

El concepto moderno de comunidad

*Daniel Alvaro**

En este artículo nos proponemos distinguir a grandes rasgos, *por un lado*, la idea general de comunidad que atraviesa las épocas desde la Antigüedad y que podemos considerar como una de las ideas rectoras de la cultura y la civilización occidentales y, *por otro lado*, el concepto moderno de comunidad, asociado como está a un momento delimitable de la historia intelectual, a ciertos textos paradigmáticos que reenvían de inmediato a nombres propios bien conocidos tanto dentro como fuera del campo sociológico, y a una diversidad de idiomas y escrituras singulares.

Tal como llega hasta nosotros, el concepto de comunidad es indisociable del campo de producción teórica en el que fue concebido inicialmente y donde adquirió el sentido corriente que se le suele atribuir en la actualidad. Se trata de un concepto que nace en la modernidad y como si dijéramos con ella, llegando a formar parte de sus múltiples derivas y sus infinitos pliegues, de sus cambios y transformaciones, de sus numerosos comienzos y sus supuestos fines.

Con todo, el pensamiento de la comunidad, en el sentido amplio y general de la palabra, tiene raíces más profundas y remotas en el tiempo. De hecho, el historiador de las ideas tiende a situar sus orígenes en la antigua Grecia. Platón y Aristóteles utilizan el término *koinonía* (de *koinos*: lo que es común a varios)

* Daniel Alvaro es Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Doctor en Filosofía por la Universidad Paris 8. Tiene una beca postdoctoral del CONICET y es profesor de la materia “Teoría Estética y Teoría Política”, perteneciente a la carrera de Sociología de la UBA. Asimismo, desarrolla actividades docentes y dicta cursos de perfeccionamiento en otras universidades argentinas. Ha publicado artículos y ensayos en revistas nacionales y extranjeras. Recientemente se han publicado algunas traducciones de su autoría. Contacto: danielalvaro@gmail.com.

—con frecuencia traducido al castellano por “comunidad”, y menos frecuentemente por “sociedad”, “asociación”, “colectividad”, etc.— para designar la socialidad del hombre; entendiéndose por esta última tanto la socialidad natural, el hecho de que el hombre, según la célebre definición aristotélica, es por naturaleza un “animal político” o “social” (*zôon politikón*)¹, como la socialidad motivada por intereses o basada en alguna forma de acuerdo. Más concretamente, los griegos hablaban de *koinonía* para referirse a las distintas formas de vida en común que tenían lugar ya sea en la esfera pública de la ciudad (*pólis*), esencialmente política, ya sea en la esfera privada o doméstica de la casa (*oikos*), por definición no-política. De acuerdo a la clasificación propuesta al comienzo de la *Política*, cabe distinguir tres grandes formas de vida en común: la *casa*, la *aldea*, y la *ciudad* (*ibíd.*: 1252a, 25 y ss.). A pesar de su muy diferente composición, naturaleza y finalidad, se trata de tres casos ejemplares de *koinonía*. Por ésta se entiende, en su definición más abstracta, “una pluralidad de partes diferenciadas y organizadas según un cierto orden y una cierta jerarquía” (Vergnières, 1995: 157). Asimismo, vale señalar que desde esta perspectiva todas las comunidades son consideradas “partes” de ese “todo” orgánico que es la *pólis*, también llamada “comunidad política” (*koinonía politiké*), incluida esa especie paradigmática de comunidad que recibe el nombre de amistad (*philia*). En los últimos libros de la *Ética Nicomáquea* y de la *Ética Eudemia*, donde justamente se introducen algunas de las temáticas que luego serán retomadas y desarrolladas en la *Política*, Aristóteles se ocupa de la amistad o, según una comprensión más amplia de la *philia*, de la relación afectiva entre los hombres, la cual bajo determinadas condiciones funciona como modelo ético de la comunidad política.

Convertida en fundamento de la cosmovisión clásica de la filosofía política, la ciencia aristotélica de la acción y la convivencia humanas, así como el resto de su doctrina, tuvo una recepción interrumpida y fragmentaria a lo largo de la historia. Fue prácticamente olvidada ya en la misma Antigüedad, casi desconocida durante un largo período del Medioevo dominado por el platonismo, y recién redescubierta por los filósofos escolásticos en el siglo XIII. Desde entonces y hasta el momento en que empieza a consolidarse el discurso del derecho natural moderno, sus escritos fueron objeto de numerosos comentarios y arduos debates teológico-políticos. Durante este período, los principios de la filosofía de Aristóteles empiezan a ser revisados, y en ocasiones cuestionados, tanto por los pensadores iusnaturalistas de

¹ Como Aristóteles indica expresamente en la *Política*, el hombre no es el único animal gregario, las abejas, según el conocido ejemplo que allí leemos, también lo son (2005: 1253a). No obstante, la especie humana es la única dotada de “palabra” (*lógos*), y en consecuencia, la única que está en condiciones de alcanzar una vida *política* en sentido estricto, esto es, una vida orientada a la acción virtuosa, entendida como la forma más elevada de vida en común.

la teología cristiana como por los representantes de la nueva ciencia renacentista, dando lugar a distintas líneas de recepción. Como hace notar Axel Honneth, a pesar de las claras diferencias entre las distintas recepciones de Aristóteles en aquel momento, “el núcleo de su propuesta conceptual permanece sustancialmente intacta: la *koinonía* sigue siendo el sinónimo aplicable a las expresiones latinas *societas* o *communitas*, en cuanto síntesis de todas las formas de una agrupación social donde los hombres se reúnan para la persecución conjunta de sus intereses o en aras de un vínculo emocional” (1999: 7). En efecto, las primeras versiones latinas de la *Política* tradujeron la *koinonía* griega tanto por *societas* como por *communitas* (aunque también por *communicatio*, *communio* y *coetus*), expresiones que a pesar de connotar valores heterogéneos muy a menudo fueron usadas como equivalentes, tal como ya lo había hecho Cicerón en algunos de sus tratados más conocidos (Riedel, 2004: 807).

