



Revista Pilquen - Sección Ciencias
Sociales

ISSN: 1666-0579

revista.pilquen@gmail.com

Universidad Nacional del Comahue
Argentina

Fraga, Eugenia

La pregunta por lo comunitario en el ensayo sociológico contemporáneo. Esencia y
apariencia, ética y estética, racionalidad y afectividad

Revista Pilquen - Sección Ciencias Sociales, vol. 19, núm. 3, 2016, pp. 8-19

Universidad Nacional del Comahue

Viedma, Argentina

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=347547503002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



La pregunta por lo comunitario en el ensayo sociológico contemporáneo. Esencia y apariencia, ética y estética, racionalidad y afectividad

The question of community in contemporary sociological essay. Essence and appearance, ethics and aesthetics, rationality and affectivity

Eugenia Fraga

euge.fraga@hotmail.com

Instituto de
Investigaciones Gino
Germani; Universidad de
Buenos Aires. Argentina

Recibido: 09 | 12 | 15

Aceptado: 30 | 06 | 16

RESUMEN

En este trabajo intentaremos rastrear de qué modos la "pregunta por lo comunitario" ha sido respondida por una serie de pensadores contemporáneos sobre lo social. Así, nos centraremos en las nociones de "significado compartido" de Lash, "tribu" de Maffesoli, "pronombre nosotros" de Sennett, y "comunidad ética" de Bauman. A partir del análisis de estos conceptos, llegaremos a la conclusión de que, en el pensamiento social contemporáneo, la "comunidad" es definida a partir de, por lo menos, tres ejes: a) esencia / apariencia, b) ética / estética, y c) racionalidad / afectividad. Efectivamente, veremos que estas tres pueden ser entendidas como algunas de las dimensiones de las comunidades en la actualidad.

Palabras clave: Comunidad; Nosotros; Tribu; Gueto; Identidad.

ABSTRACT

In this paper we intend to seek the ways in which the "question of community" was answered by a series of contemporary thinkers of the social. We will focus on the concepts of Lash's "shared meanings", Maffesoli's "tribes", Sennett's "pronoun we", and Bauman's "ethical community". After analyzing these concepts, we will arrive to the conclusion that, in contemporary social thought, "community" is defined by at least three axes: a) essence / appearance; b) ethics / aesthetics; and c) rationality / affectivity. All in all, we will be able to see that these three can be understood as some of the dimensions of community in present times.

Key words: Community; We; Tribes; Ghetto; Identity.



INTRODUCCIÓN: EL PROBLEMA DE "LO COMUNITARIO"

La preocupación por "lo comunitario", que a veces adopta la forma de una pregunta por la "comunidad", ha sido recurrente e incluso persistente en la sociología. Así, variados estudios recientes y en nuestro medio se preocupan por realizar el rastreo de este problema en autores clásicos como Karl Marx (Álvaro, 2012), Ferdinand Tönnies (de Marinis, 2010), Georg Simmel (Tortorola, 2012), Max Weber (Haidar, 2010), Émile Durkheim (Grondona, 2010), y más contemporáneos como Talcott Parsons (Pagés y Rubí, 2012), Jürgen Habermas (Bialakowsky, 2010), Anthony Giddens (Fraga, 2013), Pierre Bourdieu (Bialakowsky, 2015), o Niklas Luhmann (Sasín, 2012).

Así, respecto de esta cuestión, se puede mencionar la importancia de las nociones de "comunismo" y "sociedad civil" o "burguesa" en Marx (1969); de "comunidad" y "voluntad esencial" en Tönnies (1979); de "formas de socialización" y "formas de vida" comunitarias en Simmel (1939); de "comunización", "comunidad hasta la muerte" y "comunidad erótica" en Weber (1999; 2002); de "efervescencia colectiva" y "solidaridad mecánica" en Durkheim (1987; 1993); de "comunidad societal", "integración" y "membresía" en Parsons (1974); de "comunidad de comunicación" en Habermas (1999); de "comunidades reflexivas" en Giddens (1994); de "don" y "desinterés" en Bourdieu (2007); y de "autodescripciones" y "semánticas" comunitarias en Luhmann (2007).

En todos los casos, y más allá de las obvias heterogeneidades, la centralidad de la preocupación siempre radica, básicamente, en el hecho de que reflexionar sobre "lo común" es, en definitiva, reflexionar sobre lo que une a los hombres, es decir, sobre el "lazo social" (Nisbet 1969). Pero ¿qué sucede con esta pregunta, no ya dentro del canon disciplinar de la sociología, sino en sus bordes, y específicamente en torno a ese género discursivo particular que es el "ensayo"? La pregunta por la comunidad en el ensayo sociológico contemporáneo ha sido escasamente estudiada (de Marinis, 2011) y por ello queremos abordarla aquí en profundidad. Pero además, porque al hacerlo creemos poder vislumbrar lo que serían las dimensiones contemporáneas de la construcción de comunidades, así como sus tensiones inherentes: la esencia-apariencia, la ética-estética, y la racionalidad-afectividad. Hacia el final del trabajo explicaremos con mayor detalle a qué nos referimos con esta hipótesis. Pero primero, nos detendremos en los conceptos de "tribu" de Michel Maffesoli, "significado compartido" de Scott Lash, "comunidad ética" de Zygmunt Bauman, y "pronombre nosotros" de Richard Sennett.

La elección de estos autores por sobre otros, que también podría argüirse que componen el amplio y variado espectro del "ensayo social" o incluso sociológico, tiene que ver principalmente con la relevancia de sus propuestas, tanto por el amplio alcance cuantitativo de su obra, como por el hecho de que la recepción de la misma ha puesto de relieve su importancia cualitativa. Sabemos que cualquier recorte tiene algo de arbitrario, pero consideramos que los nombres de Maffesoli y Lash, y sobre todo de Sennett y Bauman, no pueden estar ausentes de un trabajo como éste; por ello sobre estos últimos dos autores nos detendremos con mayor profundidad aún.

