



La comunidad estéril. El recurso comunitario como forma de la autodescripción social

Mariano G. Sasín

Universidad de Buenos Aires

Email: marianosasin@gmail.com

Papeles del CEIC

ISSN: 1695-6494



Volumen 2010/1

57

marzo 2010

Resumen

La comunidad estéril. El recurso comunitario como forma de la autodescripción social

Abstract

The sterile community. The appeal to community as a form of social description

La utilización que han hecho los sociólogos tanto clásicos como contemporáneos de la distinción comunidad/sociedad, sociedad/comunidad, prefigura la forma de un pasaje (en una u otra dirección) que se lleva a cabo en un momento histórico que es interpretado como crisis de lo establecido y emergencia de algo nuevo que aún está por definirse. En estos casos el operador conceptual que permite centrar las referencias y atribuir al menos algún sentido a lo observado es la idea de comunidad. Esta "idea de comunidad" parece configurar, así, la forma de una autodescripción social del presente que se articula inevitablemente con la percepción de sus posibilidades futuras.

Classic and contemporary sociologists have made a distinction between community/society and society/community as a passage (in one or other direction) produced in a historic moment, which is interpreted like a crisis of what was established and an emergency of something new still to be defined. In these cases, the idea of community becomes the conceptual operator that gathers diverse references and enables the attribution of some sort of meaning to the observed. Hence, this "community idea" seems to acquired the shape of a social self-description of the present which is articulated, unavoidably, with the perception of its future possibilities.

Palabras clave

Comunidad, Sociedad, Sociología

Key words

Community, Society, Sociology

Índice

1) Introducción	2
2) El telón de fondo de la modernidad: los clásicos y la comunidad	4
a) Tönnies: La comunidad como etapa superior de la modernidad	4
b) Weber: Una sociología de la comunidad	9
c) Durkheim: La sociedad comunitaria.....	15
3) El presente como tragedia.....	18
4) Lo post-social comunitario: el llamado de la selva.....	21
a) La comunidad como paradigma estético.....	22
b) La comunidad como necesidad ética	24
5) Conclusiones: la sociología estéril	28
6) Bibliografía	32





1) INTRODUCCIÓN

En el presente texto me propongo realizar un recorrido por algunos significados atribuibles al uso que de la distinción comunidad-sociedad, o de sus formas asimilables, han hecho determinados autores considerados clásicos de la sociología (para el caso, Tönnies, Weber y Durkheim). El objetivo es poder compararlos con los que se perciben en ciertas versiones contemporáneas de esta misma distinción, las cuales se podrían elucidar a partir de las reflexiones expuestas por pensadores como Sennett, Bauman o Maffesoli en algunas de sus obras. De esta manera, los distintos significados que adopta la distinción comunidad/sociedad (o sociedad/comunidad) pueden ser vistos como momentos de una autodescripción social que tiende a atribuir, inevitablemente, un sentido determinado al presente que observa, sentido que se encuentra, a su vez, prefigurado en el núcleo de presupuestos bajo los que esta observación se establece.

La hipótesis (quizás no demasiado original) que recorre este trabajo parte, por consiguiente, de afirmar que la distinción *comunidad/sociedad* se erigió como la forma autodescriptiva, con sus proyectos y aporías, de la modernidad naciente. En ese contexto, el presente siempre se describía en relación a su pasado. Pero la forma contemporánea ha invertido los polos de esta distinción. El presente parece necesitar ahora describirse en relación a su futuro. La *comunidad* se vuelve entonces *posibilidad* de cambio de la *realidad* de la *sociedad*. La contraposición que permitía en el pasado la percepción de lo nuevo emergente establece ahora, invertida como *sociedad/comunidad*, el marco de las posibilidades del futuro. Observarse como realidad y posibilidad en la distinción sociedad/comunidad parece ser, entonces, la forma de la autodescripción social contemporánea.

En un intento de sintetizar la forma general de esta autodescripción utilizo aquí la figura del «*recurso comunitario*» para hacer referencia a la articulación entre



esta cierta idea o noción de “comunidad” y la descripción de determinados aspectos de la sociedad.¹ Por su parte, dado que esta perspectiva de análisis se incluye en el marco de una investigación teórica más amplia y de más de largo aliento², tanto las hipótesis de las que se parte, como las conclusiones a que aquí se lleguen revisten el carácter de provisorias. Constituyen líneas de indagación posibles que podrán ser continuadas o desestimadas en el intento complejo de asir las esquivas pero relevantes cuestiones que se nuclean en torno a la noción de *comunidad* en la teoría sociológica.

Así las cosas, pasaré en primer término (apartados II y III) a exponer algunas reflexiones sobre las características de las descripciones de la sociedad moderna presentes en las obras de los clásicos que se establecen, de un modo u otro, a partir de algún tipo de referencia a la idea de “comunidad”. En los apartados siguientes (IV y V), intentaré señalar la forma que el «*recurso comunitario*» toma en (algunos de) los contemporáneos, para asentar así las bases sobre las que podría llegar a decirse algo sobre las implicancias que esta forma particular de la autodescripción acarrea para la sociología.

¹ Como se puede observar, tanto respecto a los clásicos como a los contemporáneos, la selección de los autores analizados no ha sido exhaustiva. En el primer caso se pueden echar en falta autores de la talla de Simmel o el mismo Marx, y en el segundo la lista de ausentes podría ampliarse quizás *ad infinitum*. Esta morosidad obedece, por un lado, a las obvias razones de espacio, pero principalmente, y dado que los casos expuestos pretenden ejemplificar (aún con sus variantes) una determinada modalidad de presentación del *recurso comunitario*, a una decisión teórica en razón de los objetivos propuestos en este artículo. Resta, seguramente, analizar la pertinencia de lo que aquí se afirma en relación al total de las formas en que el *recurso comunitario* se hace presente en la teoría o el pensamiento social.

² Este trabajo se inscribe dentro de las problemáticas que abordan los proyectos financiados UBACyT S402 (2008-2010) y PICT 2007 01679 (2009-2011) que llevan por título: “Teorías sociológicas sobre la comunidad” y cuyo director es Pablo de Marinis, los cuales se desarrollan en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.



2) EL TELÓN DE FONDO DE LA MODERNIDAD: LOS CLÁSICOS Y LA COMUNIDAD

No será, obviamente, posible desarrollar en profundidad y exhaustivamente las específicas características que presentan las conceptualizaciones relativas a la distinción *comunidad/sociedad* en cada uno de los autores clásicos mencionados, por lo que no intentaré aquí más que una somera descripción de algunas de ellas. Sin embargo, ciertas nociones generales que engloban, a mi entender, las múltiples referencias que en las obras de estos autores aún así pueden encontrarse, me permitirán construir, en el apartado siguiente, una perspectiva general de observación de la que no pocas miradas posteriores serán tributarias.

a) Tönnies: La comunidad como etapa superior de la modernidad

Los escritos de Ferdinand Tönnies que giran alrededor de la dicotomía *Gemeinschaft/Gesellschaft*³ permiten percibir que las dos partes que la componen, como formas discursivas, como tipos ideales⁴, constituyen artefactos semánticos que hacen referencia a un mismo fenómeno en que encuentran su unidad: la radicalidad de los cambios en el modo de organización de la sociedad y el veloz e inevitable ingreso en el período histórico que llamamos *modernidad*. Como dos caras de la misma moneda, las *dos formas de la voluntad (Wesenwille/Kürwille*⁵) que Tönnies describe como conceptos opuestos y representativos de la forma relacional predominante entre las personas en cada caso (es decir, en la comunidad y en la sociedad, respectivamente)⁶, señalan lo que se pierde y lo que se gana paulatinamente en el pasaje: se pierde la esencia del hombre (*voluntad esencial*) asociada a una forma determinada de vida en común, se gana la posibilidad de elegir (*voluntad electora*) en

³ Principalmente Tönnies (1942) [1931] y (1947) [1887].

⁴ Con respecto a la noción de "tipo ideal" o "concepto normal" utilizada por Tönnies, cfr.: Tönnies, (1986) y (1942: 10-11); Galván (1986) y Agulla (1994).

⁵ Voluntad esencial/voluntad electora o arbitraria, respectivamente.

⁶ "La comunidad es el sujeto de la voluntad esencial unida, y la sociedad el de la voluntad arbitraria unida" (Tönnies, 1947: 230).



el marco de un espectro diversificado de múltiples opciones de construcción de sentido; se pierden las posiciones estáticas, incólumes, se gana el cambio, la velocidad, la fluidez; se pierde la tradición, pero se gana el futuro.

Pero emerge así el peligro de una sociedad afianzada en el arbitrio, en una racionalidad instrumental que no es otra cosa que el primado social de ideas concebidas como finalidades últimas en una jerarquía de fines trastocados continuamente en medios de otros fines, pero que no existen sin embargo más que como meras ideas. Es “el dominio absoluto del pensamiento sobre la voluntad” (Tönnies, 1947: 144) pero de un pensamiento que aparece como “libre y emancipado de la voluntad originaria (de la que sin embargo ha salido)” (Ibíd.). “Toda voluntad arbitraria tiene algo de anti-natural y falso” (Ibíd.: 152) escribe Tönnies, ya que “la voluntad arbitraria no es una voluntad que pertenezca a la esencia del hombre” (Ibíd.: 156). Y desde este déficit fundacional de anclaje en lo “realmente real” (Ibíd.: 144) que es la voluntad natural (esencial) del ser humano, la sociedad eleva sus formas como imperio ficticio de la razón que intenta siempre someter y sojuzgar los conatos de resistencia de la naturaleza intrínseca del hombre. La razón no es, en Tönnies lo que distingue al Hombre de la Naturaleza sino lo que aparta a los hombres de su naturaleza esencial *qua* hombres, construyendo una *individualidad ficticia* (Ibíd.: 164) que los separa a pesar de todo lo que los une (Ibíd.: 65).

