación de estas tres cuestiones, y su impugnación en modalidades diversas. De allí que la ligazón de la *representación* de la *comunidad* con la trascendencia y la totalidad sea “incómoda”, y material de olvido, para una sociología que pretende “suturar” de una vez por todas esa tríada tan esquiva. Parsons, y ahí sus contrastes pero también paralelismos con Schütz, lleva a cabo el “giro inaugural” de ese proyecto, aunque siempre

en el límite de su “vuelta atrás”, más proclive a un acuerdo tácito que a una “escenificación” teórica de su soldadura decisiva a la Luhmann.

El desafío de la teoría sociológica actual sobre el problema de la *comunidad* y las *representaciones* –pero que toca sus más basales “presupuestos”– es, pues, aceptar esa “capitulación final” de la ambigüedad clásica siguiendo la perspectiva de Luhmann, volver a poner en juego esa duplicidad reconfigurada, o, quizás, llevarla hasta sus últimas consecuencias. Posiblemente, nos encontraremos con los más disímiles derroteros que, lejos de “fragmentar” la disciplina, le permitan una “apertura” auspiciosa. Nuestro intento ha sido facilitar, finalmente, una elaboración comparativa que colabore a una discusión profunda sobre la condición de la teoría sociológica en nuestra contemporaneidad.

Bibliografía

- ACEVEDO, Mariela (2011), “Aportes de la teoría social de Alfred Schütz para pensar la política y la acción colectiva”, en revista *Trabajo y Sociedad*, 17 (pp. 83-94).
- ALEXANDER, Jeffrey (1983), *The modern reconstruction of classical thought. Talcott Parsons. Vol. 4 de Theoretical Logical in Sociology*, Berkeley, University of California Press.
- (1989), *Structure and Meaning: Relinking Classical Sociology*, Nueva York, Columbia University Press.
- BIALAKOWSKY, Alejandro (2009), “El problema del sentido y las representaciones en las perspectivas teóricas de Giddens, Habermas y Luhmann”, en *Relea - Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 15 (30) (pp. 53-94).
- (2010), “Comunidad y sentido en la teoría sociológica contemporánea. Las propuestas de Giddens y Habermas”, en revista *Papeles del CEIC*, 58 (pp. 1-36).
- (2012) “Siguiendo el rastro de la alienación en la teoría sociológica contemporánea. Una lectura de los diagnósticos de la modernidad tardía de Giddens, Habermas y Luhmann”, en revista *Nómadas*, 33 (1) (pp. 1-27).
- BOURDIEU, Pierre (1990 [1984]), “Algunas propiedades de los campos”, en Pierre BOURDIEU, *Sociología y cultura*, México, Grijalbo.
- (2007 [1980]), *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- CARRETERO PASIN, Ángel E. (2010), “Religión, ideología(s) y ‘complejidad’”, en revista *Nómadas*, 27 (pp. 1-15).
- CASTELLS, Manuel (1997), *La era de la Información, Tomo 2. Economía, sociedad y cultura*, Madrid, Alianza.