Por otro lado, nos parece que la selección presenta la ventaja de dar cuenta de una heterogeneidad de tradiciones, en tanto los autores provienen de extracciones intelectuales y de ámbitos culturales diversos -aunque ciertamente siempre de occidente y más aún, de regiones centrales del hemisferio. Quedará para un futuro el análisis de obras, por ejemplo, latinoamericanas. Así, mientras Maffesoli proviene de Francia y en su obra combina la sociología de las formas simmeliana con la sociología interaccionista y dramática goffmaniana, Lash proviene de Estados Unidos y hereda los estudios culturales especialmente de cuño marxista. Por su parte, mientras que Sennett también es estadounidense, él se inscribe sobre todo la corriente filosófica pragmatista preocupada por lo cotidiano, a la vez que Bauman, originario de Polonia, es una importante figura de aquella tradición que podríamos denominar de manera muy general teoría crítica de la modernidad capitalista, crítica que a su vez supone la explicitación de modelos de sociedad superadores.



LOS "SIGNIFICADOS COMPARTIDOS" DE SCOTT LASH

Lash (1997) se aboca al estudio del fenómeno que denomina la "venganza del nosotros" en la modernidad tardía o "reflexiva", como respuesta al proceso individualizador de la modernidad temprana. Evidentemente, la vuelta del nosotros implica el "retorno de la comunidad" en la era contemporánea. Es que si bien toda sociedad presupone, por un lado, "estructuras colectivas" (es decir, reglas y recursos concretos), también presupone "estructuras comunales" (es decir, la idea de un "nosotros" abstracto). Es atendiendo a esta dimensión que la teoría de la modernidad reflexiva (teoría que el autor comparte con Giddens 1994, y Ulrich Beck 2002) puede colaborar en la "destrucción creativa" del individualismo aún hegemónico, equilibrando la balanza hacia el elemento comunitario de toda sociedad. Lash ofrece entonces ciertos ejemplos de elementos comunitarios al interior de dinámicas típicamente individualistas como la "ética del trabajo" moderna. Enumera y describe una serie de "casos nacionales" donde la modernización reflexiva se da, en contra de lo que podría suponerse, en forma de "tradicionalización" del trabajo (noción retomada de Robert Bellah 1991). Así, por ejemplo, tanto en Alemania como en Japón, en el ámbito laboral se genera una ética del "compromiso" y de la "obligación", no con el "yo" (como sugeriría el proceso de la individualización) sino con la llamada "comunidad empresarial". Estos serían dos casos claros de lo que el autor denomina "comunidades reflexivas", pues se trata de formas comunales de regulación económica que constituyen el "polo tradicional" que se agrega al "polo moderno" de las relaciones laborales de poder abstractas.

Por otro lado, Lash contextualiza su propuesta ubicándolo en el seno de un debate que lo lleva a problematizar a los "teóricos de la alegoría" (autores como Friedrich Nietzsche 2005, Theodor Adorno 1991, y Walter Benjamin 1973). Según el autor, estos pensadores presumen un individualismo de carácter estético, una subjetividad estética abstracta, con los cuales hay que romper para poder comenzar a hablar efectivamente de la comunidad. Para Lash no se trata de "deconstruir", sino antes bien de "interpretar hermenéuticamente" la modernidad para acceder al nosotros. En la misma línea, el autor problematiza la "hermenéutica de la sospecha" de Paul Ricoeur (1996), postulando en cambio una "hermenéutica de la recuperación", que busque sacar a la luz los fundamentos ontológicos del ser-en-el-mundo comunitario, en vez de barrerlos. Como vemos, Lash se sirve de varias nociones de Heidegger (1993): para incorporar el yo al nosotros se necesita una "cura", tome ésta la forma de una "cura del yo" (al estilo de Foucault 2011), o la de la cadena heideggeriana de "cura" / "cuidado" / "solicitud" propia del *"Dasein"*.

Es en este marco teórico que Lash define lo que entiende por "comunidad". Nos dice, primeramente, que la práctica cotidiana del nosotros está implicada en la consecución rutinaria de significado y en la producción de sus bienes sustantivos. El aglutinador central de la comunidad, como puede verse, son los significados compartidos, y no los intereses compartidos ni las propiedades compartidas, elementos definidores de, por ejemplo, la "clase", la estructura colectiva paradigmática de la primera modernidad. Mientras que los intereses parten de los individuos y las propiedades son individuales (más allá de que ambos se puedan colectivizar), los significados sólo pueden ser contruidos en comunidad, colectivamente. Una comunidad implica prácticas rutinarias con un fin (un *"telos"*) compartido. De este modo, estar en comunidad es "ser con raíces" (raíces que, por supuesto, son siempre contruidas, inventadas, decididas: en una palabra, contingentes). Y por todo esto es que puede decirse que la comunidad constituye el equivalente de la sociedad tradicional en el seno de la modernidad tardía (dado que toda sociedad tradicional era, desde esta perspectiva, una comunidad) (Pfadenhauer 2005).

Más específicamente, y a diferencia de los que sucedía en épocas anteriores, en la sociedad moderna hay, para el autor, dos tipos de comunidades. Por un lado, existen "comunidades imaginadas", que se enuncian como universales, y por ende las relaciones entre los individuos que las componen están inevitablemente mediadas, (aquí el caso paradigmático es la "comunidad nacional", como explica Benedict Anderson 1993); por otro lado, hay "comunidades reales", particulares e inmediatas, y son aquellas que emergen dentro de cada campo social limitado. Pero tanto las comunidades imaginadas como las reales, por ser productos modernos, son "comunidades reflexivas". Las comunidades reflexivas tienen varias características: en primer lugar, se anclan en lo cotidiano, es decir que se constituyen a partir de prácticas rutinarias de base. En segundo lugar, los individuos "se arrojan" en ellas, es decir que, a diferencia de lo que sucedía en la comunidad