En tanto emerge como forma de la voluntad humana en general, esta voluntad arbitraria o electora es también capacidad creadora humana orientada al futuro. Pero, escindida de su arraigo natural en la solidez de las formas del pasado, sólo puede resultar en la conformación de temperamentos y formas de pensar que son “una «esencia» adoptada (afectada) y llevada para exhibir, un papel desempeñado” (Ibíd.: 178), que se desenvuelven así en una sociedad que “es sólo una vida en común pasajera y aparente”, mero “agregado y artefacto mecánico” (Ibíd.: 21).



La sociedad es, entonces, el mundo de lo construido. De lo pensado y surgido como producto de la mente humana. De lo racional, que surge de lo esencial pero se eleva sobre él y lo subsume. Lo esencial constituye todo aquello que, como a un lastre del tiempo que ata al pasado e impide elevar el vuelo al futuro, se deja de lado en la construcción de la sociedad moderna. La paradoja tönnesiana es que la realidad (el presente, la sociedad capitalista) se sustenta en lo irreal⁷ (“la voluntad como producto ideal, como voluntad arbitraria”; *Ibíd.*: 143), mientras que lo ausente (el “ser como pasado, como sido” de la voluntad esencial; *Ibíd.*: 169) es la misma sustancia que debería constituir el presente para que conforme algo más que una existencia configurada por expectativas, deseos y posibilidades que grácil y fatuamente se encadenan al futuro.

No viene al caso desarrollar un análisis pormenorizado de esta compleja y, a veces, confusa relación que Tönnies establece entre las nociones de *real*, *ideal* e *irreal* (apenas me referiré luego a las de *pasado*, *presente* y *futuro*). Sólo quisiera mencionar aquí que en esta descripción de una sociedad desanclada de la comunidad, cuya existencia es entendida como la de tantos otros productos de la voluntad arbitraria que representan “una existencia en apariencia independiente” del “pensamiento que las fija y las conserva” (*Ibíd.*: 144), puede encontrarse la exposición de un rasgo característico de la modernidad, que ha sido suficientemente observado desde Marx hasta la actualidad: la dinámica autofundante de las formas sociales que niega la necesidad de afianzamiento alguno en factores externos a las condiciones de su propia reproducción.

Pero la sociedad así entendida, supone Tönnies, carece tanto de sentido como de futuro. Sólo los lazos de sangre, de vecindad o de amistad poseen la capacidad de convergir en relaciones de tipo comunitario, es decir, de fundar *comunidad*. Y

⁷ “La posibilidad contenida en la voluntad electora es ser como futuro, como irreal” (Tönnies, 1947: 169).



únicamente una sociedad que no atrofie estas capacidades y no se deshaga tan despreocupadamente de sus orígenes podrá resolver, con las potencialidades que le son propias y que ha visto gradualmente surgir en su seno, los acuciantes problemas que sus mismas “fuerzas disolventes” (Ibíd.: 259-260) le generen. De esta manera, cuanto menos se pierda de vista “la honda conexión que todas estas potencias societarias tienen con su base comunal [con mayor claridad] se descubrirá la llave para la solución de los problemas más importantes de la formación y decadencia de la civilización humana” (Ibíd.: 299).

La obra principal de Tönnies *Comunidad y Sociedad* [1887] parecería estar, así, marcada por dos objetivos entrelazados. Por un lado, ensalzar las virtudes de la profunda ligazón de los lazos comunitarios con las condiciones esenciales del espíritu humano a la vez que describir el extrañamiento de la vida en sociedad de “la unidad perfecta de la voluntad humana” (Ibíd.: 25), dado que “no tienen lugar en ella [en la sociedad] actividades que puedan deducirse a priori y de modo necesario de una unidad existente” (Ibíd.: 65). Esto es, un análisis comparativo entre dos formas establecidas con base en un criterio valorativo. Pero por el otro, presentar la “colonización”⁸ societaria de las relaciones comunitarias como un proceso evolutivo paulatino e inevitable. Es decir, describir los hechos más allá de las interpretaciones sustentadas en las atribuciones de valor que puedan hacerse. En el trasfondo, se halla el intento de desarrollar una reflexión sociológica sobre un estado de situación —el advenimiento de la modernidad capitalista— que es percibido a la vez como negativo e ineluctable. Sin embargo, esta percepción no se traduce en una mirada pesimista sobre el futuro de la civilización occidental. Porque Tönnies es, en el fondo, un utópico⁹ y aboga esperanzado por la incorporación progresiva de formas de la *voluntad*

⁸ En el sentido de Habermas (1990: 451 y ss.).

⁹ Quizás el uso de este término en relación a Tönnies pueda parecer exagerado. Sin embargo véase esto mismo en Addair-Toteff (1995).



esencial a la vida en sociedad como único recurso de subsistencia y condición de posibilidad de una sociedad moderna viable.¹⁰

Estos dos objetivos se unifican, entonces, en una concepción relativamente positiva de las posibilidades de desarrollo de la civilización occidental, más allá de las voces de alarma que pueda despertar el presente. Tönnies no parece ser, en este punto de vista, un pensador tradicionalista interesado en resaltar los valores perdidos de la vida comunitaria, y pontificar sobre su necesario retorno. Su mirada se orienta siempre hacia el futuro, hacia las formas posibles, esperables o deseables de desarrollo de las relaciones humanas.¹¹

En un formato lógico de orden temporal podríamos pensar que la sociedad corresponde al presente, y la comunidad al pasado y quizás al futuro de este presente. Pero en forma paralela podemos también observar que tanto *sociedad* como *comunidad* refieren al sentido del presente, y a la distinción entre *realidad* y *potencialidad*¹² latente en las posibilidades de la descripción. La realización de las potencialidades del presente (del Estado, de la opinión pública, del cooperativismo, del socialismo, etc.) parece ser en realidad el horizonte al que Tönnies propende con su obra, y la percepción de esas potencialidades el aspecto positivo de la crítica de Tönnies a la modernidad.¹³

Pero esto no cambia el hecho de que siempre para Tönnies la sociedad de su época es el error. Es la porción incompleta de una realidad posible. Que no se define por lo que es, sino por lo que le falta, no por su presencia sino por su carencia. Y a

¹⁰ Esto, que podría no sustentarse si se analiza sólo el cuerpo principal de *Comunidad y Sociedad*, aparece propuesto en agregados posteriores. Véase: *Apéndice (1912) y (1922)* en Tönnies (1947: 259 y 260). Cfr. también, en este sentido, los artículos de [de Marinis](#) (2010) y [Alvaro](#) (2010), en éste mismo número.

¹¹ Como en el caso de la *sociedad sin límites* que la *opinión pública* podría propender a realizar (Tönnies, 1947: 298 y 299).

¹² En los términos de Luhmann diríamos: "entre *actualidad* y *posibilidad*" (Luhmann, 1998: 82 y ss.).

¹³ Cfr. Farfán (1998).



señalar eso que le falta, aquello que le niega plausibilidad y oscurece su futuro es que la *comunidad*, como sustancia e inmanencia, como sustrato indisoluble y emergencia histórica¹⁴, es convocada. Contra una *comunidad* en franco retroceso no se erige *la sociedad*. Se erige la imposibilidad latente de la supervivencia del género humano. La sociedad es inviable, como forma del desarrollo humano, sin la comunidad. No hay lazo social posible en las condiciones materiales de la sociedad capitalista. Por sí misma, la sociedad marcha hacia su disgregación. Sólo una huida hacia adelante de la mano del pasado puede permitirle reencontrarse con lo que era inevitable que perdiera.

b) Weber: Una sociología de la comunidad¹⁵

En el ensayo sobre los “Conceptos Sociológicos Fundamentales” de Max Weber¹⁶ (Weber, 1997a [1920]: 33-35), los términos de *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* que Tönnies contrasta aparecen extrapolados en *Vergemeinschaftung* y *Vergesellschaftung*¹⁷. Construidas por Weber como tipos ideales, estas expresiones permiten ser utilizadas para caracterizar formas generales de relaciones humanas en distintas etapas históricas.¹⁸ En este sentido, no implican necesariamente, como Weber parece criticar en Tönnies, una diferenciación específicamente situada (Weber, 1997a: 33). Sin embargo, los tipos de relaciones a que parecen hacer referencia (*relaciones*

¹⁴ Cfr. de Marinis (2008).

¹⁵ Sobre mucho de lo que aquí se desarrolla puede encontrarse una descripción más detallada, con algunos puntos en común y otros divergentes en el artículo de Emiliano [Torterola](#) (2010), en este mismo número.

¹⁶ Es decir, el que aparece como el capítulo I de la primera parte de *Economía y Sociedad*.