Tampoco en los pensadores de la Edad de la Razón ni en aquellos del Iluminismo encontramos una diferenciación precisa y sistemática entre los términos en cuestión. Hobbes y Locke utilizan las palabras *community* y *society* prácticamente como sinónimos (Pasquino, 1996: 101), mientras que Rousseau hace lo propio con las voces francesas *communauté* y *société*. En realidad, la diferencia conceptual entre *comunidad* y *sociedad* es mucho más reciente de lo que se cree habitualmente. Digamos de momento, y a título indicativo, que es el resultado de un sinuoso proceso teórico-práctico, con epicentro en Alemania, que se extendió aproximadamente desde principios del siglo XIX hasta bien entrado el siglo XX. Se trata de una de las grandes escenas de la vida intelectual europea y una que aquí nos interesa especialmente puesto que en ella han de buscarse los elementos constitutivos del concepto moderno de comunidad.

En todo caso, es importante tener en cuenta que los postulados elementales del derecho natural moderno fueron concebidos en franco antagonismo con los presupuestos del derecho representado por el pensamiento político y metafísico de los antiguos griegos. La idea rectora de la visión helénica afirma la existencia de una ley natural, de un orden universal o de un *cosmos* (palabra con la que los griegos designaban “el recto orden del Estado y de toda comunidad” (Jaeger, 2004: 113)) en el cual confluyen armónica y proporcionalmente el “todo” y las “partes”, el “compuesto” y los “elementos simples”. Si bien cronológicamente el individuo es anterior a la ciudad, desde un punto de vista ontológico, la comunidad política “es por naturaleza anterior al individuo”, y esto en la justa medida en que “el todo es necesariamente anterior a las partes” que lo componen (Aristóteles, 2005: 1253a, 20-25). La prioridad ontológica de la comunidad respecto al individuo es un principio

fundamental en Aristóteles. Principio que será refutado por los autores contractualistas al punto de invertir el argumento y la propia lógica en la cual éste se enmarca.

Desde Hobbes, al menos, la filosofía política parte del individuo y de su ser perfectamente individual. El individuo en tanto sujeto, o si se prefiere, el individuo-sujeto, se transforma entonces en el origen indescomponible y en el fundamento último de la ontología política de la modernidad. La comunidad política, cuando la hay, es exclusivamente el resultado de un acto racional y voluntario, de un pacto o de un contrato entre los individuos congregados para tal fin. La comunidad deviene, en consecuencia, un ser artificial. Propiamente hablando, es ese “hombre artificial” instituido por el hombre “natural” para su propia “protección y defensa”, “en el cual la *soberanía* es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero”, al que Hobbes llama “*república [Commonwealth] o Estado* (en latín *civitas*)” (1998a, 1998b: 3). En este nuevo y revolucionario contexto, lo único verdaderamente natural u originario es el derecho que tiene cada individuo a servirse de los medios que juzgue necesarios para garantizar la conservación de su propia vida. Así, la vida política colectivamente entendida pasó de ser el punto de partida natural, donde existía coincidencia perfecta entre naturaleza e historia, a ser un punto de llegada, un producto artificial y mecánico donde la historia aparece necesariamente escindida de la naturaleza. Lo cual provocó un giro espectacular en el modo de entender la comunidad y la participación de los hombres en ella.

En Hobbes, como en la mayoría de los filósofos contractualistas que lo sucedieron, la comunidad política aparece directamente identificada con la figura del Estado, en el sentido moderno del término. Un hecho que llama la atención cuando se lee a Hobbes es la ausencia de toda comunidad que no sea aquella representada por el Estado racional. Esto es, la ausencia de toda comunidad que no sea el resultado de un acuerdo recíproco entre los individuos con vistas a conformar un orden político. Más tarde con Locke, y también con Rousseau, se instaura la idea de una comunidad pre-política, inconcebible en el estado de naturaleza de inspiración hobbesiana. Sin embargo, no conviene sobredimensionar este aspecto de sus respectivas teorías, pues el estado de naturaleza que se representan Locke y Rousseau sigue siendo un estado regido por la ley natural de la razón, ley de la que cada individuo se siente legítimamente su ejecutor, la misma que lo convierte en su propio juez y, por lo tanto, en la única autoridad existente.

Tal como señala Robert Nisbet, “pocas comunidades tradicionales sobrevivieron al examen de los filósofos de la ley natural de los siglos XVII y XVIII” (2003: 73). La “familia” y la “Iglesia” por lo general eran aceptadas, pero no sin reservas. Y aun “cuando nos volvemos hacia otras asociaciones, vemos que tampoco con ellas

hubo merced. Los gremios, la corporación, el monasterio, la comuna, el parentesco, la comunidad aldeana: todas fueron carentes de fundamento en la ley natural” (*ibíd.*). Para los pensadores ilustrados sólo el hombre tenía fundamento y sólo él era, en tanto hombre racional, fundamento de las asociaciones resultantes de las relaciones con otros hombres. Se entiende entonces que el cuestionamiento de los *philosophes* al comunalismo vinculado a la Edad Media estuviera motivado en buena medida por el trasfondo supuestamente irracional en el que aquel aparece inserto. Habrá que esperar hasta comienzos del siglo XIX para advertir los primeros signos de un movimiento contrario al racionalismo hasta entonces imperante. En este sentido, no debe sorprender que el símbolo de la reacción ante los primeros efectos del individualismo calculador y simetrizante —efectos que en general eran percibidos como peligrosamente *disociantes*, *disgregantes* o *disolventes*, para servirnos de las metáforas más empleadas— haya sido la “comunidad”. Durante todo el siglo XIX, y en especial a partir de su segunda mitad, se asiste en distintos planos del conocimiento a lo que muy significativamente se dio en llamar *el redescubrimiento de la comunidad*. En el plano de la filosofía política, este redescubrimiento fue ante todo el de Hegel.