tradicional, en donde "se era arrojado", no es obligatoria la pertenencia. En tercer lugar, las comunidades reflexivas se pueden extender en un espacio abstracto y a lo largo del tiempo, y, por último, son inevitablemente replanteadas y reinventadas en cada nuevo contexto, dado el carácter reflexivo de la modernidad. Para Lash (2002), la profundización de la reflexividad (y con ello, de la modernidad) propias de la era contemporánea, debería desembocar en una nueva forma de comunidad. Esta nueva comunidad implicaría mayor reflexividad pero también su opuesto inescindible: mayor contingencia. La clave, sin embargo, sería el compromiso, es decir, el ocuparse de las personas y de las cosas en un mundo que es inherentemente compartido pero en el que sin embargo la solidaridad no es dada por sentada sino todo lo contrario. Esta "ética del compromiso" es, en definitiva, el objetivo de la "reflexividad estética" lashiana.

LAS "TRIBUS" DE MICHEL MAFFESOLI

Para la perspectiva centrada en la "cotidianidad" que propone adoptar Maffesoli (1990), la emergencia de la llamada "posmodernidad" se debe sobre todo a una metamorfosis acaecida en el lazo social por la cual, en lugar del individualismo que caracterizaba a la primera etapa de la modernidad, la socialidad se define hoy a partir de un tono comunitario. El individuo como figura fundante del lazo se ha saturado, de tal modo que la contemporaneidad aparece como retorno a la "gregariedad primitiva", y es en este sentido que el autor habla de las "tribus" como las nuevas formas de despliegue de la socialidad. Esta importancia de las "formas" sociales, por oposición al foco sobre los "contenidos", es claramente una referencia a Simmel (1939), en quien el autor se apoya metodológicamente. La forma "tribu", entonces, se constituye como producto del alejamiento de los valores universalistas y racionalistas de la modernidad: la tribu, a diferencia de las formas sociales clásicas de la modernidad, es múltiple, particularista, efímera y estética. Aquí la referencia es a Nietzsche (2005), de quien el autor retoma la centralidad del "vitalismo" para definir lo social. Es que en la posmodernidad prevalece lo "lúdico" (o en otros términos, lo estético) por sobre lo moral (o lo ético).

Esta transformación, para Maffesoli, debe leerse como el pasaje de la centralidad de la figura del individuo (un individuo poderoso, solitario, contractual, ciudadano) hacia la centralidad de la figura de los "pequeños grupos" (grupos emocionales, "fusionales", gregarios, comunitarios). Se trata, en efecto, del paso del "individuo" como identidad estable a través de los diversos contratos, a la "persona" como punto en el que confluyen una multiplicidad de identidades que van mutando a partir de la participación en las distintas "comunidades afectivas" de las que se es miembro. Aquí, y asociado a la noción de persona, cobra suma relevancia el concepto de "máscara", que el autor retoma del enfoque dramático de Erving Goffman (1974). Las tribus, entonces, reencantan el mundo a partir de las emociones y de la recreación de una forma de socialidad primitiva; así, contrarrestan el enfriamiento y la desertificación propia del mundo moderno. La tribu, para Maffesoli (2008), se define como la pérdida del sí mismo en el otro, y es en este sentido que pueden pensarse a las tribus como semejantes a las comunidades premodernas.

Las tribus, afirma Maffesoli, tienen tres aspectos principales: el aspecto estético, el ético, y el de la costumbre. La estética, en primer lugar, debe entenderse aquí en términos de "aura estética": se trata de una estética del sentimiento, que implica la generalización de las emociones colectivas, de manera cercana a la noción de Durkheim (1993) de lo "divino social", pero corporeizada en un sujeto colectivo con relaciones empáticas; por ello es que resultan tan centrales, por un lado, la noción del "estar juntos" en un "presente constante", y por otro, el desprecio de las tribus por cualquier proyección ética de su ser. La ética, en segundo lugar, aparece en términos de "anomia" (nuevamente, un concepto durkheimiano, 1993) respecto de la moral establecida, puesto que en las tribus la moral está basada en la "emoción común" y no en los "valores comunes"; la energía de los sujetos se agota en la creación y recreación constantes del lazo comunitario basado en la proximidad; por ende no existe tal cosa como la racionalización de dicho sentir en unos valores comunes. En tercer y último lugar, la costumbre debe entenderse aquí como la fuente de una "socialidad oscura", no-racional puesto que en su recurrencia se vuelve tradición; la tribu se constituye en su puesta en acto inconciente y compartida, por lo que es vivida como

cultural y natural a la vez; es una socialidad "proxémica", pues es de la mera proximidad que emana la solidaridad, la recreación de los afectos arcaicos y "juveniles" que definen a una tribu.

Pero además de ser fuentes de sujetos sociales, el autor ve en la tribu la potencialidad de un nuevo "sujeto político". El "populismo" aparece entonces como "forma profética" de la política, sostenida por una base popular, que genera "solidaridades de base" y "microsociedades". El populismo de las tribus implicaría la superación de una idea de política atada al individuo racional moderno, pues esta última elimina aquella "efervescencia colectiva" de la que también habla Durkheim (1993), fundada en la "ritualidad" del estar juntos, y que es tan necesaria para la política. La tribu, que en el plano político es la fuente de la "masa", (concepto heredado de autores como Sigmund Freud 1989, y Gustave Le Bon 1986), en cambio, produce un "torbellino" emocional, "dionisiaco", que resulta el nodo clave de una forma de la política que se ajuste a las condiciones de la posmodernidad (Cova 1997).