¹⁷ Significando “socialización” y “comunización” éstos dos conceptos son a veces traducidos como “sociedad” y “comunidad” (véase Weber, 1997a: 33, nota del editor). Sin embargo, dado que son utilizados para la caracterización de tipos de relaciones entre las personas, considero más apropiados, aunque seguramente no más exactos, los adjetivos “societales” y “comunales” o “societarias” y “comunitarias”, y así los uso en el presente texto.

¹⁸ Para la relación entre los conceptos de Tönnies y Weber que aquí se plantea, cfr.: Coutu, (2004).



de *comunidad y relaciones de sociedad*¹⁹), que suponen aquí tipos de acciones sociales también distinguibles (tradicional o afectiva en el primer caso y racional-instrumental o racional-valorativa, en el segundo), no siempre pueden identificarse de la misma manera en el contexto general de la extensa obra weberiana. A veces distinguibles, a veces mutuamente intercambiables, han sido usados por el autor de una forma ambigua que se ha ido modificando sutil pero significativamente a lo largo de su vida.

Nos encontramos entonces, con que los términos *Vergesellschaftung* y *Ver-gemeinschaftung* parecen adquirir sentidos distintos según el texto y la fecha en que fueron utilizados. Y que, además, las referencias a estos tipos de relaciones pueden observarse tanto en análisis y descripciones de índole historiográfico como en conceptualizaciones de pretensión sociológica, sin que se especifique explícitamente a las primeras como aplicación de las segundas o a éstas como construcciones teóricas derivadas de aquellas. Como toda aclaración, Weber insiste en señalar una y otra vez, que los límites entre los tipos ideales descritos son, en la práctica y en su emergencia real, laxos, fluidos.²⁰

Esto tiene como consecuencia que no resulte sencillo el intento de rastrear y circunscribir la forma específica que toma la relación entre *comunidad y sociedad* en los textos de Max Weber. Una empresa de esa magnitud no es abordable por supuesto aquí. Me remitiré, por lo tanto a modo de ejemplo, sólo a algunos textos en los que las referencias a las relaciones o acciones de tipo comunitario son significativas y pueden exhibirse tentativamente como representativas de su utilización general por parte del autor.²¹

¹⁹ Aunque *stricto sensu*, y continuando lo mencionado en la nota 17, debería decirse aquí: “relaciones sociales de *comunización*” y “relaciones sociales de *socialización*”.

²⁰ Vg.: Weber, (1997a: 36, 40, 41, 42, 43, etc.).

²¹ La representatividad de lo que aquí se expresa, puesto en relación con el total de la obra de Max Weber, es una cuestión que continúa y continuará siendo discutida en el plano general de la línea de investigación en la que este artículo se inserta.



Así, en el ensayo de 1913 “Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva” (Weber, 1973), Weber parece dar a entender que la acción comunitaria o de comunidad (*Gemeinschaftshandeln*) se subdivide en acción de sociedad (*Gesellschaftshandeln*) y acción de consentimiento o de consenso (*Einverständnishandeln*). De esta manera, las relaciones comunitarias (*Vergemeinschaftung*) podrían incluir a (o subdividirse en) relaciones societarias (*Vergesellschaftung*) y relaciones comunitarias de consenso o consentimiento (*Einverständnisvergemeinschaftung*). Pero, como vimos anteriormente, en el capítulo I de *Economía y Sociedad*, de 1920, las relaciones comunales y sociales aparecen diferenciadas según la orientación subjetiva de la acción esté signada por “el sentimiento subjetivo (...) de los partícipes de constituir un todo” o “se inspire en una compensación de intereses por motivos racionales” (Weber, 1997a: 33). Así las relaciones comunales presupondrían la acción tradicional o la afectiva (o una combinación de ambas) y las sociales la acción racional, ya sea instrumental o valorativa.

Lo que puede deducirse de esos dos textos permite construir dos cuadros de situación para la interpretación de la diferenciación weberiana entre las relaciones sociales y comunales: o estas relaciones se diferencian según el componente subjetivo o la actitud implícitos en las acciones que las conforman (*razón o sentimiento*) y corresponden, por lo tanto, a formas de construcción de relaciones interpersonales morfogénicamente distinguibles;²² o bien la diferenciación de estas relaciones implica un proceso que se da (al igual que las voluntades *esencial* y *arbitraria* de Tönnies) a partir de una matriz unitaria que las comprende y ésta es el sentimiento (también) subjetivo recíproco de pertenencia a un todo²³, que aparece, entonces, como fundante del actuar mutuamente referido. Esto es, o *lo comunitario* es una construcción de estructuras de relación diferenciadas específicamente de *lo social*

²² Pero que, sin embargo, dependen siempre de los componentes básicamente inescrutables de la subjetividad humana para diferenciarse.

²³ Véase el caso de la “comunidad lingüística”, en Weber, (1997a: 34).



de modo tal que ambas formas (*lo comunitario* y *lo social*) pueden intersectarse o superponerse pero nunca subsumirse una en la otra, o, de otra manera, se encuentran las relaciones de índole comunitaria en la génesis de las relaciones sociales. Esto último supondría que el desarrollo y la extensión creciente del individualismo de la acción racional con arreglo a fines, que “coloniza”²⁴ con su lógica instrumental los ámbitos organizados en torno al consenso comunitario es un resultado del derrotero evolutivo de las mismas formas comunitarias.

Pero ya se ha dicho que las relaciones sociales y comunales así descritas constituyen *tipos ideales* que se construyen a partir de una diferencia específica que pretende aislar analíticamente determinadas características en el contexto de un curso histórico en constante evolución. Por lo tanto, el sentido de su aplicación a la comprensión de los fenómenos sociales podría quizás aclararse recurriendo a la descripción weberiana de algunos procesos reales de constitución de relaciones sociales y comunitarias.²⁵ En su análisis de la religiosidad comunitaria vinculada a las religiones *proféticas* y *de salvación* (Weber, 1987a [1921]) Weber afirma que, en su oposición a la comunidad de linaje, las religiones proféticas fueron creando, donde se convirtieron “en una religiosidad soteriológica comunitaria, una comunidad social nueva” (Ibíd.: 533), que transfiere “esta antigua ética económica de la vecindad a la relación con el hermano de fe” (Ídem) “pero su imperativo ético iba siempre en dirección de una fraternidad universal, por encima de las barreras de las formaciones sociales, con frecuencia incluso las del propio grupo de fe. Esta fraternidad religiosa chocó siempre con las estructuras y valores del mundo, con tanta más fuerza cuanto más se llevaron a la práctica sus consecuencias” (Ibíd.: 534).

De esta manera, tanto en las esferas racionalizadas de la economía, la política o la esfera intelectual, como también en los ámbitos más irracionales de la estéti-

²⁴ Otra vez, Habermas, (1990: 451 y ss.)

²⁵ Me refiero aquí exclusivamente a Weber (1987a [1921] y 1987b [1906]).



ca y lo erótico, las prácticas de la religiosidad comunitaria fueron paulatinamente fracasando frente a un estado de cosas del mundo que torna irresolubles los problemas de adaptación de las condiciones internas de la reproducción de esas prácticas a las circunstancias externas. El comunitarismo religioso no logra nunca superar así las tensiones que su propio desarrollo y los preceptos de su lógica constitutiva establecen tanto con “aquellos poderes intramundanos de la vida cuya naturaleza tiene desde su raíz un carácter no racional o antirracional” como con respecto a “la legalidad específica de la acción racional con arreglo a fines en el mundo” (Ibíd.: 544).

El caso de las sectas protestantes norteamericanas (Weber, 1987b [1906]) puede servir, por su parte, como ejemplificador de la lenta pero continua intromisión de los componentes de la acción racional en el seno de las relaciones comunitarias. Las prácticas comunitarias de estas agrupaciones religiosas habían resultado un factor de integración solidaria entre sus miembros que iba a contramano del creciente individualismo de la modernidad europea. Pero como Weber lo señala, en el momento en que él las observa se encontraban ya ellas en franca decadencia, siendo utilizadas muchas veces como medio instrumental para la obtención de prestigio y para el ascenso social (Ibíd.: 174).

La emergencia de la religiosidad comunitaria, a través de “la formación ascética de sectas y conventículos” (Ibíd.: 191) había contribuido en todas partes al debilitamiento y ruptura de los vínculos mágicos, patriarcales y autoritarios que eran propios de la comunidad tradicional (o de sangre, o de linaje), en la que el sentimiento de pertenencia correspondía, generalmente, a un orden natural de las cosas (Weber, 1987a: 532-533 y 1987b: 191). Así, en las comunidades religiosas del protestantismo norteamericano es el desempeño individual que cada miembro tiene en su seno y la observación generalizada de las cualidades ajenas lo que condiciona el mérito que define la inclusión o la exclusión. Pero, en la medida en que la razón de ser de la comunidad pasa entonces a operacionalizarse racionalmente con miras a un fin último: “el servicio de la gloria de Dios” (Weber, 1996 [1901]: 218), queda entornada



la puerta al despojamiento valorativo de la finalidad del actuar y al advenimiento del tipo predominante de orientación moderna de la acción.

Puede suponerse, de aquí, que es la racionalidad implícita en el actuar metódico de las sectas protestantes y el individualismo resultante de una práctica religiosa que privilegia la relación con Dios antes que con otros hombres lo que pasa a formar parte del *ethos* capitalista (y, por lo tanto, parte constitutiva de las relaciones de sociedad predominantes en la modernidad) y no las prácticas comunitarias que estas sectas desarrollaban para conservar su unidad.