Sin duda, ya antes de Hegel, Fichte y otros autores eminentes del romanticismo político alemán habían recurrido a la idea de comunidad en un sentido muy distinto al que había tenido entre los filósofos racionalistas. Pero sólo con Hegel, y más concretamente con la publicación de los *Principios de la filosofía del derecho* (1821), la comunidad vuelve a ser plenamente descubierta. Al igual que la mayoría de los teóricos del contrato social, Hegel identifica la comunidad con la figura del Estado. Salvo que aquí, lejos de ser el producto de un contrato entre los individuos, el Estado es una “unidad substancial” ontológicamente anterior a las partes y, a un mismo tiempo, “absoluto e inmóvil fin último” (Hegel, 1979, 2004: § 258, 227), tal como sucedía en la doctrina aristotélica. El Estado hegeliano es el ideal realizado de una “comunidad ética” (*sittlichen Gemeinwesen*) donde el ámbito de la *particularidad*, de los intereses particulares y de las diferencias individuales, se amalgama convenientemente con el ámbito de la *universalidad*, del interés general o común. Asimismo, recordemos que es en y a través de esta “comunidad ética” que aparecen integrados la *familia*, la *sociedad civil* y el *Estado*, vale decir, los tres “momentos” sucesivos de un proceso dialéctico cuya culminación debe leerse como indicador de progreso y, en última instancia, como resultado histórico. Tal como se ha dicho a menudo, con esta obra Hegel intentó sintetizar los aportes de tradiciones muy diversas entre sí en un sistema único y siguiendo una lógica propia, convirtiéndose así, de manera involuntaria, en uno de los primeros y más importantes represen-

tantes de las ciencias sociales en Alemania.

Ahora bien, desde el momento en que fue contrastado con la realidad social de su tiempo, el sistema construido por Hegel en los *Principios...* dejó traslucir un sinnúmero de problemas aparentemente irresolubles. Tal como se encargaría de poner en evidencia el joven Marx, en consonancia con algunos otros herederos críticos de la filosofía hegeliana, el primero de estos problemas y aquel del cual dependen todos los demás es que la filosofía especulativa del derecho y del Estado empieza por hacer abstracción del “*hombre real*” (Marx, 1982: 497 y *passim*). El Estado-comunidad de Hegel, alejado como está del “*hombre real*”, y por consiguiente de la “verdadera realidad”, se revela a través de la crítica emprendida por Marx una “*ideación abstracta*”, un *más allá* del *más acá*, como tal impotente para dar cuenta del enorme cambio social que se vivía en Europa como consecuencia de las revoluciones económicas y políticas que signaron el así llamado *pasaje* de una forma de vida “tradicional” a una “moderna”. A medida que avanza el proceso de racionalización capitalista en paralelo a la formación de los Estados nacionales y se modifica para siempre la forma de vida de poblaciones enteras, surge la necesidad teórica y práctica de dar respuestas concretas al impacto social producido por estos movimientos. A esta doble necesidad responden los nuevos análisis del cambio social mediante la construcción de un paradigma que se propone explicar las causas y consecuencias del mentado pasaje desde el orden social tradicional, muy comúnmente caracterizado como irracional y colectivista, al orden social moderno, previsiblemente racional e individualista.

Llegamos así a un punto de inflexión. Es el punto en el que la comunidad es redescubierta por las nuevas ciencias sociales. Más que aceptar o rechazar una idea del pensamiento político y metafísico clásico, como se había hecho efectivamente desde la Antigüedad hasta la entrada definitiva en la primera Modernidad, las teorías sociológicas emergentes redefinen la idea de comunidad y hacen de ella uno de sus conceptos fundamentales.

Es un hecho que no necesita confirmación, pues, que de Platón a Hegel y más allá, pasando por tantos otros nombres y por tantas herencias que aquí se quedan forzosamente sin lugar, la historia del pensamiento occidental se ha representado una enorme variedad de motivos de la comunidad. La brevísima genealogía que acabamos de delinear no tiene más pretensión que la de ampliar al máximo los márgenes de un contexto que, ya sea por inercia, ya sea por comodidad, o quizás en razón de un interés estratégico, cuando se trata de pensar el problema de la comunidad en la teoría social se lo muestra bastante más acotado de lo que en realidad es. Sin poder dar cuenta acabadamente de este amplio contexto histórico-

conceptual, nos contentamos aquí con ofrecer un bosquejo del mismo, a modo de introducción y con el simple propósito de advertir su necesidad.