EL "NOSOTROS" DE RICHARD SENNETT

Para Sennett (2001), el hombre moderno sufre nostalgia por la antigua comunidad perdida por ello es que busca la recreación de comunidades en la modernidad. Paralelamente, el autor afirma que en la modernidad se da un pasaje de la "publicidad" a la "intimidad" en la vida social. Si antes el ámbito público era el fundamento para la comunidad (premoderna), ahora el fundamento es el ámbito privado. El "carácter" del hombre moderno vuelto hacia la intimidad aparece entonces como un "yo" inestable por las condiciones de riesgo y flexibilización a las que se ve enfrentado, y que por ello busca la estabilidad perdida premoderna a través de un "relato" comunitario. Entonces, las formas comunitarias modernas se construyen a partir de la presentación narrativa de un "nosotros". Para Sennett, hoy nadie es "testigo de por vida" de la vida de otra persona, por ello la construcción de comunidades tiene un costado positivo. Ese nosotros, sin embargo, puede constituir un "pronombre peligroso": al basarse en la noción de unidad, no deja lugar para el conflicto, que es una importante amalgama entre los hombres, puesto que obliga a la comunicación. Existen para el autor principalmente dos tipos de comunidades en la modernidad: la comunidad política y la comunidad territorial, de las cuales nos ocuparemos a continuación para ver por qué, en su perspectiva, se trata de comunidades meramente psicológicas, y por ello, políticamente estériles.

La primera forma moderna de comunidad peligrosa es la "comunidad política". El sentido de comunidad política se funda a partir de un proceso de "decodificación" por el cual se toma el carácter de un "otro" como símbolo de su antagonismo respecto a un "nosotros". Para Sennett, las personas buscan a los demás para "descubrir" a qué lado pertenecen, de modo que el "yo colectivo" se convierte en un estructurante de la vida política. Lo único que de veras importa es evaluar a cada momento quienes están dentro y quiénes fuera de la comunidad. De aquí se desprende, hacia afuera, una gran hostilidad frente a todo lo "extraño", y, hacia adentro de la comunidad, una competencia por ver quién es "realmente" parte de ella (y quién no). Las "máscaras" que constituyen las identidades de los individuos se utilizan como revelaciones de su personalidad comunitaria (o "anticomunitaria"). El "código" de interpretación de las apariencias se convierte en el único lenguaje político. Entonces, el único camino para estabilizar definitivamente la "apariencia" propia de la comunidad es destruir al enemigo. La "purga" se convierte en la lógica de la personalidad colectiva. El diálogo y la negociación son sólo vistos como amenazas a esa estabilidad ansiada. Al basarse en la "personalidad", la persona colectiva de la comunidad política se vuelve de tono moralista. Dado el bajo nivel de interacción de los miembros de la sociedad privatizada moderna, en la que además las personalidades son inestables, las personas colectivas construidas suelen ser altamente destructivas. El nivel de "fantasía" de la persona colectiva es enorme por el desconocimiento tanto de los "otros" como del "nosotros" producto de la pérdida de centralidad del espacio público. En definitiva, esta forma de comunidad es una relación emocional no conducente a la acción colectiva coordinada que tanto preocupaba a Habermas (1999).

El segundo tipo de comunidad moderna es la "comunidad territorial". Se supone que en la ciudad moderna reinan las relaciones impersonales, y que ésta es la base de los males del

capitalismo; de este hecho negativamente valorado se desprende la búsqueda a toda costa de las relaciones "cara a cara" propias de la antigua comunidad territorial. Por otro lado, el mito moderno de la ausencia de comunidad va de la mano del mito de la existencia de una "muchedumbre" viciosa y peligrosa. Frente a esta "turba" de la gran ciudad, se vuelve poderoso el ideal de una comunidad "a pequeña escala". La relación entre una personalidad colectiva y los territorios concretos en que éstas se sitúan conducen así a una nueva forma de comunidad peligrosa: el vecindario o "gueto". Para eliminar el "desconocimiento" que genera la impersonalidad, los hombres intentan volver íntima y local la experiencia humana. Se convierte al territorio local en algo moralmente sagrado: esta es la "celebración del gueto" de la que habla el autor. Una vez más los valores psicológicos son puestos en la base de las relaciones sociales. La vida en la ciudad se convierte en una guerra territorial de "psique" versus sociedad: lo privado versus lo público; lo comunal versus lo urbano. Pero esta celebración de la comunidad territorial se adapta dócilmente a la reproducción del sistema capitalista que se critica, en vez de buscar transformarlo: comienza como una forma de resistencia a su impersonalidad, y se convierte rápidamente en una "retirada despolitizada". En otras palabras, el sistema permanece intacto, y el único logro es que el mismo no afecte al "pequeño círculo" propio. Sin embargo, por cumplir el gueto la función de vigilancia externa e interna respecto de los "extraños", es imposible que se constituya como un lugar de "tranquilidad mental" y "libertad de movimiento", como se esperaba de él. La comunidad vecinal busca reconstruir la "fraternidad", pero en realidad resulta altamente "fratricida", puesto que la manera más fácil de mantener la unidad de "punto de vista" interna, necesaria para lograr la "seguridad", es la resistencia frente a los "ataques" del exterior. En otras palabras, desconfianza y solidaridad, aparentemente opuestas, se unen. Sennett habla entonces de un proceso de "pseudoevolución", en términos antropológicos: una tribu actúa como si se tratara del único grupo realmente humano, mientras que el resto de las tribus son consideradas humanamente inferiores. Así se refuerza el temor a lo desconocido, que en principio podría ser un sentimiento humano normal, llevándolo al extremo de la "agorafobia". En definitiva, la personalidad colectiva se concibe como antagónica a la esencia misma de la sociabilidad, que es, para Sennett, el intercambio con el otro (Cisneros Sosa 1996).