En esta línea interpretativa podría, quizás temerariamente, hacerse un cruce conceptual y descriptivo entre los cuatro textos aquí analizados (Weber, 1973; 1987a; 1987b y 1997a). Como resultado se obtiene un panorama procesual que permite reflejar el sentido particular que en Weber toma la distinción general entre *comunidad* y *sociedad*. En el, la acción social racionalmente motivada, que es la que para Weber, organiza específicamente las relaciones de sociedad, parece ir subsuimiendo gradualmente a la acción de consenso o entendimiento y acotando los ámbitos organizados en torno al consenso comunitario a espacios cada vez más restringidos. Podemos ver así, a la relación *Vergemeinschaftung/ Vergesellschaftung* como un proceso de mutación de formas en el que algunas características de las relaciones comunitarias van desapareciendo o ven cada vez más limitadas sus posibilidades de acción. Otras, sin embargo, permiten la emergencia de un tipo de orden social en el que adquiere primacía la orientación racional de la acción, con arreglo a valores en una primera etapa y a fines en una segunda; esto es: a la construcción de relaciones de *sociedad*. Esto no significa, sin embargo, la eliminación neta de las relaciones de *comunidad*, sino la adaptación de unas y otras a un estado de cosas de un mundo crecientemente racionalizado y secularizado en el que ambas formas pueden, aunque cada vez más disparmente, reconocerse.



c) Durkheim: La sociedad comunitaria²⁶

Los componentes de la distinción que he estado desarrollando hasta aquí emergen con aparente claridad en la descripción tipológica de las sociedades basadas en la solidaridad mecánica y en la solidaridad orgánica que Durkheim propone en “La División del trabajo social” (Durkheim, 1994 [1893]).²⁷ Allí el autor detalla las ingentes posibilidades para el desarrollo de la solidaridad social que presenta la sociedad moderna basada en la división del trabajo. Pero es en la forma en que se da el pasaje (o sea, en las características que adopta el presente observado) del tipo social segmentario (*solidaridad mecánica*) al tipo social funcionalmente diferenciado (*solidaridad orgánica*) que se perciben las dificultades y los problemas de la pérdida del componente virtuoso de la cohesión moral comunitaria:

“Por consiguiente, la moral que corresponde a ese tipo social ha retrocedido, pero sin que el otro se desarrollara lo bastante rápido para ocupar el terreno que la primera dejaba vacío en nuestras conciencias. ‘Nuestra fe se ha quebrantado, la tradición ha perdido parte de su imperio; el juicio individual se ha emancipado del juicio colectivo (...), ‘las funciones que se han disociado en el transcurso de la tormenta no han tenido tiempo de ajustarse las unas a las otras; la nueva vida que se ha desenvuelto como de golpe no ha podido organizarse por completo’. (Ibíd.: 215)

El peligro de desintegración, de ruptura del lazo social representado por la anomia resultante de la pérdida de las posiciones incólumes del pasado, el egoísmo exacerbado consecuente, y la primacía del ser individual por sobre el ser social, toman las características que definen la descripción tönnesiana de la sociedad mo-

²⁶ Pueden encontrarse aspectos concordantes y discordantes, pero sobre todo un esbozo crítico de la perspectiva que aquí se asume en el análisis de la obra de Emile Durkheim que presenta Ana Grondona (2010) en este mismo número.

²⁷ Es interesante observar la crítica implícita de Durkheim a Tönnies que puede percibirse en el modo opuesto de caracterizar ambos lados de esta distinción tipológica: Para Tönnies la *comunidad* es “vida real y orgánica” y la *sociedad*, “forma ideal y mecánica” (Tönnies, 1947: 19) mientras que para Durkheim en la primera predominaría la *solidaridad mecánica* y en la segunda, la *solidaridad orgánica*. Véase al respecto Lukes (1984: 147-166). Un desarrollo de esta crítica puede verse en Durkheim (1975: 383-390).



derna. Como en Tönnies, también la solución para sus aspectos perversos se presenta en la forma de la implantación en la sociedad moderna, como factor coadyuvante a la cohesión social, de instituciones y prácticas que resulten una especie de equivalentes funcionales de las formas comunitarias o tradicionales, (Durkheim, 1968 [1912]: 438-439). La modernidad viene a desbaratar la estructura jerárquica y estable de la realidad. Pero no puede constituir un proyecto reconstructivo de las relaciones humanas sin la argamasa comunitaria que rellene el molde vacío de las nuevas prácticas de sociabilidad.

Sin embargo, introyectadas sin más las viejas prácticas en las nuevas formas, no pueden vivir sino “una vida artificial y aparente” (Durkheim, 1994: 216), ya que no responden a “las condiciones presentes del estado social” (Ibíd.: 215). Es la sociedad toda la que debe constituirse en un remedo moderno y funcionalmente diferenciado de la comunidad.²⁸ Así, sólo una sociedad imbuida de los principios de moralidad y cohesión que primaban en las prácticas comunitarias de antaño tiene posibilidad de desarrollarse sin las características patológicas disgregantes de la anomia y el egoísmo. “Si damos algún precio a la existencia de la sociedad –dice Durkheim– es necesario que la educación asegure entre los ciudadanos una *comunidad* suficiente de ideas y de sentimientos sin la cual toda sociedad es imposible” (Durkheim, 1974 [1922]: 26; énfasis propio). Tal sentido es el que parecen poseer los atributos metafísicos que Durkheim le asigna a una sociedad en cierta medida reificada y, también, deificada:

“La sociedad está por encima nuestro, nos manda, y por el otro lado, aunque es superior a nosotros, nos penetra, por formar parte de nosotros mismos, nos atrae en la forma especial en que atraen los fines morales” (Durkheim, 1972 [1905]: 112).

“Una sociedad permanece, en cierta medida, idéntica a sí misma en toda la continuidad de su existencia. ‘Por sobre los cambios por los

²⁸ Véase, en este sentido, Nisbet (1996: 115 y ss.).



que atraviesa existe un fondo consustancial que siempre es el mismo” (Ibíd.: 120-121).

“El hombre que la educación debe realizar en nosotros, no es el hombre tal como la naturaleza lo ha hecho, sino tal como la sociedad quiere que sea; y ella lo quiere tal como lo reclama su economía interior” (Durkheim, 1974: 69-70).

Así, la sociedad aparece transformada en una entidad sustancial que emerge como el único medio donde una individualidad moral es posible. Pero el desarrollo de esta posibilidad no será realizable si la misma sociedad no impone su acción coercitiva y limitante. Y más aún: la individualidad moral sólo será posible en la medida en que esta coerción limitante de la sociedad sea aceptada y deseada por los individuos:

“Hay que arrastrar a los individuos hacia el logro de los fines colectivos a los que puedan ligarse; es preciso hacerles amar un ideal social en cuya realización puedan trabajar algún día” (Durkheim, 1972: 116; énfasis propio)

“En tanto que mostramos la sociedad moldeando, de acuerdo a sus necesidades, a los individuos, podría parecer que estos sufrían, en consecuencia, una insoportable tiranía. Pero, en realidad, ellos mismos están interesados en esa sumisión (...).’El hombre, en efecto, no es un hombre sino porque vive en sociedad” (Durkheim, 1974: 20-21)

“Al mismo tiempo que las instituciones se nos imponen, nos aferramos a ellas; ellas nos obligan y nosotros las amamos; ellas nos coaccionan y nosotros vemos que nos conviene su funcionamiento, e incluso esta coacción. (Durkheim, 1982 [1895]: 27, nota 4)

La nueva organización funcional con base en la división del trabajo no parece proveer por sí sola los componentes de la cohesión social que se hallaban presentes en las viejas sociedades segmentarias ya desarticuladas. Es necesario, por lo tanto, reinventar la sociedad como comunidad, con sus caracteres naturalizados, coercitivos y predeterminados; evitar que la sociedad pierda definitivamente aquello que, sin embargo, nunca dejó de constituirla; refundar el lazo social en la metafísica sustancial comunitaria que subyace en su génesis. En caso contrario, no se podrá evitar el



panorama actual en que los individuos “ruedan unos sobre otros como otras tantas moléculas líquidas, sin encontrar ningún centro de fuerzas que los retenga, los fije y los organice” (Durkheim, 1997 [1897]: 341). No se podrá evitar, en definitiva, la desintegración de la sociedad.

3) EL PRESENTE COMO TRAGEDIA

Estos autores exhiben una percepción aunada de la realidad de un cambio histórico que se da también en el presente, en tiempo real, del que presienten su profundidad y radicalidad, y del que intentan prefigurar sus alcances. Esta situación de incertidumbre por el futuro, sumada a una búsqueda persistente de factores religantes se observa claramente en las obras de Tönnies y Durkheim, mientras que en Weber esto aparece sumado a un cierto resignado pesimismo ante un futuro que acecha ya ineludable.²⁹

La autodescripción social que se evidencia en la forma que toma la utilización de la distinción *comunidad/sociedad* en manos de estos pensadores, tiñe así de un sentido trágico³⁰ a la comprensión de la realidad social, más allá de que se la considere inviable, patológica o, en el mejor de los casos, resignadamente inevitable. La negatividad implícita en las formas del presente radica fundamentalmente en el desamparo en que deja sumidos a los individuos en tanto que pretende libertarlos. La pérdida del *sentido*, el desesperado vacío de la anomia, el tempestuoso egoísmo exacerbado, la inexpugnable frialdad del *estuche férreo*³¹ de la moderna sociedad

²⁹ Los escritos de Weber en los que esta búsqueda de factores religantes puede observarse no han sido tratados en el presente texto, pero pueden verse sendas referencias a ellos en Losurdo (2001) y Ferraresi (2003), y en el artículo de Pablo [de Marinis](#) (2010) en este mismo número.