Y es que para interrogar la problemática de la comunidad en la teoría social en general y en la teoría sociológica en particular, es preciso distinguir desde el comienzo entre, *por un lado*, la idea general de comunidad que atraviesa las épocas desde la Antigüedad y que podemos considerar como una de las ideas rectoras de la cultura y la civilización occidentales y, *por otro lado*, el concepto moderno de comunidad, asociado como está a un momento delimitable de la historia intelectual, a ciertos textos paradigmáticos que reenvían de inmediato a nombres propios bien conocidos tanto dentro como fuera del campo sociológico, y a una diversidad de idiomas y escrituras singulares. Para delimitar el lugar que ocupa y especificar la naturaleza de esta problemática, es preciso distinguir una cosa de la otra, sin dejar de reconocer las semejanzas que subsisten entre ellas a modos de continuidades. Pues en rigor de verdad, el concepto moderno de comunidad comparte algunos de los presupuestos fundamentales que rigen a la idea general. De ahí que un contexto ampliado de la cuestión no pueda resultar más que beneficioso para cualquier investigación que tome en cuenta las implicaciones teóricas y prácticas que entran en juego de la mano de esta conceptualización.

Según Manfred Riedel, destacado filósofo contemporáneo y autor de estudios ya clásicos de historia conceptual, los vocablos *Gemeinschaft* (comunidad) y *Gesellschaft* (sociedad) fueron empleados como sinónimos aproximadamente desde la Edad Media hasta el siglo XVIII. Ambos términos eran utilizados indistintamente para designar tanto una unión entre personas por medio del discurso y de la acción, como una institución social, política o religiosa determinada. Aun si sus respectivas etimologías revelan diferencias reconocibles en el uso que se hacía de los mismos, durante el período aludido *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* poseen un significado semejante (Riedel, 2004: 801-802).

Entre los especialistas existe consenso en ubicar la génesis de la diferencia conceptual entre comunidad y sociedad a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, en el momento en que comienza a desarrollarse el romanticismo político y social. Varios autores han llamado la atención sobre la importancia que tuvo sobre esta primera diferenciación la traducción al alemán de *Reflections on the Revolution in France* (1790) de Edmund Burke. La obra fue traducida en 1793 por Friedrich Gentz, acérrimo defensor de la contrarrevolución y del movimiento político conservador que sirvió de inspiración al por entonces incipiente movimiento romántico. En su versión, Gentz utiliza alternativamente los términos *Verbindung* (unión, asociación) y *Gemeinschaft* para traducir el inglés “partnership”, término que en el

libro designa la relación armoniosa y sentimental entre las generaciones por oposición a la relación contractual abstracta. El rechazo de Burke a las teorías contractualistas que sitúan al individuo en el centro de la escena histórica, y en especial su rechazo a la teoría del contrato social de Rousseau, se basa en una concepción de la historia donde el principal sujeto es el colectivo generacional que se reafirma a sí mismo a través de su duración en el tiempo. Según escribe Carl Schmitt en un texto notable sobre la ideología política del movimiento romántico en Alemania, “Burke destaca, en giros más bien generales y muchas veces fuertemente retóricos y emotivos, el crecimiento de la comunidad nacional que se extiende a lo largo de las generaciones” (2005: 176).

La recepción de *Reflections...* fue central en la conformación del ideario político y del lenguaje conceptual de los románticos de principios de siglo XIX. Recordemos que en aquel tiempo aún primaba de manera indiscutida la concepción del derecho natural racionalista, asociada en Alemania principalmente a los nombres de Kant y Fichte. Con el cambio de siglo, las opiniones políticas de Fichte, del mismo modo que las de Hegel, no tardaron en acercarse a las opiniones de la corriente romántica. Tanto en los escritos de este último como en los de Schleiermacher, F. Schlegel, Novalis y Schelling, se pone en evidencia un cambio radical respecto de la perspectiva del derecho y del Estado hasta entonces dominante. A diferencia de Kant y del joven Fichte, para quienes el derecho y el Estado se explican íntegramente desde el punto de vista del individuo racional y calculador, los románticos adoptan el punto de vista contrario. En este sentido, el romanticismo es fundamentalmente holista. Para estos autores, al igual que para Aristóteles y para toda la tradición clásica de la filosofía política, “el todo es mayor que la suma de las partes”. La vida en común deja de ser el resultado de la interacción entre individuos libres para convertirse en el presupuesto sustancial de toda vida individual. Hecho que conduce tanto a la hipóstasis de la individualidad bajo la forma de la “personalidad” (*Persönlichkeit*), como a la hipóstasis de la socialidad bajo la forma de la “comunidad” (*Gemeinschaft*).

En el imaginario romántico, la sustancialización de la individualidad y de la socialidad va acompañada de una fuerte dosis de emotividad. A los ojos de Schmitt es F. Schlegel quien explica “lo esencial del romanticismo” al afirmar que “los sentimientos de amor y fidelidad [...] debían ser el soporte más firme de la vida pública” (*ibíd.*: 179). Nada más lejos de esta afirmación que la concepción mecánica del mundo bajo la cual se habían desarrollado las teorías políticas desde Hobbes en adelante. Si bien las ideas de “organización” y de “organismo” aplicadas al Estado ya se pueden rastrear en Kant y en Fichte (Ferraresi, 1999), la concepción orgánica

del Estado recién la encontramos expuesta en los textos tempranos de Hegel. El Estado orgánico postulado por Hegel es conservador en lo político (monárquico) y tradicional en lo económico-social (estamental, feudal). Aunque quizás su rasgo esencial, aquel que comparte con la mayoría de las teorías estatales surgidas del romanticismo, es que se trata de un Estado cuyo fundamento último es la emotividad. La idea del Estado orgánico surge como reacción y alternativa al Estado mecánico cuyo modelo había sido teorizado por las doctrinas iusnaturalistas durante los siglos anteriores. Con todo, hay que tener en cuenta que esta forma de concebir el Estado y la vida pública en general forma parte de una amplia visión del mundo que excede por mucho el campo estrictamente político. A partir de entonces, y por largo tiempo, la oposición entre lo orgánico y lo mecánico, y correlativamente la oposición entre comunidad y sociedad, tendrán un papel determinante en todos los campos de la existencia.