Frente a estas comunidades tan perjudiciales, el autor propone un "nosotros" diferente. Su propuesta, que no escapa al sentir nostálgico del hombre moderno, se define en términos de una comunidad que "ponga en común" los conflictos, que se constituya sobre un diálogo entre diferencias. Esta propuesta se basa en un ideal de "nosotros" entendido como "cuidado mutuo" y respeto. Se trata de un "nosotros" con un alto contenido moral, el cual gira en torno de ciertos "valores básicos": confianza, responsabilidad y compromiso. Para Sennett (2006), la "dependencia" respecto del otro, a diferencia de lo que dicta el liberalismo moderno, no es algo malo. De hecho, es el prerrequisito para una verdadera autonomía. En los debates contemporáneos, además del neoliberalismo, también el comunitarismo se equivoca al basarse en la idea de que todos los valores deban ser comunes. El autor, antes bien, reivindica la diferencia: sentencia que no hay comunidad hasta que no se reconocen sus diferencias internas, que le son inherentes. El fundamento de la comunidad, entonces, no puede ser una motivación común o un interés común, puesto que tal cosa no existe y es la heterogeneidad de intereses y motivos la que compone al mundo social, sino que el fundamento debe ser la "acción común", en el sentido de Weber (2002), es decir una acción que logre coordinarse a pesar de las diferencias de condición.

LA "COMUNIDAD ÉTICA" DE ZYGMUNT BAUMAN

Bauman (2006) afirma que la comunidad ha sido entendida históricamente de dos maneras paradigmáticas: o bien se la ha concebido, en la línea de Tönnies (1979), como una forma de entendimiento mutuo dado y natural, que se opone a la sociedad como forma de entendimiento artificial y consensuado, o bien se la ha concebido, en la línea de Weber (2002), como el agregado de unidades similares que actúan al unísono movilizándose en contra de un oponente. Para poner a prueba esta hipótesis el autor realiza un recorrido histórico y así se retrotrae, en primer lugar, a la comunidad de la antigüedad, que es la "comunidad local". Ésta se basa en la homogeneidad, en la

"mismidad", y se opone, para su reproducción, a los intercambios con el exterior, que fueron los que, con el correr del tiempo, trajeron los medios de transporte y luego de comunicación, que "hirieron de muerte" a la comunidad local. La comunidad local se fundamenta en el "hábito" (a diferencia de lo que sucede en la sociedad industrial con el trabajo "regulado"), y es creadora de pautas y roles y de "trabajo significativo", es decir, de la labor vivida como "hazaña" (a diferencia de lo que sucede en la sociedad moderna, donde el trabajo no tiene un sentido, es mera "rutina"). Pero además, el trabajo se realiza, como explicaron autores como Marx (1969), Karl Polanyi (1989) y Weber (1999), en un entorno doméstico y afectivo (a diferencia, nuevamente, de lo que sucede en la sociedad capitalista, en la que el trabajo se realiza en un entorno fabril e impersonal).

Eso es lo que respecta a los tiempos premodernos. Pero en lo que respecta a la modernidad, y siguiendo a Eric Hobsbawm (1996), Bauman afirma que la "búsqueda de comunidad" responde a lo cambiante del mundo. Sin embargo, las comunidades en la modernidad sólo pueden ser vulnerables, puesto que nunca lograrán constituir un núcleo estable. Retomando una idea de Jonathan Friedman (1999), nuestro autor hace notar que, aunque es cierto que avanza la globalización, simultánea y paradójicamente se multiplican las fronteras en el mundo. Por ello es que la comunidad moderna no es ni global ni homogénea: para el rico, implica "ataduras", en cambio para el pobre implica "arraigo" (del mismo modo que la "sociedad" para el rico implica "emancipación", pero para el pobre implica "desarraigo"). En los términos de Bauman, para los "triunfadores de la modernidad", la comunidad es sinónimo de dependencia, de una "confusa intimidad", mientras que para los perdedores, es sinónimo del compromiso, la responsabilidad y la solidaridad que necesitan dado su estado de inferioridad de condiciones. Por todo esto es que el autor está convencido que el "comunitarismo" es en realidad una "filosofía de los débiles", porque comunidad significa en definitiva "compartir beneficios", y esto es algo que sólo los "perdedores" quieren, o mejor dicho requieren. Vemos entonces cómo la dimensión de clase resulta clave para entender lo comunitario en la modernidad.

Como sabemos, Bauman (1999) divide a la modernidad en dos etapas: la modernidad "sólida" y la "líquida". Por consiguiente, las comunidades que se crean no son las mismas en cada una de estas modernidades. Cronológicamente, entonces, los primeros intentos modernos de reconstituir la comunidad local (o "rehumanizar la era maquinista") fueron las "aldeas modelo" del socialismo utópico. Luego vino la "fábrica paternalista" de la era fordista, comunidad laboral producto de la ingeniería social, entidad a ser gestionada y administrada. El tercer gran intento fue la constitución de unos "estados de bienestar" que supusieran garantías comunitarias a nivel nacional frente a las desgracias individuales. La creación de estados nacionales fuertes tuvo una serie de beneficios insoslayables: el "welfare" pasó a ser un objetivo logrado de manera conjunta, por medio de la acción colectiva, y ya no individual, por ejemplo, en la adquisición de derechos sociales entendidos como garantías para la igualdad de oportunidades, núcleo de esa "buena sociedad" que pretendía ser la nación. Pero este proceso también tuvo claras consecuencias negativas, asociadas a la "homogeneización interna" y la "asimilación de la diferencia" llevada a cabo por el nacionalismo. Las minorías dentro de los estados nacionales constituían una "otredad" y por ello fueron o bien exterminadas o bien asimiladas, y en caso de supervivencia sólo pueden constituir comunidad a partir de un cierre "ortodoxo" que es tanto interno como externo. Es así que surge el primer comunitarismo como búsqueda de refugio en la "fraternidad del grupo nativo" frente a la asimilación: una búsqueda forzada, no elegida sino justamente mero resultado de la expropiación del derecho a elegir. El rechazo externo obliga a la lealtad incondicional a los deberes comunales internos, generándose así una sensación generalizada de "fortaleza asediada".