- CHERNILO, Daniel (2002), “The theorization of social coordinations in differentiated societies: the theory of generalized symbolic media in Parsons, Luhmann and Habermas”, en *British Journal of Sociology*, 53 (3) (pp. 431-449).
- DE MARINIS, Pablo (2005), “16 comentarios sobre la(s) sociología(s) y la(s) comunidad(es)”, en revista *Papeles del CEIC*, 15 (pp. 1-39).
- (2010a), “Comunidad: derivas de un concepto a través de la historia de la teoría sociológica”, en revista *Papeles del CEIC*, 53(1) (pp. 1-13).
- (2010b) “La comunidad según Max Weber: desde el tipo ideal de la *Vergemeinschaftung* hasta la comunidad de los combatientes”, en revista *Papeles del CEIC*, 53 (1) (pp. 1-36).
- DE ROSA, Annamaria S. (1994), “From theory to metatheory in social representations: the lines of argument of a theoretical-methodological debate”, en *Social Science Information*, 33 (pp. 273-304).
- DOCKENDORFF, Cecilia (2006), “Evolución de la cultura: la deriva semántica del cambio estructural”, en revista *Persona y Sociedad*, 20 (1) (pp. 45-73).
- DURKHEIM, Émile. (1889), “Gemeinschaft und gesellschaft”, en *Revue Philosophique*, 27 (pp. 416-422).
- (1993 [1912]), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza.
- (2000 [1924]), *Sociología y filosofía*, Madrid, Miño y Dávila.
- (2003a [1950]), *Lecciones de sociología*, Buenos Aires, Miño y Dávila.
- (2003b [1914]), *Pragmatismo y sociología*, Buenos Aires, Quadrata.
- DURKHEIM, Émile y Marcel MAUSS (1996 [1901]), “Sobre algunas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas”, en Émile DURKHEIM, *Clasificaciones primitivas y otros ensayos de sociología positiva*, Barcelona, Ariel.
- GIDDENS, Anthony (1997 [1976]), *Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- (1998 [1994]), “Vivir en una sociedad postradicional”, en Ulrich BECK, Anthony GIDDENS, y Scott LASH, *Modernización reflexiva*, Madrid, Alianza Editorial.
- GRONDONA, Ana (2010), “La sociología de Emile Durkheim: ¿una definición ‘comunitarista’ de lo social?”, en revista *Papeles del CEIC*, 53 (pp. 1-24).
- JODELET, Denise (1986), “La representación social: fenómenos, concepto y teoría”, en Serge MOSCOVICI (comp.), *Psicología Social (II). Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales*, Barcelona, Paidós.
- KALBERG, Stephen (2011), “La influencia pasada y presente de las visiones del mundo: Max Weber y el descuido de un concepto sociológico”, en *Sociológica*, 26 (74) (pp. 207-246).
- KNOBLAUCH, Hubert (1999), “Metaphors, transcendence and indirect communication. Alfred Schütz’s phenomenology of the life-world and the metaphors

- of religion”, en Lieven BOEVE y Kurt FRAYAERTS (edit.), *Metaphor and God-talk*, Berna, Peter Lang.
- HABERMAS, Jürgen (2010 [1981]), *Teoría de la acción comunicativa*, Tomos I y II, Madrid, Trotta.
- HAIDAR, Victoria (2010), “De la disolución a la recreación de la comunidad. Un contrapunto entre Max Weber y François Perroux”, en revista *Papeles del CEIC*, 53(1) (pp. 1-28).
- HOBBS, Thomas (1979 [1651]), *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Madrid, Nacional.
- LICHTMAN, Richard (1976), “La teoría de la ideología en Marx”, en *Cuadernos Políticos*, 10 (pp. 7-24).
- LÖWITH, Karl (2007), *Max Weber y Karl Marx*, Barcelona, Gedisa.
- LUHMANN, Niklas (1985 [1982]), *El amor como pasión. La codificación de la intimidad*, Barcelona, Península.
- (1989), *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Tomo III, Fráncfort, Suhrkamp.
- (1996 [1990]), *La ciencia de la sociedad*, México, Anthropos.
- (1997), “El conocimiento como construcción”, en *Metapolítica*, 1 (2) (pp. 167-182).
- (1998 [1984]), *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, Barcelona, Anthropos.
- (1999), “Tradición y modernidad: las relaciones entre religión y ciencia”, en Niklas LUHMANN, *Teoría de los sistemas sociales (II)*, México, Universidad Iberoamericana.
- (2007a [1997]), *La sociedad de la sociedad*, México, Herder.
- (2007b [1998]), *La religión de la sociedad*, Madrid, Trotta.
- (2007c [1996]), *Introducción a la teoría de sistemas*, México, Universidad Iberoamericana.
- (2008), *Ideenevolution*, Fráncfort, Suhrkamp.
- LUHMANN, Niklas y FUCHS, Stephan (1988), “Tautology and paradox in the self-descriptions of modern society”, en *Sociological Theory* 6 (1) (pp. 21-37).
- MASCAREÑO, Aldo (2006), “Sociología de la felicidad: lo incomunicable”, en revista *Teología y Vida*, 47 (2-3) (pp. 190-208).
- MARX, Karl y Friedrich ENGELS (1968 [1845]), *La ideología alemana*, Montevideo, Pueblos Unidos.
- MARX, Karl (1966 [1867]), *El Capital*, Tomo I, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1969 [1844]), *Manuscritos económico filosóficos*, México, Fondo de Cultura Económica.