La obra del teórico Adam Müller, a quien se considera el portavoz más genuino del romanticismo político alemán, es muy instructiva en este sentido. En sus “Die Elemente der Staatskunst” (1809), afirma que el Estado no es “mera manufactura”, “instituto asegurador o sociedad mercantilista”, sino “sublime comunidad de una larga línea de antepasados, de los ahora vivos y de los linajes que vendrán, todos los cuales conforman una gran asociación íntima de vida y de muerte [...] comunidad que se presenta ante la vista y los sentidos en lenguaje comunitario, en costumbres y leyes comunitarias, en miles de instituciones beneficiosas” (Cit. en Riedel, 2004: 829).

Este fragmento es de la mayor importancia dado que en él ya es posible adivinar los rasgos generales de la futura oposición entre comunidad y sociedad. Si bien esta oposición no será formalizada como tal sino muchos años más tarde, hay aquí un primer conjunto de indicios acerca de la dirección que seguirá la idea de comunidad. En los discursos de Müller, Gentz, Kleist y F. Schlegel, más allá de las importantes diferencias que guardan entre sí, la comunidad tiene valor absoluto. En el contexto de la Restauración, *Gemeinschaft* es sinónimo de totalidad trascendente, de exaltada unidad *política* y *espiritual* entre las personas —la primera realizada en el Estado monárquico y la segunda en la Iglesia católica—. Significativamente, el acento patético y grave de los discursos románticos sobre la comunidad no estará del todo ausente en las aproximaciones sociológicas clásicas a esta cuestión. Hasta un cierto punto no siempre determinable, aunque en períodos delimitables de sus respectivas producciones teóricas, la mayoría de los padres fundadores de la sociología repiten cada uno a su manera gestos característicos de la visión del mundo romántica en el sentido amplio de la misma, es decir, en el sentido de una

cosmovisión que como es sabido no fue exclusivamente política, ni se restringió por lo demás a la cultura germánica.

En lo que suele ser considerada la versión madura y definitiva de la filosofía política de Hegel, aquella que se desprende de los *Principios...*, hay que ver a la vez una afirmación de ciertos elementos del romanticismo político como un viraje radical respecto de esta primera orientación teórica que al menos durante algún tiempo también fue la suya. En relación al problema que tratamos aquí, la primera diferencia que salta a la vista entre Hegel y sus contemporáneos es que aquel opera una serie de distinciones terminológicas y conceptuales hasta entonces inexistentes. Ya en la sección de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817) dedicada al “espíritu objetivo”, Hegel había definido los tres momentos de la dialéctica de la eticidad: la familia, la sociedad civil (o burguesa: *bürgerliche Gesellschaft*), y el Estado. Si se toma cada uno de estos momentos por separado, y en particular si se analiza la caracterización que hace de la familia y del Estado, se pueden reconocer rasgos prototípicos de la concepción romántica. Pero, precisamente, lo que en este punto separa a Hegel de los románticos es que aquel comprendió la necesidad de distinguir con precisión estas tres instancias. Tal vez el cambio más importante que supone el planteo hegeliano respecto del romanticismo, y en general respecto de toda la filosofía política que lo precede, es que formula un concepto no directamente político de “sociedad civil”. Ésta, no sólo es “la diferencia que aparece entre la familia y el Estado”, como se puede leer en el *Agregado* al § 182 de los *Principios...*, sino que es el propio “estadio de la *diferencia*” (§ 181). Entre la familia y el Estado, y distinta de ambos, la *bürgerliche Gesellschaft* comprende “un sistema de dependencia multilateral” (§ 183) entre personas particulares que entablan entre sí relaciones económicas, culturales y jurídicas.

De esta forma, Hegel rechazaba la oposición característica del derecho natural entre el “estado de naturaleza” pre-político y la “sociedad civil” propiamente política, deudora a su vez de la clásica dicotomía griega entre *oikos* y *pólis*, y en el mismo acto daba lugar a una nueva oposición en torno a la cual se construirían los objetos de las todavía nonatas ciencias sociales: la oposición entre sociedad y Estado, o bien, dicho más abstracta y genéricamente, la oposición entre lo social y lo político. Por primera vez, en efecto, se pensaba lo social como una dimensión relativamente independiente de la dimensión política (Colliot-Thélène y Kervégan, 2002).

La *bürgerliche Gesellschaft* es una sociedad donde cada individuo, cada “ciudadano (como ‘bourgeois’), persigue fines egoístas, donde “cada uno es fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él”, nada salvo “medios para el fin de un individuo particular”. Hegel reinterpreta a los economistas clásicos afirmando que

la *particularidad* está limitada por la *universalidad* en la medida en que la satisfacción de las necesidades de cada uno depende de la satisfacción de las necesidades de todos los demás. Reinterpretación que, es justo recordarlo, no le impidió hacer un diagnóstico crítico de las consecuencias contradictorias en las que desemboca el funcionamiento “sin trabas” de la *bürgerliche Gesellschaft*: por un lado, “el progreso de la población y de la industria”, “la universalización de la conexión entre los hombres” y la consecuente “acumulación de riquezas”; y por otro, “la singularización y limitación del trabajo particular, y con ello la *dependencia* y *miseria* de la clase ligada a ese trabajo” (§ 243). Fuertemente determinados por este contexto, los términos “sociedad” y “comunidad” dejan de corresponderse como lo hacían hasta entonces. Sólo al Estado, entendido aún a la manera de los primeros románticos como unidad sustancial donde se enlaza lo particular y lo universal, le cabe —en jerga hegeliana— el nombre de “comunidad” o “totalidad ética”.