Para hablar de la modernidad líquida, en cambio, Bauman afirma, siguiendo a Sennett (2001), que mientras que en el liberalismo clásico había "más seguridad y menos libertad", en el neoliberalismo hay "más libertad y menos seguridad". Esta falta de seguridad se une a la imposibilidad de la creación de las "comunidades de intereses" de las que hablaba Weber (1999), puesto que la individualización ha llegado al punto en el que la proximidad ya no es eficaz y por ello no logran percibirse las "situaciones comunes". Pero además, este individuo dejado "a la deriva" se inserta en el contexto de fortalecimiento de la llamada "revolución gerencial": si anteriormente la comunidad local fundada en la tradición había dado paso a la sociedad fundada en una rutina diseñada y gestionada, ahora dentro de la sociedad moderna se opera el pasaje de la antigua vinculación generada por la regulación de la fábrica fordista a la "desvinculación" producto de la "empresa flexible" y desregulada. La fugacidad del mundo actual es entonces claramente opuesta la

comunidad entendida como lo acogedor, lo familiar y lo estable. Frente a esa fugacidad, los individuos de la modernidad líquida inventaron dos nuevas fuentes de comunidades (ambas, como veremos, fuertemente criticadas por Bauman): el "gueto" y la "identidad".

El gueto o "confinamiento comunal" es el primer tipo de comunidad líquida, y éste se basa en la idea de la presencia de "extraños étnicos", la cual desencadena a su vez ciertos "instintos étnicos". El producto de este confinamiento es un círculo vicioso de segregación. Nuevamente siguiendo a Sennett (2006), Bauman afirma que, en la actualidad, el territorio se ha vuelto "menos importante" (económicamente hablando) pero simultáneamente "más significativo" (psicológicamente hablando). Si en el liberalismo clásico la sociedad estatonacional constituía la "comunidad imaginada" que estudia Anderson (1993), a partir de la figura del estado como "padre" que controla y cuida, con el neoliberalismo surge la "comunidad vecinal", que implica una "privatización" de los problemas basada en la idea del "hágalo usted mismo". Ésta es la nueva comunidad local, que funciona como refugio: se trata de un entorno vecinal "seguro" en el contexto de la llamada por Beck (2002) "sociedad del riesgo". Frente al riesgo, la solución es el aislamiento y la vigilancia. La "comunidad refugio" requiere de la ausencia del desconocido, del "ajeno", del extraño, del que está "fuera de lugar", y por eso es concebida como una "comunidad segura", como un gueto voluntario. El concepto de "gueto" se obtiene de la suma de un confinamiento espacial y un confinamiento social, puesto que implica la distancia tanto física como moral con el afuera, como bien explica Loïc Wacquant (2001). Pero nuevamente surge la dimensión de clase: paralelo al "gueto voluntario" de los triunfadores, al cual "los otros" no pueden entrar, surge la necesidad del "gueto real", aquel del cual esos "otros" no pueden salir. El autor remite a las metáforas de Weber (1999) para graficar esto: mientras que el gueto real en el cual se aísla a los "perdedores" de la modernidad sería una verdadera "jaula de hierro", mientras que el gueto voluntario sería una mera "túnica liviana". Lo que define al gueto real es el "anclaje" del "otro" a un territorio, confinándolo e inmovilizándolo como en una prisión sin rejas. Lo que Bauman busca resaltar aquí es que el mero "compartir un estigma" no es más que pura desintegración y anomia, una "multitud de soledades" que por ello no logra nunca constituir comunidad.

Por otro lado, y siguiendo también a Stuart Hall (1996), Bauman afirma que la "identidad" deviene un sustituto de la comunidad en la modernidad líquida, dado que lo que la identidad busca es constituir una unidad a partir de la diferencia. Con el avance de la globalización se va dando un proceso de creciente pérdida de la pertenencia nacional, y surgen así las primeras demandas de "historias de identidad" que ofrezcan nuevas pertenencias, distintas a la supuesta "pertenencia natural" a la nación. Aparecen entonces una infinidad de "comunidades estéticas" o "de juicio" (de las que ya hablaba Immanuel Kant 1999) y que comparten todas una serie de características. En primer lugar están íntimamente ligadas a la industria del entretenimiento y a la "autoridad de las cifras" (por lo que Bauman las denomina "comunidades de carnaval"); en segundo lugar, son inescindibles del consumo en tanto manifestación de la autonomía individual (por lo cual Bauman las denomina también "comunidades-percha"); tercero, se crean y se disuelven constantemente en torno a "problemas" concretos (por ello, por su fugacidad, no pueden realmente considerarse comunidades). Estas comunidades estéticas son el privilegio de los triunfadores, que cuentan con los recursos materiales y simbólicos para participar en ellas. Pero frente a estos vínculos sin consecuencias emerge la necesidad de una "comunidad ética" para los "perdedores" de la modernidad, una comunidad que se funde en responsabilidades y compromisos a largo plazo: derechos inalienables, obligaciones irrenunciables y garantías institucionales.

Esta comunidad ética es la que Bauman retoma y ofrece como propuesta política. Dado que "comunidad sin libertad es esclavitud", y "libertad sin seguridad es abandono", el autor afirma que la reintegración y el arraigo deben ser las "misiones" de los intelectuales. En su opinión, es necesario reemplazar a los intentos contemporáneos de reconstituir comunidades locales, haciendo inteligible la especificidad de la nueva situación social, para poder así diseñar la "buena sociedad" de la actualidad. Puesto que la modernidad líquida se define por la centralidad del interés individual y la ausencia del interés común, se torna necesario defender la comunidad frente a la atomización, pero también, simultáneamente, defender al individuo frente a las presiones de la comunidad. Para ello, la "pluralidad cultural" debe tomarse como punto de partida para el diálogo sobre los "valores comunes" de la humanidad. El problema del "multiculturalismo" es que suele reducirse a una "indiferencia frente a la diferencia", a una estetización de la variedad cultural. En oposición a ello, Bauman (2006) sugiere entender a la pluralidad cultural como "tolerancia frente a la

autoafirmación" y al reconocimiento público. Su propuesta de comunidad, entonces, se define como una igualdad de recursos de base a la que se le sumen ciertas garantías colectivas, o dicho en otras palabras, la comunidad para el autor debería definirse como el compartir (o la redistribución) sumado al "cuidado mutuo". El autor tiene claro que éste, como todos los proyectos de comunidad, es una "comunidad imaginada", opuesta a la "dura realidad", y que, si se pone en práctica, se vuelve una comunidad "realmente existente" que inevitablemente difiere del sueño. Aún así, sostiene que vale la pena intentar ponerlo en práctica (González 2007).