³⁰ Aunque, al referirme a Durkheim, debería quizás suavizar este término y hablar de un sentido dramático o preocupante.

³¹ Utilizo aquí la traducción de Legaz Lacambra de la metáfora de Weber *ein stahlhartes Gehäuse*, que Parsons ha traducido y popularizado como *iron cage*, o sea, *jaula de hierro*. Con respecto a la discusión sobre el sentido de esta metáfora, las distintas posibilidades de su traducción y los motivos de la opción parsoniana pueden verse Baehr (2002) y Fidanza (2005).





capitalista, son todos síntomas de la tragedia del Hombre sometido a la artificiosa creación de su Razón³².

“El estuche ha quedado vacío de espíritu, quién sabe si definitivamente”, nos dice Weber. “Nadie sabe quién ocupará en el futuro el estuche vacío, y si al término de esta extraordinaria evolución surgirán profetas nuevos y se asistirá a un pujante renacimiento de antiguas ideas e ideales; o si, por el contrario, lo envolverá todo una ola de petrificación mecanizada y una convulsa lucha de todos contra todos” (Weber, 1996: 263-264).

Los dos polos de la oposición que he venido desarrollando quedan claros en esta famosa frase de Weber. Se trata del “**pujante** renacimiento de antiguas ideas e ideales” o, en su defecto, el advenimiento de la “**petrificación** mecanizada” y la “**convulsa** lucha de todos contra todos”. No es, por lo tanto, en el presente donde hallará el consuelo la civilización occidental, si este consuelo fuera posible, sino en los frenos que un futuro deseable sepa ponerle a su desarrollo descontrolado. Es a salvar los componentes de la sociabilidad, las características del lazo, las formas del vínculo entre las personas que permitan la estabilización de una certidumbre en un presente de consecuencias ignotas; es a reconstruir el *sentido* y a producir de alguna manera un mundo adaptado a la esencia del hombre; es, en definitiva, a restablecer el orden de valores de un paraíso perdido que la comunidad es convocada.

Para todo sino trágico enunciable, una descripción premonitoria, orientada a señalar los signos del mal en el mundo debe hacerse visible. Debe, por lo tanto, cargarse de algún modo, en mayor o menor medida, valorativamente la exposición de la observación que se realiza. Y en tanto se desee modificar este porvenir avizorado, mayor fuerza aún debe cobrar el carácter crítico de la prescripción que se enuncia.

³² Es decir, en términos de Tönnies, del predominio de la *Kürwille* por sobre la *Wesenswille*. Véase en este sentido, como caracteriza Tönnies a la *Kürwille* en (1947): “Las formas totales de la voluntad arbitraria [...] deben concebirse, según lo expuesto, a modo de sistemas de ideas, o sea, intenciones fines y medios, que el hombre lleva en la cabeza como su aparato para comprender y abordar las realidades” (p. 148). “Toda voluntad arbitraria contiene algo de anti-natural y falso” (p. 152). “La voluntad arbitraria no es una voluntad que pertenezca a la esencia del hombre” (p. 156).



De este modo, una descripción puede trastocarse en prescripción, ya sea de alguna orientación de acción concreta o al menos de un sentido distinto que aleje el devenir de las consecuencias previstas.

Esto se puede percibir en las obras de Tönnies y Durkheim, y en ciertos textos específicos de Max Weber³³. En los tres autores, la función distintiva de la descripción comunitaria parece orientarse a señalar las aporías irreductibles de las formas de socialidad que les son contemporáneas. Así, el destino que aguarda, de no mediar acción alguna que contribuya a modificarlo, se prefigura en la trágica carencia de las virtudes del pasado que moldea y configura la forma del presente:

“El destino de nuestro tiempo, racionalizado e intelectualizado y, sobre todo, desmitificador del mundo, es el de que, precisamente los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública y se han retirado, o bien al reino ultraterreno de la vida mística, o bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí. ‘No es casualidad ni el que nuestro arte más elevado sea hoy en día un arte mínimo y nada monumental, ni el de que sólo dentro de los más reducidos círculos comunitarios, en la relación de hombre a hombre, en pianissimo, aliente esa fuerza que corresponde a lo que en otro tiempo como pneuma profético, en forma de tempestuoso fuego, atravesaba, fundiéndolas, las grandes comunidades” (Weber, 1997b [1919]: 229-230; énfasis del autor).

Por su parte, en algunas perspectivas actuales de observación de la sociabilidad contemporánea, que se vinculan tácita o explícitamente a la crítica comunitaria de la sociedad, vemos surgir un modo análogo de conceptualizar el presente. Sólo que ahora, la polaridad temporal valorativa parece haberse invertido. Ya no se articula en relación a los aspectos loables del pasado y temibles del futuro, sino que es el pasado-presente de la sociedad el que se encuentra imbuido de un pathos de negatividad insoslayable que encuentra al menos una alternativa de superación en la recreación de esos grupos de solidaridad interpersonal que permiten ser llamados

³³ Pueden encontrarse sendos análisis de las propuestas políticas y programáticas de Weber en los artículos de Victoria [Haidar](#) (2010) y Pablo [de Marinis](#) (2010) en este mismo número.



comunidades. Ahora se trata, entonces, de apelar al *recurso comunitario* para describir un presente que permita o al menos aliente la percepción de un nuevo pasaje salvador de imaginarios, tranquilizador de conciencias, regenerador de sustancias esenciales que parecen, a veces, ya perdidas. Se trata, en fin, de dejar entreabierto al menos un resquicio de la ventana al futuro a una brisa refrescante que pueda airear los viciados compartimentos estancos de la rigidez sistémica. De permitir, al menos, la exhumación del cadáver aún tibio de la voluntad humana, fenecida entre los vapores malsanos de la producción capitalista de la vida moderna. Las formas de la *sociedad* parecen estar agotadas en un presente aún innominado. Para las formas que se allegan sólo es posible, sin embargo, imaginar un nombre: *comunidad*.

4) LO POST-SOCIAL COMUNITARIO: EL LLAMADO DE LA SELVA

Resulta imposible analizar la amplitud de perspectivas dispares que hacen uso de la idea, noción o concepto de *comunidad* para caracterizar de alguna forma el presente. Para mantener en cierto modo la simetría, haré aquí referencia a tres autores que, al igual que en el personaje de la novela de Jack London cuyo título encabeza este apartado, parecen ver surgir en los apacibles y domesticados espíritus mundanos de la sociedad contemporánea, unas ansias irrefrenables de responder a ese llamado que pareciera provenir de una esencia primigenia. En aquel (Buck, el perro), la atávica esencia se corporeiza en la jauría. En los humanos contemporáneos, parece decidida a tomar la forma de la comunidad.

Pero estas ansias de comunidad se presentan en circunstancias históricas que han visto también desmoronarse una a una las certidumbres del pasado. El resquebrajamiento y fin del Estado de Bienestar parece funcionar aquí como el hecho paradigmático que permite percibir el cambio radical en la forma en que se proponen, construyen e interpretan los relacionamientos interpersonales. El *recurso comunitario* se pone entonces nuevamente en acción. Sólo así será posible señalar



claramente lo que se ha perdido. Pero con él se podrá también encontrar las claves para evaluar el presente y describir consecuentemente el futuro.

a) La comunidad como paradigma estético

En la introducción a su libro *El tiempo de las tribus* de 1988, Michel Maffesoli afirma que:

“De hecho, tras el período de «desencanto del mundo» (Entzauberung, según Weber), yo postulo que estamos asistiendo a un verdadero reencantamiento del mundo (...). Digamos, resumiendo, que, ante unas masas que se difractan en tribus, o ante tribus que se agregan en masas, dicho reencantamiento tiene como principal argamasa una emoción o una sensibilidad vividas en común” (Maffesoli, 1990: 66; énfasis del autor).

De esta manera, la *ética proxémica* constituye la forma principal de la *socialidad* contemporánea. Su forma no se encontraría ya representada por el desarrollo irrefrenable del individualismo y sus consecuencias, sino por una serie de “configuraciones sociales que parecen sobrepasarlo; a saber, la masa indefinida, el pueblo sin identidad o el tribalismo en cuanto nebulosa de pequeñas entidades locales” (Ibíd.: 34). La caracterización de estas formas, y la importancia atribuida a ellas es lo que le permite a Maffesoli “afirmar que asistimos tendencialmente a la sustitución de un *social* racionalizado por una *socialidad* de predominio empático” (Ibíd.: 37, énfasis del autor). Otra vez la forma del pasaje, ahora de lo social a la *socialidad*.