- (2003 [1852]), *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Buenos Aires, Pluma y Papel.
- MOTTA, Rosana (2011), “La reconstrucción de la crítica de Schütz a Husserl en torno al concepto de ‘unidades personales de nivel superior’ o ‘comunidad’”, en *Intersticios*, 5 (2) (pp. 365-372).
- NISBET, Robert (1969), *La formación del pensamiento sociológico*. Tomos I y II, Buenos Aires, Amorrortu.
- NOCERA, Pablo (2009), “Los usos del concepto de efervescencia y la dinámica de las representaciones colectivas en la sociología durkheimiana”, en revista *REIS*, 127 (pp. 93-119).
- PARSONS, Talcott (1974a [1966]), *La sociedad*, México, Trillas.
- (1974b [1971]), *El sistema de las sociedades modernas*, México, Trillas.
- (2012 [1965]), “¿Ciudadanía plena para el norteamericano negro? Un problema sociológico”, en revista *Entramados y Perspectivas*, 1 (2).
- PARSONS, Talcott, Robert BALES y Edward SHILS (1970 [1953]), *Apuntes sobre la teoría de la acción*, Buenos Aires, Amorrortu.
- RAMÍREZ PLASCENCIA, Jorge (2007), “Durkheim y las representaciones colectivas”, en Tania RODRÍGUEZ SALAZAR y María de Lurdes GARCÍA CURIEL (comp.), *Representaciones sociales. Teoría e investigación*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
- RAMOS TORRE, Ramón (2010), “La comunidad moral en la obra de Émile Durkheim”, en Pablo de MARINIS, Gabriel GATTI e Ignacio IRAZUZA (comp.), *La comunidad como pretexto. En torno al (re)surgimiento de las solidaridades comunitarias*, Barcelona y México, Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- RICOEUR, Paul (1996), *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI.
- RITZER, George (1997), *Teoría sociológica contemporánea*, México, McGraw-Hill.
- SÁNCHEZ ROMERO, Gerardo D. (2011), “Resumen sintético del sistema social de la ciencia según N. Luhmann”, en *Revista Mad*, 24 (pp. 30-60).
- SASÍN, Mariano (2010), “La comunidad estéril. El recurso comunitario como forma de la autodescripción social”, *Papeles del CEIC*, 53: 1-35.
- SCHÜTZ, Alfred (1974 [1972]), *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires.
- SCHMID, Michael (2007), “El concepto de cultura y su lugar dentro de una teoría de la acción social: crítica a la teoría de la cultura de Talcott Parsons”, en *Revista Colombiana de Sociología*, 29 (pp. 105-132).
- STÄHELI, Urs (1997), “Exorcizing the ‘popular’ seriously: Luhmann’s concept of semantics”, en *International Review of Sociology*, 7 (1) (pp. 127-145).
- TÖNNIES, Ferdinand (1947 [1887]), *Comunidad y Sociedad*, Buenos Aires, Losada.
- TORTEROLA, Emiliano (2009), *Individuo y profesión. El proceso de especialización en las teorías de la modernidad de Max Weber y Georg Simmel*, Buenos Aires, Prometeo.

Alejandro Bialakowsky

VARELA, Gonzalo (1995), “La teoría de la sociedad de Niklas Luhmann”, en revista *Sociológica*, 27 (pp. 1-18).

WEBER, Max (1964 [1922]), *Economía y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.

——— (1982 [1922]), *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu.

——— (1998a [1921]), *Ensayos sobre sociología de la religión*, Tomo I, Madrid, Taurus.

——— (1998b [1919]), *El político y el científico*, Madrid, Alianza.

——— (1998c [1904-1905]), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Istmo.

Sobre los autores

Daniel Alvaro

danielalvaro@gmail.com

Licenciado en Sociología (UBA, 2004), doctor en Ciencias Sociales por la misma Universidad y doctor en Filosofía por la Universidad París 8 (2012). En su tesis doctoral analizó el problema de la comunidad en tres autores clásicos del pensamiento sociológico: Karl Marx, Ferdinand Tönnies y Max Weber. Es becario postdoctoral del CONICET bajo la dirección de Pablo de Marinis, y profesor de la materia “Teoría estética y teoría política” de la Carrera de Sociología (UBA). Asimismo, ha desarrollado actividades académicas y docentes en otras universidades nacionales (UNLa, UNR, UNL, UNJU). Ha publicado artículos y ensayos en revistas nacionales y extranjeras, y recientemente algunas traducciones de su autoría.