A partir de 1830 la distinción entre *bürgerliche Gesellschaft* y Estado fue retomada y profundizada por una serie de autores que, asumiendo la herencia teórica de Hegel, como hizo Lorenz von Stein, o bien criticándola, como le sucedió a Robert Mohl, compartieron el hecho de ser los representantes de una fracción de la burguesía deseosa de ampliar sus derechos políticos y, a un mismo tiempo, los primeros en hacer sentir la necesidad de una “ciencia de la sociedad” (Lorenz von Stein) autónoma e independiente. Pero fue sobre todo a partir de la revolución de 1848 que los fenómenos sociales y políticos característicos del mundo moderno comienzan a ser identificados y discutidos por los teóricos alemanes. Por esos años empieza a hablarse de “Estado de derecho”, “Estado social”, “movimientos sociales”, etc. Huelga decir que otro de los pensadores que por la misma época se sirvió de la distinción legada por Hegel fue Marx. En su caso, para construir los fundamentos de una teoría que por su radicalidad fue cuidadosamente mantenida a distancia de los programas académicos. No obstante esto, hoy sabemos con certeza que el discurso de Marx jugó un papel decisivo en el proceso por el cual se estableció el significado de algunos conceptos claves de la teoría social, entre ellos el de comunidad.

Marx desanda el camino emprendido por Hegel. En aquel, la idea de comunidad se disocia explícitamente de la idea de Estado. Desde sus textos de juventud, el Estado moderno se describe como un producto de la organización material de la sociedad civil o burguesa. En uno de estos textos, el Estado es caracterizado como “una comunidad puramente ilusoria” (*eine ganz illusorische Gemeinschaft*), esto es, como una falsa universalidad tras la cual se encubren los intereses particulares de la clase dominante y, en consecuencia, como una traba para la clase dominada

(Marx y Engels, 1969, 1985: 87). El Estado sería, entonces, una mera apariencia de la verdadera comunidad, de la verdadera universalidad. Para el joven Marx, la comunidad *verdadera* o *real* es la comunidad *humana*, aquella donde cada hombre se reconoce a sí mismo y a los otros hombres en cuanto hombres, y donde todos asumen el control de sus propias condiciones de existencia².

Ahora bien, Marx no maneja una única noción de comunidad sino varias. En su obra, los usos y significados de la palabra “comunidad” (con la que se suelen traducir los términos *Gemeinschaft*, *Gemeinwesen*, *Gemeinschaftlichkeit*, etc.) cambian sensiblemente a lo largo del tiempo. Sin poder entrar aquí en una caracterización pormenorizada, diremos al menos lo que desde nuestro punto de vista es esencial a todas ellas. Para empezar, si la comunidad humana es incompatible con la comunidad política (o el Estado), se debe a que esta última reproduce formalmente el carácter inhumano de la sociedad capitalista. En términos generales, para Marx, la figura de la *comunidad* está ligada al pasado y al futuro de la *sociedad* actual. La comunidad primitiva u originaria prefigura desde un punto de vista material y espiritual la comunidad comunista del porvenir. En todos los casos, la comunidad se presenta como la imagen invertida del presente social, de la sociedad del presente.

Si bien Marx nunca proporcionó una definición formal de comunidad, es en su obra más que en cualquier otra de la misma época donde hay que buscar el antecedente más directo de la oposición conceptual sobre la cual se erigió el edificio del pensamiento social y sociológico en Alemania desde fines del siglo XIX. Nos referimos, evidentemente, al célebre teorema propuesto por Ferdinand Tönnies en su libro *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887). Allí, por primera vez, se ofrecía una definición de los términos *comunidad* y *sociedad* basada en una “concepción científica”. El planteo resultaba novedoso en la medida en que reivindicaba la necesidad de pensar estos conceptos en “sentido *sociológico*” antes que en sentido filosófico o biológico, tal como era habitual entre los románticos de la época. La tesis central de Tönnies aparece claramente formulada desde las primeras páginas de su libro: “Toda vida en común (*Zusammenleben*), íntima, interior y exclusiva, deberá ser entendida, a nuestro parecer, como vida en comunidad. La sociedad es lo público, el mundo. Uno se encuentra en comunidad con los suyos desde el nacimiento, con todos los bienes y males a ello anexos. Se entra en sociedad como en lo extraño. [...] Comunidad es lo antiguo y sociedad lo nuevo, como cosa y nombre. [...] comunidad es la vida en común duradera y auténtica; sociedad es sólo una vida en común pasajera y aparente. Con ello coincide el que la comunidad misma deba

² Sobre esta noción de comunidad y su articulación necesaria con otras nociones capitales del discurso marxiano, véase nuestro artículo (en prensa).

ser entendida a modo de organismo vivo, y la sociedad como agregado y artefacto mecánico” (2005, 1947: 19-21, traducción ligeramente modificada).

No es cuestión de analizar aquí los diferentes y polémicos significados que admiten estos términos en el discurso de Tönnies. Se trata, simplemente, de subrayar la importancia de esta primera definición con aspiraciones científicas —y más en concreto sociológicas— de dos conceptos que desde aquel momento se encuentran estrechamente ligados entre sí. Durante mucho tiempo la obra de Tönnies permaneció ignorada o, en el mejor de los casos, evocada al pasar como una escena prehistórica de la sociología. Con su resurgimiento, desde hace al menos tres décadas, empezamos a tener una idea más clara de la enorme relevancia que tuvo para toda una generación de autores vinculados al nacimiento y desarrollo de esta ciencia. Entre ellos el propio Max Weber, quien a pesar de las diferencias teóricas y metodológicas que lo separan de Tönnies, reconoce abiertamente el parentesco de sus propios conceptos de comunización (*Vergemeinschaftung*) y socialización (*Vergesellschaftung*) con los de su viejo colega (Weber, 1992: 33 y ss.).