“Las mensajerías informáticas, las redes sexuales, las distintas solidaridades y las convocatorias deportivas y musicales son sendos índices de un ethos en formación. ‘No es otra cosa lo que delimita este nuevo Espíritu del Tiempo que se puede llamar con el nombre de socialidad’ (Ibíd.: 135, énfasis del autor).

Pero esta *socialidad* expresa no mucho más que la necesidad de dotar de una nueva forma semántica a la vieja *comunidad*. No hace falta quizás decirlo de otra manera que no sea con las palabras del autor:



“Esto nos remite a la vieja noción de comunidad. Se diría que, en cada momento fundador (...), la energía se concentra en la creación de nuevas formas comunitarias” (Ibíd.).

En la medida en que Maffesoli intenta construir una descripción novedosa del presente reconstruye elípticamente (o no tanto), invirtiendo su signo, la forma del pasaje revisitada constantemente en los clásicos. Sólo que a la vez que esperanza del futuro, la comunidad pretende ser ahora también percibida en el presente. La ilusión está puesta en ver el deseo realizado. Más allá de la real constatación de sus aseveraciones, el “paradigma estético” de Maffesoli (Ibíd.: 150) representa la dificultad contemporánea de desarrollar una descripción acorde con la complejidad del presente, y la necesidad resultante de hallar un ideal representable empírica e históricamente que justifique los juicios de valor que dan a la descripción simplificada su razón de ser. Como en el pasado, la *comunidad* cumple nuevamente esa función. Y el pasaje de la sociedad a la comunidad, la ahora distinción *sociedad/comunidad*, constituye la forma del vaciamiento de las posibilidades de la autodescripción social contemporánea, su aferro a la percepción de lo esotérico como alternativa de evitación de los problemas irreductibles y los callejones intransitables de las condiciones complejas del presente.

De esta manera podrían también interpretarse ciertos aspectos de la “operación de recuperación” de la “dimensión hermenéutica o comunitaria”, asimilables a la noción de *cura del yo* que propone Scott Lash (Lash *et al*, 1997 [1994]: 202-204). Y también es significativa, en el sentido que venimos desarrollando, su observación de que la reestructuración reflexiva de la modernidad tardía (Ibíd.: 199) adquiere, en la dimensión estética de las “comunidades de gusto” (ibíd.: 198-199), una nueva fundamentación ontológica de “este fenómeno recurrente de *comunidad*” (Ibíd.: 139,



énfasis del autor). Sin embargo, las reflexiones de Lash merecen un análisis más detallado del que aquí resulta posible.³⁴

A pesar de esto, podemos observar que ambos autores coinciden así en percibir, en su variante estética, diversos fenómenos de comunidad anclados en el presente, y en considerarlos un factor significativo e ineluctable en la caracterización de la modernidad. Pero allí donde Lash ve un campo abierto a la recuperación hermenéutica, Maffesoli celebra a voz en cuello el resurgimiento de la socialidad contemporánea.

b) La comunidad como necesidad ética

Sin embargo, nos dice Zygmunt Bauman, “algo que la comunidad estética no hace en modo alguno es tejer entre sus participantes una red de *responsabilidades éticas*, y por tanto de *compromisos a largo plazo*” (Bauman, 2003 [2001]: 86, énfasis del autor).

Los individuos de la *modernidad líquida*, librados a su suerte, condenados a la *Risikoleben*³⁵ (Beck, 1994), resultado de una serie de procesos políticos, ideológicos y sociales que confluyen inexorablemente “...al desmantelamiento de las garantías del estado de bienestar, de las garantías comunitarias frente a las desgracias individuales” (Bauman, 2003: 73), ansían constantemente el retorno a ese “paraíso perdido” que adopta el nombre de *comunidad* (Ibíd.: 9). Pero no son, nos dice Bauman, los lazos laxos, superficiales e inconstantes, de las *comunidades percha*, que pueden ser usados, establecidos o abandonados por los individuos a discreción o según sus necesidades del momento, el norte de la búsqueda anhelante de sosiego y per-

³⁴ Obviamente, la perspectiva de Lash presenta una complejidad mayor en el análisis y en su propuesta teórica que la que puede encontrarse en la obra de Maffesoli. No se intenta aquí equiparar la primera a la segunda, sino mencionarla como otro ejemplo de la tematización de la comunidad en la autodescripción social del presente que no deja de ser problemática.

³⁵ Vida de riesgo.



tenencia de los desanclados miembros del presente. Ellos se orientan, motivados por el helado vacío de la socialidad contemporánea, “a buscar un tipo de comunidad que, colectivamente, podría hacer realidad aquello que, individualmente, echan de menos y les falta” (Ibíd.: 86).

“La comunidad que buscan sería una comunidad ética, casi en todos sus aspectos lo opuesto a la variedad «estética»” (Ibíd.: 86-87; énfasis y comillas del autor).

La imposibilidad cuasi ontológica de los “individuos de jure” del presente “(es decir, individuos «por designación»)", de transformarse en “individuos *de facto* (es decir, de convertirse en dueños de sus destinos por los hechos, y no meramente por pública proclamación o por autoengaño)” (Ibíd.: 86) genera el quiebre identitario que imposibilita unificar al individuo con su condición. La “acelerada «licuefacción» de la vida moderna” (Bauman, 2002 [2000]: 181), con los niveles inevitables de inseguridad que le son consecuentes³⁶, redundando en la formulación de esos placebos comunitarios que son las comunidades *explosivas, de carnaval y perchas o de guardarropa*³⁷, que lejos están de satisfacer las necesidades en cuyo nombre son invocadas.

Es en este punto, entonces, que la observación descriptivo-prescriptiva del presente que Bauman formula toma una forma trágica: la constatación de que el callejón penosamente transitado era el camino equivocado. Una y otra vez, los individuos librados a su suerte en el seno de la modernidad líquida regresan al punto de partida de un recorrido en círculos que les permite ver apenas poco más que el error

³⁶ Es decir, todo aquello a que hace referencia la idea de *inseguridad ontológica*. Véase Giddens (1994: 91 y ss.).

³⁷ Con estas denominaciones Bauman hace referencia a las distintas formas en que se presentan los “vínculos sin consecuencias” de las comunidades estéticas, de “vida explosivamente breve”, destinados a “ser experimentados en el acto: no volver a casa con ellos” y que sólo “proporcionan un centro de atención” circunstancial del cual colgar “temporalmente pesares y preocupaciones que se experimentan de forma individual; pesares y preocupaciones que poco después vuelven a descolgarse y colgarse en otra parte”. “Sea cual sea su punto focal, la característica común a las comunidades estéticas es la naturaleza superficial y episódica de los vínculos que surgen entre sus miembros”. Véase Bauman (2003: 85-86).



de su elección, ya que se han borrado casi todas las huellas que marcaban el sendero correcto. Más allá de los deseos, el futuro previsible no viene cargado de buenos augurios. Estas comunidades perchas o de carnaval, “lejos de ser una cura para el sufrimiento provocado por el infranqueable abismo que se abre entre el destino del individuo *de jure* y el del individuo *de facto*, son en realidad síntomas y a veces factores causales del desorden social típico de la condición de la modernidad líquida” (Ibíd.: 212).

La distinción entre comunidades *falsas* y *genuinas* toma también la forma de la distinción entre lo real y lo deseado, entre descripción negativa y prescripción ética. En el trasfondo, está siempre *el desorden social, el riesgo, la anomia, la tragedia* del presente.

En este sentido, Richard Sennett describe, en *La corrosión del carácter* (Sennett, 2000 [1998]), la desafección que las nuevas condiciones de trabajo en el capitalismo cortoplacista provocan puestas en relación con los lazos estables de pertenencia comunitaria:

“(...) el capitalismo del corto plazo amenaza con corroer (...) aquellos aspectos del carácter que unen a los seres humanos entre sí y brindan a cada uno de ellos una sensación de un yo sostenible” (Ibíd.: 25).

Lejos de las advertencias sobre los riesgos de la prédica comunitaria en las sociedades modernas (por sus componentes de parroquialismo, estancamiento, aislamiento, monotonía, represión, *ética claustrofóbica*, y temor a lo desconocido) que había desarrollado en sus escritos de los años setenta³⁸; Sennett nos presenta en este texto una descripción del presente bajo la forma de un lamento por la pérdida de un importante factor estabilizador de las emociones humanas:

“El signo más tangible de este cambio podría ser el lema «nada a largo plazo»” (Ibíd.: 20).

³⁸ Cfr. Sennett, (2001 [1970]) y (2002 [1974]).



“La organización a corto plazo de las instituciones modernas limita la posibilidad de que madure la confianza informal (...) ‘los lazos sociales sólidos –como la lealtad– han dejado de ser convincentes’ (Ibíd.: 23).

Es así, “la dimensión temporal del nuevo capitalismo (...) lo que más afecta las vidas emocionales de las personas” (Ibíd.: 24). En la medida en que la era de relativa estabilidad del Estado de Bienestar forma parte ahora del pasado, “el lema «nada a largo plazo» significa moverse continuamente, no comprometerse y no sacrificarse” (Ibíd.). Los nuevos ámbitos de residencia, fugaces tanto en su florecimiento como en su declinación, adquieren la forma aparente de una comunidad, pero en la que nadie se convierte “en un testigo de por vida de la historia de otra persona” (Ibíd.: 19).