Alejandro Bialakowsky

alejbialakowsk@gmail.com

Licenciado en Sociología (UBA, 2006) y doctorando en Ciencias Sociales en la Facultad de Ciencias Sociales de la misma Universidad. Ha sido becario Estímulo de la UBA y doctoral del CONICET. Su tesis, cuya finalización está prevista para este año, se encuentra co-dirigida por Pablo de Marinis. En ella aborda el problema del sentido y las representaciones en la teoría sociológica contemporánea, realizando un análisis comparativo de las perspectivas de Pierre Bourdieu, Anthony Giddens, Jürgen Habermas y Niklas Luhmann. Es docente en la materia “Historia del Conocimiento Sociológico I” de la Carrera de Sociología (UBA). Profesor Adjunto de la asignatura “Sociología de los procesos culturales e ideológicos” de la Carrera de Sociología de la Universidad del Salvador. Ha publicado diversos artículos sobre teoría sociológica clásica y contemporánea.

Pablo de Marinis

pablodemarinis@gmail.com

Licenciado en Sociología (UBA, 1991) y Dr. Phil. (Institut für Soziologie, Universität Hamburg, 1997). Desde 1999 ha sido docente en materias teórico-sociológicas de las Carreras de Sociología y Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Actualmente es allí profesor regular asociado de la materia “Sociología Sistemática”, en la Carrera de Sociología. Desde 2005 es investigador del CONICET (desde 2011 en la categoría de “Investigador Independiente”). En los últimos años ha dirigido y dirige varios proyectos de investigación en torno a los temas y problemas que trata este libro en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, donde tiene su sede de CONICET, y cuyo Comité Académico integra. Además de en la UBA, ha dictado numerosos cursos de grado y posgrado en diversas universidades nacionales (de Quilmes, de Rosario, de San Martín), en FLACSO-Argentina, en la Universidad del Salvador y también en extranjeras (UNICAMP-Brasil, INACIPE-México, UAEH-México, FLACSO-México, etc.). Ha publicado artículos en torno a la teoría social clásica y contemporánea en revistas nacionales y extranjeras. Su tesis doctoral se ha publicado como libro: *Überwachen und Ausschließen. Machtinterventionen in urbanen Räumen der Kontrollgesellschaft*; Centaurus Verlagsgesellschaft, Pfaffenweiler, 2000. Junto a Gabriel Gatti e Ignacio Irazuzta ha compilado *La comunidad como pretexto. En torno al (re)surgimiento de las solidaridades comunitarias* (Barcelona y México, Editorial Anthropos y UAM-Iztapalapa, 2010).

Ana Lucía Grondona

antrondona@hotmail.com

Licenciada en Sociología (UBA, 2004) y doctora en Ciencias Sociales por la misma Universidad (2011). Su tesis analiza, desde una perspectiva genealógica, los saberes expertos en torno al desempleo en la Argentina. Es becaria postdoctoral del CONICET y docente de la materia “Historia del Conocimiento Sociológico I”, en la Carrera de Sociología, y de “Problemas Sociológicos” en la Carrera de Psicología, ambas de la UBA. También participa del equipo de investigación “Historia, discursos y prácticas” en el Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini.

Evangelina Geicsnek

evange46@hotmail.com

Licenciada en Sociología (UBA, 2006). Becaria doctoral de la Agencia Nacional de Promoción Científica (ANPCyT), bajo la dirección de Pablo de Marinis. Actualmente está desarrollando su tesis de la Maestría en Ciencia Política y Sociología (FLACSO), en la que realiza una exploración reconstructiva de las nociones de comunidad y autoridad y su recíproca relación, en lo que al orden social respecta, en la obra de una selección de autores clásicos de la teoría sociológica. Tiene previsto otorgarle continuidad a la misma en su futura tesis del doctorado en Ciencias Sociales (UBA), donde abordará la misma problemática, pero en una selección de autores pertenecientes a momentos posteriores en la historia de la teoría sociológica.