CONCLUSIONES: ESENCIA Y APARIENCIA, ÉTICA Y ESTÉTICA, RACIONALIDAD Y AFECTIVIDAD

Luego de haber rastreado los modos diversos en que estos representantes del ensayo sociológico contemporáneo han respondido a la pregunta por lo comunitario, intentaremos marcar ciertos posibles cruces entre las distintas respuestas. A nuestro modo de entender, y según lo que hemos estado viendo más arriba, la comunidad en el ensayo social contemporáneo puede ser abordada a partir de tres ejes: el eje esencia / apariencia; el eje ética / estética; y el eje racionalidad / afectividad. Como pretendemos mostrar a continuación, las propuestas de los diversos autores son un producto de las singulares combinaciones que cada uno de ellos hace de los distintos polos de cada uno de estos ejes.

En realidad, podrían señalarse múltiples ejes de análisis alternativos, como el de la territorialidad / desterritorialización de las comunidades, el de la copresencia / distancia entre sus miembros, el de la comunidad como forma de la individuación / desindividuación, o incluso el de la fugacidad / permanencia del lazo comunal. Sin embargo, elegimos los tres ejes mencionados, y no otros, porque nos parece que en ellos se plasman tres de los grandes dilemas de lo que a veces se dio en llamar el debate modernidad / posmodernidad, aunque en la sociología generalmente se lo conoce como primera modernidad / modernidad tardía. En efecto, mientras que las cuestiones de la territorialidad, la temporalidad, la materialidad y la individualidad constituyen los puntos nodales de discusiones típicamente modernas, la pregunta por lo estético frente a lo ético, por lo afectivo frente a lo racional, y por lo aparente frente a lo esencial parecen ser algunos de los moldes más intrincados de las discusiones en torno a la contemporaneidad.

En primer lugar, entonces, veamos lo concerniente al eje esencia / apariencia. Como hemos visto, algunas de las comunidades de las que hablan los autores se aparecen a los hombres como "naturales", como "dadas", mientras que otras aparecen como "constructos" y "artificios". Así, los "significados compartidos" de Lash, la "comunidad territorial" y la "comunidad política" modernas de Sennett, y el "gueto" y la "comunidad étnica" de Bauman, son todos ejemplos de un tipo de lazo social vivido como "esencial". En cambio, los "intereses compartidos" de Lash, la "esfera pública" de Sennett, y el "estado de bienestar" de Bauman, son los paradigmas del lazo social experimentado como "aparente".

En cuanto al eje que denominamos ética / estética, hemos visto que algunas de las comunidades de las que hablan los autores de este trabajo se fundan en "valores" compartidos, mientras que otras se basan en "gustos" y "afinidades". Así, la "ética del compromiso" de Lash, la "comunidad de la diferencia" de Sennett, y la "comunidad ética" de Bauman, son los elementos en los que ellos encuentran el vector normativo del lazo social. En contraposición a esto, la "reflexividad estética" de Lash, las "tribus posmodernas" de Maffesoli, y la "identidad", las "comunidades de juicio" y el "multiculturalismo" de Bauman, son todos elementos constituyentes del vector estético del lazo social. Finalmente, en cuanto al eje racionalidad / afectividad, consideramos que, mientras que algunas de las comunidades trabajadas se construyen a partir del "consenso", la "razón" o los "valores universales", otras lo hacen a partir de la "proximidad", lo "lúdico" y la "singularidad". Así, la "comunicación" y el "conflicto" de Sennett, y los "derechos colectivos" y el "estado nacional" de Bauman, son las formas racionalistas de lazo social. Por otro lado, la "venganza del nosotros" de Lash, la "gregariedad fusional" y "proxémica" de Maffesoli, y la "búsqueda de intimidad" de Sennett, son las formas afectivas del lazo social.

Creemos, sin embargo, que las propuestas más interesantes son aquellas que se delinean a partir de la conjugación de los distintos polos de cada uno de los ejes. Así, por ejemplo, las "comunidades reflexivas" de Lash, que contienen tanto un polo tradicional como un polo moderno, permiten el despliegue de la individualidad tanto como el cuidado mutuo, constituyéndose así como lazos sociales ético-estéticos. Otro caso que nos gustaría recuperar es el de la comunidad definida como "unidad en la diferencia" por Sennett, pues se trata de una forma comunitaria que da lugar al conflicto, que no reniega del intercambio, y que por eso desecha la peligrosa fantasía de homologación de la "máscara" y del "carácter", por lo que el ser y el parecer pueden comunicarse en el espacio público. Finalmente, quisiéramos rescatar también la propuesta de Bauman de la "comunidad ética", pues ésta es definida como "redistribución más respeto", como "igualdad más libertad", es decir, como la suma de una garantía material y una garantía simbólica, por lo que la pluralidad cultural implica la fraternidad ética de lo estético.