De este modo, las condiciones inevitables del desarrollo de la vida se hallan imbuidas de una forma, quizás la más radical, de fracaso:

“Una de las razones por las cuales es difícil mitigar con dólares la sensación de fracaso es que el fracaso puede ser de una especie más profunda: no poder estructurar una vida personal coherente; no realizar algo precioso que llevamos dentro; no saber vivir sino meramente existir” (Ibíd.: 125).

En este sentido, la conclusión no puede hacerse esperar:

“Un sentido más amplio de comunidad, y un sentido más pleno del carácter, es lo que necesita el número creciente de personas que, en el capitalismo moderno, están condenadas al fracaso” (Ibíd.: 142).

La caracterización de la *comunidad* se halla indisolublemente ligada según Sennett a las dimensiones sociales y personales del lugar: “Un lugar se vuelve comunidad cuando la gente utiliza el pronombre «nosotros»” (Ibíd.: 144). Al igual que Bauman, señala como una de las consecuencias no buscadas del capitalismo moderno, el despertar irrefrenable del *deseo de comunidad*. Sin embargo, a la vez que defensivo, el vínculo que este deseo comunitario presupone en el uso del pronombre *nosotros* “surge básicamente de una sensación [vergonzante] de dependencia mu-



tua” (Ibíd.: 146), y ésta “erosiona la confianza y el compromiso mutuos, y la falta de estos vínculos sociales amenaza el funcionamiento de cualquier empresa colectiva” (Ibíd.: 148). En el fondo, la dinámica individualista e individualizante de la sociedad moderna (que podemos observar en la descripción que nos proponen tanto los autores clásicos como los contemporáneos) se encuentra en constante pugna con los deseos o las posibilidades de una existencia comunitaria.

Este es en definitiva el diagnóstico negativo de la condición contemporánea. La ausencia de una narrativa compartida conlleva a la imposibilidad de la percepción de un destino compartido. El cambio puede acaecer por unos motivos o por otros, pero “un régimen que no proporciona a los seres humanos ninguna razón profunda para cuidarse entre sí no puede preservar por mucho tiempo su legitimidad” (Ibíd.: 155).

Tanto en Sennett como en Bauman se tornan así visibles, de diferentes modos, las tres dimensiones en las que se articula el *recurso comunitario* en la auto-comprensión del presente: descripción valorativa (negatividad de lo dado), construcción ideal de la forma del pasaje (de la sociedad a la comunidad) y prescripción ética del remedio (o al menos de su necesidad).

5) CONCLUSIONES: LA SOCIOLOGÍA ESTÉRIL

He comentado brevemente hasta aquí, algunos ejemplos de lo que he llamado “el recurso comunitario”, es decir, la utilización de la perspectiva comunitaria en la descripción del presente. He destacado entre los autores reseñados, algunos factores (podríamos decir) de “comunidad”³⁹ en la configuración general de la descripción del presente en el que cada uno de ellos se encuentra inmerso. Estos factores vinculantes toman, la mayor parte de las veces, la forma de una percepción trágica que

³⁹ Es decir, comunes a todos ellos.



implica a su vez, la valoración negativa de las condiciones del lazo social o de la sociabilidad en el momento en que se describen.⁴⁰ Pero me permito afirmar también que, con mayor o menor fuerza, el anhelo o la esperanza de superación de la condición desgraciada en que ha confluído el despliegue de la historia occidental configura en todos los casos una orientación hacia esa forma de relación interpersonal que se inscribe bajo el común denominador **comunidad**.

Según he entendido hasta aquí, la firmeza, estabilidad y profundidad de los lazos comunitarios viene a mostrar la flaccidez, precariedad e incertidumbre de las relaciones societarias en el presente, tras el desmantelamiento del Estado de bienestar, el resquebrajamiento de la sociedad salarial o la crisis del *fordismo* y el *Estado Social* (como sea que se quiera denominar a la descripción de la discontinuidad que permite la percepción del pasaje)⁴¹, así como permitían percibir, en las voces aquí reseñadas de los clásicos, la insustancialidad, la anomia o la petrificación mecanizada del mundo emergente a la luz refulgente del desarrollo capitalista emancipado. Sin embargo, no queda del todo claro por qué una determinada reconstrucción de un complejo relacional históricamente situado deba ontologizarse y pasar a definir el ideal del género humano.

La descomplejización del pasado, opuesta a la complejidad del presente permite la percepción del desfase, del cambio radical, de la pérdida. Pero estamos hablando siempre de operaciones constructivas de la descripción, de características atribuidas a través de un proceso discursivo y negadas mediante un recurso simplificador. Esto no estaría del todo mal (y seguramente sería lo pertinente) en el ámbito de la política. Pero, inserta en los ámbitos orientados a la producción de conocimien-

⁴⁰ Las excepciones serían, por ejemplo, Maffesoli, donde esto no sucede, y Lash, donde podría observarse sólo en forma esporádica, marginal y algo difusa.

⁴¹ Esta discontinuidad cuya postulación conlleva la discusión sobre la emergencia de lo *posterior* (*post-modernidad*, *post-fordismo*, *post-social*, etc.) ha sido tematizada de diferentes aunque en muchos puntos coincidentes formas: cfr. vg. Sennett (2000), Bauman (1999 y 2005), Pipitone (1986), Castel (1997), Lipietz (1994), Jessop (2008), etc.



to sobre la sociedad, la reducción irreflexiva y unilateral de la complejidad del ideal comunitario resulta un recurso estéril como forma de comprensión, análisis o descripción del presente.

Gran parte de lo que los autores analizados quieren decir sobre la sociedad está ya inscrito previamente en la forma *comunidad*. En la misma construcción de los atributos comunitarios, en la propia elaboración del *recurso comunitario* se ha puesto en juego ya la crítica a la *sociedad*. Así se da forma y se moldea también al amplio espectro de presupuestos sobre los que se erige el edificio sociológico que tímidamente se anima a caracterizar la condición contemporánea. Sin embargo, nada o poco se dice actualmente sobre la comunidad. Nada que no se haya formulado de alguna manera ya en los clásicos. La comunidad, en parte como objeto histórico, pero más aún como concepto sociológico, queda invisibilizada en el contrapunto de la distinción, con lo que aún más, su propia ausencia en la presencia torna palmaria la inevitable esterilidad de su utilización sociológica.

El par *comunidad/sociedad* no constituye entonces un esquema descriptivo de realidades comparables. Por el contrario, implica siempre un juicio de valor que construye y utiliza ambos lados de la distinción para hacer referencia a uno solo. ***La sociedad moderna se (auto)describe así como realidad y posibilidad en la distinción sociedad/comunidad.***

Pero cabría, en todo caso, preguntarse por el sentido de este pseudo encuadramiento en el seno de la observación sociológica. Podría decirse que la sociología se encuentra, con el fin de los grandes discursos orientadores de la acción, carente de marcos referenciales donde situar la crítica del presente. La construcción del objeto o del ideal *comunidad* intentaría paliar esa necesidad. Pero esto va generalmente acompañado –en forma explícita o implícita– por la ontologización de los fenómenos sociales y por la construcción de una esencia de carácter trascendente. En la medida en que un estado ideal de las relaciones humanas se hace emerger históri-



camente, no resulta necesario ya investigar las condiciones reales de existencia de esas relaciones y su vinculación con otros aspectos de la evolución acontecimental contingente de la realidad.⁴² Se cierra la puerta, entonces, detrás del particularismo sociológico en el que cómodamente la disciplina suele instalarse, a medio camino entre la literatura, la filosofía, la investigación científica y el pensamiento social. Así, se trataría sólo de argumentar el lamento y buscar en derredor los indicios salvadores del renacimiento comunitario.

Alejada de los fines analíticos de los sociólogos clásicos, gran parte de la perspectiva comunitaria de la sociología contemporánea solo parece orientarse a la prescripción de lo que debería ser. Y el Ser es la Comunidad.⁴³ Pero al vaciar la comunidad de significado sociológico y remitirla sólo a su significación ontológico-valorativa se pierde toda posibilidad de realizar la pregunta que una y otra vez viene siendo dejada sin respuesta: ¿De qué se trata, en definitiva, *lo social*? Y este sentido de la utilización de la noción de *comunidad* no puede más que redundar en una cada vez mayor esterilidad de las formas sociológicas de indagar la realidad⁴⁴.

⁴² Hago aquí en forma general y algo vaga a las vinculaciones que Luhmann establece entre las estructuras, los procesos y los acontecimientos sociales. Véase, específicamente, el cap. 8: "Estructura y Tiempo" de Luhmann (1998: 255-323). También pueden verse en este sentido, el cap. 3: "Evolución", de Luhmann y De Giorgi (1998: 195-277) y Elias, (1989: 9-46).

⁴³ Cfr. aquí con una interpretación similar del uso de la noción de *comunidad* en el artículo de Daniel Alvaro (2010) en este mismo número.