Victoria Haidar

vhaidar@fcjs.unl.edu.ar

Magister en Sociología y Ciencia Política (FLACSO, 2007) y doctora en Ciencias Sociales (UBA, 2011). Su tesis de doctorado (“Hacer vivir, hacer producir: Racionalidades y tecnologías para el gobierno de la salud y la enfermedad laboral. Argentina, 1995-2007”) fue dirigida por Pablo de Marinis, y es una contribución al análisis de la “gubernamentalidad” en la Argentina, especialmente focalizada sobre los saberes del trabajo y su relación con el neoliberalismo. En la actualidad tiene una beca postdoctoral del CONICET y se desempeña como profesora en las materias “Introducción a la Sociología” y “Principales Escuelas Sociológicas Actuales”, pertenecientes a las Carreras de Abogacía y Licenciatura en Ciencia Política de la Universidad Nacional del Litoral (UNL). Ha publicado el libro *Trabajadores en riesgo. Una sociología histórica de la biopolítica del trabajo asalariado en la Argentina* (Prometeo, 2008) y diversos artículos en revistas nacionales y extranjeras.

Natalio Pagés

therivertoday@hotmail.com

Licenciado en Sociología (UBA, 2011). Ejerce profesionalmente como orientador social en colegios primarios y secundarios del Gran Buenos

Aires (Dirección de Psicología Comunitaria y Pedagogía Social del Gobierno de la Provincia de Buenos Aires). Es asistente de coordinación de la Encuesta Familiar “Asignación Universal por Hijo” en el Observatorio de Condiciones de Vida de la Universidad Nacional de Avellaneda (UNDAV). Estudia Realización Cinematográfica en la Escuela Nacional de Experimentación y Realización Cinematográfica (ENERC-INCAA). Ha participado de congresos y publicado diversos artículos sobre teoría sociológica, memoria colectiva y sociología de la cultura.

Nicolás Rubí

nrubi85@hotmail.com

Licenciado en Sociología (UBA, 2010). Estudios en curso de la Maestría en Políticas Sociales en la Facultad de Ciencias Sociales de la misma Universidad. Docente de “Trabajo social comunitario” en la Universidad Nacional de Avellaneda (UNDAV). Miembro de proyectos de investigación UNDAVCyT y PROAPI, con sede en el Observatorio de Condiciones de Vida de la UNDAV.

Diego Sadrinas

dsadrinas@hotmail.com

Licenciado en Sociología (UBA, 2011). Cursa también la carrera de Derecho en la misma universidad. Obtuvo en 2012 la beca doctoral de UBACyT, e iniciará el Doctorado en Ciencias Sociales en la Facultad de Ciencias Sociales de esa Universidad.

Mariano Gustavo Sasín

marianosasin@gmail.com

Licenciado en Sociología (UBA, 2004). Desde 2008 es docente de la materia “Sociología” en el Ciclo Básico Común de la misma Universidad. Ha culminado recientemente la cursada de la Maestría en Investigación en Ciencias Sociales, y transita en la actualidad el doctorado en Ciencias Sociales, ambos en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Su proyecto de tesis lleva por título “Comunidad y sistema: el lugar de lo comunitario en la descripción sistémica de la sociedad”, bajo la dirección de Pablo de Marinis. En el mismo propone una exploración por la trama semántica y conceptual de la teoría sociológica clásica y de aquellos autores con-

temporáneos vinculados a la teoría de sistemas, poniendo el foco en la idea/noción/concepto de “comunidad”: en su recorrido pasado, en su sentido presente y en sus posibilidades futuras. Ha publicado artículos y reseñas en revistas nacionales e internacionales sobre los autores y temas vinculados a su investigación.

Emiliano Torterola

etorterola@yahoo.com.ar

Licenciado en Sociología (UBA, 2002), Magister en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural (Instituto de Altos Estudios Sociales, UNSAM, 2008). Desde 2008 es docente de la materia “Sociología” en el Ciclo Básico Común de la UBA. En 2009 inició el doctorado en Ciencias Sociales en la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Es miembro investigador del grupo “Intermediarios culturales, capital social y clases sociales emergentes”, dirigido por Ana Wortman, con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani. Ha publicado el libro *Individuo y profesión. El proceso de especialización en las teorías de la modernidad de Max Weber y Georg Simmel* (Prometeo, 2009). Sobre estos dos últimos autores ha publicado artículos en revistas nacionales e internacionales.