Como hemos dicho, el concepto moderno de comunidad surge con las nuevas ciencias sociales, es decir, simultáneamente a su propio surgimiento como ciencias. En adelante y durante largo tiempo, aquel mantuvo su estatuto de “concepto fundamental” (o “capital”, como también se lo llamó), en especial pero no exclusivamente en el ámbito de la sociología alemana. Ahora bien, contrariamente a lo que se puede creer, este acontecimiento no sólo tiene relevancia histórica. Hay numerosas razones para volver sobre esta vieja cuestión. Razones de actualidad, precisamente. Pues lo que hoy en día una gran variedad de discursos académicos y políticos entienden por “comunidad” —de manera abrumadora y muchas veces sin siquiera sospecharlo— mantiene una relación directa con el significado y el valor que esta palabra supo asumir en los discursos fundacionales de la moderna teoría social.

Se dirá que jamás en la historia, desde la Antigüedad hasta la Modernidad, hubo una única significación para la comunidad. Convenimos en ello y no es nuestra intención afirmar nada distinto. De hecho, el breve recorrido expuesto hasta aquí no hace más que confirmar esta premisa. Lo que afirmamos y hemos intentado demostrar en otro lugar (Alvaro, 2011) es que la categoría moderna de comunidad, por ambigua y polisémica que sea, remite a una configuración histórica, teórica y léxica determinable. Creemos que el rasgo distintivo de esta configuración —aquel que opera implícitamente en Marx, luego explícitamente en Tönnies, y desde entonces de forma más o menos expresa en una pléyade de autores— es la inseparabilidad de la comunidad y la sociedad. Estos conceptos son inseparables al punto que uno resulta incomprensible sin el otro. Forman, pues, una oposición

binaria: la comunidad se determina por oposición a la sociedad, y recíprocamente. Como sucede con todo binarismo conceptual, y más ampliamente con toda oposición metafísica, es forzoso reconocer una jerarquía entre los términos. En los discursos de la época, casi sin excepción, la *comunidad* detenta un marcado privilegio sobre la *sociedad*: un privilegio idéntico al que goza desde siempre lo *natural* sobre lo *artificial*, lo *originario* sobre lo *derivado*, lo *auténtico* sobre lo *inauténtico*. En todas estas oposiciones aquello que decide la primacía de un término sobre el otro es su proximidad esencial a la *verdad*. Precisamente, la comunidad viene a ocupar ese lugar. Comunidad es el nombre de la forma de vida en común llamada “verdadera” por oposición a aquella que no lo es. Dicho de otro modo, el concepto moderno de comunidad se presenta como el modelo presuntamente verdadero de la socialidad en general.

A esta primacía a la vez lógica y axiológica de la comunidad sobre la sociedad la llamamos *comunocentrismo*. La imposición de la “comunidad” y la simultánea subordinación de la “sociedad” son movimientos discursivos a tener en cuenta en el desciframiento del significado y el valor de estos conceptos. Dejar de lado estos movimientos, como sucede por regla general cada vez que se aborda esta cuestión, equivale a dejar todo en el mismo lugar, tal y como se lo encontró. De ahí que la pregunta por la noción de comunidad, por su historia en sentido amplio, y por el lugar que ocupa en las intervenciones contemporáneas quizás no sea del todo ociosa. Si bien la metafísica comunocéntrica tuvo su auge en un tiempo y en un contexto determinados, no habría que apresurarse a ver en ella una matriz de pensamiento totalmente clausurada. Más justo sería decir que el privilegio acordado a la comunidad es un gesto característico de un momento de la historia intelectual europea, y alemana en particular, durante el cual se asiste a la irrupción de la moderna teoría social, pero cuyos efectos perduran impensados en el presente.

En la actualidad, allí donde todavía encuentra lugar, la diferenciación entre comunidad y sociedad continúa obrando en el mismo sentido en que lo viene haciendo desde hace tiempo: lo comunitario se presupone diferente y a su vez definitivamente preferible a lo societario. Hoy, como ayer, se invoca a la comunidad cuando se percibe que la sociedad en la que se vive no va bien, cuando el presente social se experimenta como exceso de disociación o como carencia de asociación. En ambos casos se acusa la falta de comunidad. Cada vez que esto ocurre, *lo común* de la comunidad es invocado, reclamado, exigido. Armados de buena voluntad y siempre con las mejores intenciones, referentes académicos y políticos de las ideologías más diversas apelan a la comunidad, la nombran y la prometen. La palabra actúa en sí misma como promesa: promesa de algo bueno, de algo mejor. Bauman

describe la situación del siguiente modo: “Las palabras tienen significados, pero algunas palabras producen además una ‘sensación’. La palabra ‘comunidad’ es una de ellas. Produce una buena sensación: sea cual sea el significado de ‘comunidad’, está bien ‘tener una comunidad’, ‘estar en comunidad’” (2003: 7). La calidez, la seguridad, la confianza, la convivialidad y el reconocimiento mutuo son algunas de las buenas sensaciones que transmite la comunidad. Sensaciones que, se habrá entendido, están directamente relacionadas con el histórico privilegio cedido a este concepto. Al menos en este sentido, se puede decir que hoy en día no ocurre nada distinto de lo que ocurría en tiempos de Marx o incluso desde antes: la comunidad sigue siendo “la imagen de la buena sociedad” (Robert Nisbet). Pero por otra parte, no se puede desconocer que en las últimas décadas la cuestión de la comunidad ha sido objeto de numerosos análisis críticos, provenientes de diferentes campos del conocimiento. En mayor o menor medida, los debates contemporáneos en torno a la comunidad han puesto en evidencia la necesidad de interrogar o poner en cuestión un concepto de apariencia incuestionable³. Sin embargo, resulta cuanto menos llamativo que la inmensa mayoría de estos análisis no haya tomado en cuenta los aportes específicos de la tradición de pensamiento comunitario que se inaugura con el surgimiento de las ciencias sociales.