⁴⁴ Se me ha comentado que la atribución del calificativo de "estéril" a la utilización del concepto de comunidad por parte de la sociología resulta contradictoria con las múltiples referencias presentadas en este artículo, las que permiten dar cuenta de su fertilidad en el pensamiento y la reflexión social. Evidentemente, puede percibirse que la idea o noción de comunidad no ha resultado estéril a la sociología en la medida en que nos permite trazar un paralelismo de más de cien años entre varias de sus producciones teóricas. Por el contrario, puede observarse que, en términos cuantitativos, ha sido altamente productiva. Pero es la constatación de que este recorrido por los vericuetos de su utilización permite reconstruir la forma de una autodescripción social que evade siempre la pregunta que, de acuerdo con su inserción disciplinar, debería intentar responderse lo que me permite justificar la atribución de esterilidad al uso sociológico de la noción de comunidad en el modo en que aquí ha sido planteado. Ahora bien, esta esterilidad refiere sólo a la noción de comunidad tal como ha sido generalmente utilizada, al *recurso comunitario* tal como ha sido construido, a la idea de comunidad tal como ha sido concebida. Otras semánticas de la comunidad se construyen y están por construirse, junto con otras descripciones de la sociedad. Las formas aquí desarrolladas no agotan con toda seguridad sus posibilidades. Saltar el cerco, romper el círculo, repensar (o despensar) la comunidad y la sociedad, y la unidad de su diferencia y la unidad de la diferencia entre el mundo y sus descripciones,



6) BIBLIOGRAFÍA

- Addair-Toteff, Christopher, 1995, "Ferdinand Tönnies: Utopian Visionary", *Sociological Theory*, Vol. 13, Nº1: 58-65.
- Agulla, Juan Carlos, 1994, *La experiencia sociológica. Tomo II*, Estudio Sigma, Bs. As.
- Alvaro, D., 2010, "Los conceptos de "comunidad" y "sociedad" en Ferdinand Tönnies", *Papeles del CEIC*, vol. 2010/1, 52
<<http://www.identidadcolectiva.es/pdf/52.pdf>>
- Baehr, Peter, 2002, "The «iron cage» and the «shell as hard as steel»: Parsons, Weber, and the *stahlhartes Gehäuse* metaphor in *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*", en Peter Baehr, *Founders, Classics, Canons: Modern Disputes over the Origins and Appraisal of Sociology's Heritage*, Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey: 185-204.
- Bauman, Zygmunt, 1999 [1998], *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Gedisa, Barcelona.
- Bauman, Zygmunt, 2002 [2000], *Modernidad Líquida*, Fondo de Cultura Económica, Bs. As.
- Bauman, Zygmunt, 2003 [2001], *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI, Bs. As.
- Bauman, Zygmunt, 2005 [2004], *Vidas Desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Paidós, Bs. As.
- Beck, Ulrich, 1994 [1986], *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona.
- Castel, Robert, 1997 [1996], *Las Metamorfosis de la Cuestión Social. Una crónica del asalariado*, Paidós, Bs. as.
- Coutu, Michel, *La Nation entre Communauté et Société: Réflexions Autour de Ferdinand Tönnies et de Max Weber*. (Obtenido el 8/12/04)
http://www.themis.umontreal.ca/consultation_gratuite/droits_fondamentaux/8_coutu.pdf
- Grondona, Ana Lucía, 2010, "La sociología de Emile Durkheim: ¿una definición "comunitarista" de lo social?", *Papeles del CEIC*, vol. 2010/1, 55
<<http://www.identidadcolectiva.es/pdf/55.pdf>>

que es la unidad de la diferencia entre sociedad y sociología, plantear y replantear, aunque nunca quizás responder, la pregunta por lo social, todo esto, en fin, continúa aún siendo posible.



- de Marinis, P., 2010, "La comunidad según Max Weber: desde el tipo ideal de la *Vergemeinschaftung* hasta la comunidad de los combatientes", *Papeles del CEIC*, vol. 2010/1, 58 <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/58.pdf>
- de Marinis, Pablo, 2008, "Sociología clásica y comunidad: entre la nostalgia exacerbada, la proyección utópica y la sobria conceptualización", ponencia presentada en el Seminario *Comunidad, identidad y políticas de gobierno en la sociedad del conocimiento*, Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva, Departamento de Sociología, Universidad del País Vasco.
- Durkheim, Emile, 1968 [1912], *Las formas elementales de la vida religiosa*, Editorial Shapire, Bs. As.
- Durkheim, Émile, 1972 [1902-1925], *La Educación Moral*, Schapire Editor, Bs. As.
- Durkheim, Émile, 1974 [1922], *Educación y Sociología*, Shapire Editor, Bs. As.
- Durkheim, Émile, 1975 [1889], "Communauté et Société Selon Tönnies", en Émile Durkheim, *Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale*, Minuit, Paris: 383-390.
- Durkheim, Émile, 1982 [1895], *Las Reglas del Método Sociológico*, Morata, Madrid.
- Durkheim, Émile, 1994 [1893], *La División del trabajo Social*, España, Planeta Agostini.
- Durkheim, Émile, 1997 [1897], *El suicidio*, Ediciones Coyoacán, México D. F.
- Elias, Norbert, 1989 [1977-1979], *El Proceso de la Civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.
- Farfán, Rafael, 1998, "F. Tönnies: la crítica a la modernidad a partir de la comunidad", en: Zabludovsky, Gina (coord.): *Teoría sociológica y modernidad. Balance del pensamiento clásico*. UNAM/Plaza y Valdés, México: 187-212.
- Ferraresi, Furio, 2003, *Il fantasma della comunità. Concetti politici e scienza sociale in Max Weber*, Milano, Franco Angeli.
- Fidanza, Eduardo, 2005, "La jaula de hierro cien años después: consideración acerca de una metáfora perdurable", en *Estudios Sociológicos*, Vol. XXIII, N° 3, México D. F.: 845-855.
- Galván Díaz, Francisco, 1986, "De Tönnies y la sociología alemana", *Sociológica*, Año 1 N° 1.
- Giddens, Anthony, 1994 [1990], *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid.
- Habermas, Jürgen, 1990 [1981], *Teoría de la acción comunicativa., Tomo II: Crítica de la razón funcionalista*. Taurus, Bs. As.
- Haidar, V., 2010, "De la disolución a la recreación de la comunidad. Un contrapunto entre Max Weber y Francois Perroux", *Papeles del CEIC*, vol. 2010/1, 54 <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/54.pdf>
- Jessop Robert, 2008 [2002], *El futuro del Estado Capitalista*, Catarata, Madrid.



- Lash, Scott, 1997 [1994], "La reflexividad y sus dobles: estructura, estética, comunidad". En: Beck, Ulrich; Giddens, Anthony; Lash, Scott, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Alianza Editorial, Madrid: 137-208.
- Lipietz Alain, 1994, "El Posfordismo y sus Espacios. Las relaciones capital-trabajo en el mundo" en *Documento de Trabajo Nº 4*, PIETTE-CONICET, FCE-UBA, Bs. As.
- Losurdo, Domenico, 2001[1991], *La comunidad, La muerte, Occidente. Heidegger y la "ideología de la guerra"*, Losada, Buenos Aires.
- Luhmann, Niklas [1984], 1998, *Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría general*, Anthropos, Barcelona.
- Luhmann, Niklas y Di Giorgi, Raffaele, 1998 [1992], *Teoría de la Sociedad*, Triana, México, D. F.
- Lukes, Steven, 1984 [1973], *Émile Durkheim. Su vida y su obra*, Siglo XXI, Madrid.
- Maffesoli, Michel, 1990 [1988], *El tiempo de las tribus*, Icaria Editorial, Barcelona.
- Nisbet, Robert, 1996 [1966], *La formación del pensamiento sociológico I*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Pipitone, Ugo, 1986, *El capitalismo que cambia*, Editorial Era, México D. F.
- Sennett, Richard, 2000 [1998], *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona.
- Sennett, Richard, 2001 [1970], *Vida urbana e identidad personal*, Península, Barcelona.
- Sennett, Richard, 2002 [1974], *El declive del hombre público*, Península, Barcelona.
- Tönnies, Ferdinand, 1942 [1931], *Principios de Sociología*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Tönnies, Ferdinand, 1947 [1887], *Comunidad y Sociedad*, Losada, Bs. As.
- Tönnies, Ferdinand, 1986, "El nacimiento de mis conceptos de «comunidad» y «sociedad»", en *Sociológica*, Año 1 N°1 (traducción de Francisco Galván Díaz, sin datos del original).
- Torterola, E., 2010, "Racionalización y comunización en la esfera económica. Los matices del individualismo en la teoría de la modernidad weberiana", *Papeles del CEIC*, vol. 2010/1, 56 <<http://www.identidadcolectiva.es/pdf/56.pdf>>
- Weber, Max, 1973 [1913], "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva". En Weber, Max: *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Weber, Max, 1987a [1921], "Excurso. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religiosos del mundo", en Max Weber, *Ensayos sobre Sociología de la Religión. Vol. I*, Madrid, Taurus.



Weber, Max, 1987b [1906], "Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo", en *Ensayos sobre Sociología de la Religión. Vol. I*, Madrid, Taurus.

Weber, Max, 1996 [1901], *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Colofón, México D. F.

Weber, Max, 1997a [1922], *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.

Weber, Max, 1997b [1919], *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid.

Protocolo para citar este texto: Sasín, M G, 2010, "La comunidad estéril. El recurso comunitario como forma de autodescripción social", en *Papeles del CEIC*, nº 57, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco, <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/57.pdf>

Fecha de recepción del texto: abril de 2009

Fecha de evaluación del texto: octubre de 2009

Fecha de publicación del texto: marzo de 2010