OBRAS CITADAS

1. Adorno, Theodor. *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Paidós. 1991.
2. Álvaro, Daniel. "Comunidad, sociedad y Estado en los escritos tempranos de Karl Marx" en P. de Marinis (coord.) *Comunidad: estudios de teoría sociológica*. Buenos Aires: Prometeo. 2012.
3. Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 1993.
4. Bauman, Zygmunt. *Modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica. 1999.
5. Bauman, Zygmunt. *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. México: Siglo XXI. 2006.
6. Beck, Ulrich. *La sociedad del riesgo*. Madrid: Siglo XXI. 2002.
7. Bellah, Robert. *Beyond belief. Essays on religion in a post-traditionalist world*. California: University of California Press. 1991.
8. Benjamin, Walter. *Tesis de filosofía de la historia*. Madrid: Taurus. 1973.
9. Bialakowsky, Alejandro. "Comunidad y sentido en la teoría sociológica contemporánea: las propuestas de A. Giddens y J. Habermas". *Papeles del CEIC*, 53. 2010.
10. Bialakowsky, Alejandro. "Las 'trampas' de la comunidad y el poder del desinterés en la perspectiva de Bourdieu". *Astrolabio*, 14: 66-92. 2015.
11. Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI. 2007.
12. Cisneros Sosa, Armando. "Ciudades y comunidades vecinales frente a la modernidad". *Revista Sociológica*, 11 (31): 1-10. 1996.
13. Cova, Bernard. "Community and consumption: Towards a definition of the 'linking value' of products or services". *European Journal of Marketing*, 31 (3/4): 297-316. 1997.
14. de Marinis, Pablo. "Sociología clásica y comunidad: entre la nostalgia y la utopía (un recorrido por algunos textos de Ferdinand Tönnies)" en P. de Marinis, Pablo; G. Gatti e I. Irazuzta (eds.) *La comunidad como pretexto. En torno al (re)surgimiento de las solidaridades comunitarias*. Barcelona: Anthropos. 2010.
15. de Marinis, Pablo. "La teoría sociológica y la comunidad: clásicos y contemporáneos tras las huellas de la 'buena sociedad'", *Entramados y Perspectivas*, 1 (1): 127-164. 2011.
16. Durkheim, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza. 1993.
17. Durkheim, Émile. *La división del trabajo social*. Madrid: Akal. 1987.
18. Foucault, Michel. 2011. *El gobierno de sí y de los otros*. Madrid: Akal.
19. Fraga, Eugenia. "La recursividad del tiempo. La constitución de la tradición como fundamento de la vida social en Giddens". *XXIX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología*, Santiago. 2013.
20. Freud, Sigmund. *Psicología de las masas*. Madrid: Alianza. 1989.
21. Friedman, Jonathan. "The hybridization of roots and the abhorrence of the bush" en Featherstone, Michael y Lash, Scott (eds.) *Spaces of culture*. Londres: Sage. 1999.
22. Giddens, Anthony. *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península. 1994.
23. Goffman, Erving. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu. 1974.
24. González, Noé. "Bauman, identidad y comunidad". *El Espiral*, 15 (40): 179-198. 2007.
25. Grondona, Ana. "La sociología de Emile Durkheim: ¿una definición 'comunitarista' de lo social?". *Papeles del CEIC*, 53. 2010.

24. Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I y II*. Madrid: Taurus. 1999.
25. Haidar, Victoria. "De la disolución a la recreación de la comunidad. Un contrapunto entre Max Weber y François Perroux". *Papeles del CEIC*, 53. 2010.
26. Hall, Stuart. "Who needs identity?" en Hall, Stuart y Du Gay, Paul (eds.) *Questions of cultural identity*. Londres: Sage. 1996.
27. Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Barcelona: Planeta. 1993.
28. Hobsbawm, Eric. "The cult of identity politics". *New Left Review*, 217: 40. 1996.
29. Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa-Calpe. 1999.
30. Lash, Scott et. al. *Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza. 1997.
31. Lash, Scott. *Sociología del posmodernismo*. Buenos Aires: Amorrortu. 2002.
32. Le Bon, Gustave. *Psicología de las masas*. Madrid: Morata. 1986.
33. Luhmann, Niklas. *La sociedad de la sociedad*. México: Herder. 2007.
34. Maffesoli, Michel. *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria. 1990.
35. Maffesoli, Michel. *La transformación de lo político. La tribalización del mundo postmoderno*. México: Herder. 2008.
36. Marx, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos*. México: Fondo de Cultura Económica. 1969.
37. Nietzsche, Friedrich. 2005. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Valdemar. 1969.
38. Nisbet, Robert. *La formación del pensamiento sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu. 1969.
39. Pagés, Natalio y Rubí, Nicolás. "Comunidad societal y cambio social: tensiones evolucionistas en la obra de Parsons" en P. de Marinis (coord.) *Comunidad: estudios de teoría sociológica*. Buenos Aires: Prometeo. 2012.
40. Parsons, Talcott. *La sociedad. Perspectivas evolutivas y comparativas*. México: Trillas. 1974.
41. Pfadenhauer, Michaela. "Ethnography of scenes. Towards a sociological life-world analysis of (post-traditional) community-building". *Forum of Qualitative Social Research*, 6 (3): 1-16. 2005.
42. Polanyi, Karl. *La gran transformación*. Madrid: La Piqueta. 1989.
43. Ricoeur, Paul. *Sí-mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI. 1996.
44. Sasín, Mariano. "La comunidad de la diferencia. Reverberaciones de la sociología de la comunidad en Niklas Luhmann" en P. de Marinis (coord.) *Comunidad: estudios de teoría sociológica*. Buenos Aires: Prometeo. 2012.
45. Sennett, Richard. *Vida urbana e identidad personal*. Madrid: Península. 2001.
46. Sennett, Richard. *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama. 2006.
47. Simmel, George. *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*. Buenos Aires: Espasa-Calpe. 1939.
48. Tönnies, Ferdinand. *Comunidad y asociación*. Barcelona: Península. 1979.
49. Torterola, Emiliano. "Lazo social y metrópolis. La comunidad en los orígenes de la sociología urbana: Georg Simmel y Robert E. Park" en P. de Marinis (coord.) *Comunidad: estudios de teoría sociológica*. Buenos Aires: Prometeo. 2012.
50. Wacquant, Loïc. *Las cárceles de la miseria*. Madrid: Alianza. 2001.
51. Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península. 1999.
52. Weber, Max. *Economía y sociedad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica. 2002.