Desde luego, el concepto moderno de comunidad no se agota en esta vasta tradición, pero tampoco se explica sin ella. Como tampoco se explica sin el horizonte histórico y conceptual que lo precede, determinándolo, y en el cual necesariamente se inscribe. Para comprender la actualidad de la comunidad, haría falta, mínimamente, reconstruir el camino que ha seguido esta categoría desde inicios del siglo XIX, es decir, desde el momento en que empieza a perder su relación de sinonimia con otras categorías que también designan la vida social, hasta convertirse en el prototipo ejemplar de toda vida en común. Se entiende que este no sería más que el primer paso de una larga serie. Pero sería un paso importante para empezar a orientarse en unos debates y en una situación, a la vez teórica y práctica, donde el pensamiento social no puede ser más que una parte interesada.

BIBLIOGRAFÍA

Alvaro, Daniel (en prensa). “Comunidad, sociedad y Estado en los escritos tempranos de Karl Marx”. En Pablo de Marinis (comp.), *Comunidad: estudios de teoría sociológica*. Buenos Aires, Prometeo.

³ Para una mirada panorámica sobre estos debates, véanse los respectivos apartados que les dedican Rosa *et al.* (2010), Delanty (2003), y Fistetti (2004).

- (2011). *El problema de la comunidad en la teoría sociológica clásica*. Tesis doctoral en cotutela entre la Universidad de Buenos Aires y la Université Paris 8, Buenos Aires.
- Aristóteles (2005). *Política*, introd., trad. y notas M. I. Santa Cruz y M. I. Crespo. Buenos Aires, Losada.
- Bauman, Zygmunt (2003). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil* [2001], trad. J. Alborés. Buenos Aires, FCE.
- Colliot-Thélène, Catherine y Kervegan, Jean-François (2002). “Présentation. De la ‘société-civile’ à la ‘sociologie’”, en C. Colliot-Thélène y J.-F. Kervégan (eds.), *De la société à la sociologie*. Paris, ENS Éditions, pp. 9-29.
- Delanty, Gerard (2003). *Community. Key Ideas*. New York, Routledge.
- Ferraresi, Furio (1999). “Figure dell’organicismo tedesco. Lineamenti di storia del concetto di comunità da Kant a Jellinek”. En *Filosofia politica*, XIII, n. 1, pp. 39-68.
- Fisteti, Francesco (2004). *Comunidad. Léxico de política* [2003], trad. H. Cardoso. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Hegel, G. W. F. (1979). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*[1821], *Werke*, Band 7. Frankfurt a. M, Suhrkamp.
- (2004). *Principios de la filosofía del derecho* [1821], trad. J. L. Vermal. Buenos Aires, Sudamericana.
- Hobbes, Thomas (1998a). *Leviathan*, edición al cuidado de J. C. A. Gaskin. Oxford, Oxford University Press.
- (1998b). *Leviatán*, trad. M. Sánchez Sarto. México, FCE.
- Honneth, Axel (1999). “Comunidad. Esbozo de una historia conceptual”, trad. R. R. Aramayo y J. C. Velasco, ISEGORIA/20, pp. 5-15.
- Jaeger, Werner (2004). *Paideia: los ideales de la cultura griega* [1933-1957], trad. J. Xirau y W. Rocés. México, FCE.
- Marx, Karl (1982). “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción” [1844]. En Karl Marx, *Escritos de juventud*, trad. W. Rocés. México, FCE, pp. 491-502.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich (1969). *Die Deutsche Ideologie*[1932], en *Marx-Engels Werke*Bd. 3. Berlin/DDR, Dietz Verlag.
- (1985). *La ideología alemana* [1932], trad. W. Rocés. Buenos Aires, Ediciones Pueblos Unidos.
- Nisbet, Robert (2003). *La formación del pensamiento sociológico* [1966], Vol. 1, trad. E. Molina de Vedia. Buenos Aires, Amorrortu.
- Pasquino, Pasquale (1996). “Communauté et société”. En P. Raynaud y S. Rials (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*. Paris, PUF, pp. 101-103.
- Rosa, Hartmut et al. (2010). *Theorien der Gemeinschaft zur Einführung*. Hamburg, Junius.
- Riedel, Manfred (2004). “Gesellschaft, Gemeinschaft”. En O. Brunner, W. Conzen y R. Kosselck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*[1975], Band 2 E – G. Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 801-862.
- Schmitt, Carl (2005). *Romanticismo político* [1919], trad. L. A. Rossi y S. Schwarzböck, revisión J. E. Dotti. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Tönnies, Ferdinand (1947). *Comunidad y sociedad* [1887-1935], trad. J. Rovira Armengol. Buenos Aires, Losada.
- (2005). *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*[1887-1935].

Darmstadt, Wissenschaftliche Buch gesellschaft.

Vergnières, Solange (1995). *Éthique et politique chez Aristote*. Paris, PUF.

Weber, Max (1992). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* [1921-1922], trad. J. Medina Echevarría, J. Roura Parella, E. Ímaz, E. García Máñez y J. Ferrater Mora. México, FCE.