



Comunidad y sentido en la teoría sociológica contemporánea: las propuestas de A. Giddens y J. Habermas

Alejandro Bialakowsky

CONICET - Universidad de Buenos Aires

E-mail: alejbialakowsk@gmail.com

Papeles del CEIC
ISSN: 1695—6494



Volumen 2010/1
53
marzo 2010

Resumen

Comunidad y sentido en la teoría sociológica contemporánea: las propuestas de A. Giddens y J. Habermas

Este trabajo propone cuatro dimensiones para el estudio sobre las temáticas de la comunidad y el sentido en dos importantes exponentes de la Teoría Sociológica Contemporánea, A. Giddens y J. Habermas. Primero, la modernidad de la comunidad en la perspectiva de los autores denominados clásicos. Segundo, las intersecciones y diferencias en las teorizaciones de ambos autores sobre el sentido. Tercero, el desarrollo teórico de los conceptos de *comunidades reflexivas* en Giddens y *comunidad de comunicación* en Habermas. Cuarto, las distintas posiciones y propuestas de uno y otro acerca de la relación entre la comunidad, el sentido y la modernidad.

Abstract

Community and meaning in contemporary sociological theory: A. Giddens and J. Habermas' proposals

This work proposes four dimensions for studying the topics of community and meaning in two of the main figures of Contemporary Sociological Theory, A. Giddens and J. Habermas. First, the modernity of community in the classical perspectives. Second, the shared points of view and the differences in the theory of both authors about the meaning. Third, the theoretical development of the concepts of *reflexive communities* in Giddens and *communication community* in Habermas. Fourth, the divergent positions and suggestions of one and other about community, meaning and modernity.

Palabras clave

Comunidades reflexivas, comunidad de comunicación, sentido, modernidad

Key words

Reflexive communities, communication community, meaning, modernity

Índice

1) Introducción.....	2
2) Aproximación clásica al problema.....	4
3) Comunidad en la teoría sociológica contemporánea: las perspectivas de A. Giddens y J. Habermas.....	9
3.1. El sentido.....	9
3.2. Habermas: La comunidad de comunicación.....	12
3.3. Giddens: las comunidades reflexivas en la modernidad tardía.....	15
4) Comunidad, Sentido y Modernidad.....	19
5) Conclusión.....	24
6) Bibliografía.....	26





1) INTRODUCCIÓN

Si nos atrevemos a delinear correlaciones entre tiempos y espacios con preocupaciones y desarrollos teóricos, que sin duda serán siempre discutibles y en última instancia improbables (Alexander, 1989), la comunidad en tanto problema fundante de la teoría sociológica no tiene similar presencia según el conjunto de autores y escritos que abordemos. Desde el magnífico *Comunidad y Sociedad* de F. Tönnies que inspiró a E. Durkheim y a M. Weber hasta algún texto de Z. Bauman podemos señalar diferencias importantes. Mientras que en la sociología clásica, que recorre todo el siglo XIX hasta el fin de la Primera Guerra Mundial, la comunidad aparece constante y centralmente en sus estudios, en lo que denominamos la teoría sociológica contemporánea, desde mediados de los años sesenta del pasado siglo, no se la observa de manera tan manifiesta. En torno a los años '80, gestándose durante las décadas de 1960 y 1970, varias obras claves irrumpen en el escenario de nuestra disciplina: *Teoría de la acción comunicativa* de J. Habermas, *La constitución de la sociedad* de A. Giddens, *Sistemas sociales* de N. Luhmann, *El sentido práctico* de P. Bourdieu, entre otras (Alexander, 1995; Corcuff, 1998; Dominiques, 2000). En cada uno de estos textos nos encontramos con que la comunidad tiene distintos matices y connotaciones, con mayores y menores ímpetus según el autor.

Pero si, a su vez, distinguimos tal década de clara raigambre teórica con la siguiente, la de los noventa, hallamos cambios relevantes. El problema de la comunidad se vuelve notorio foco de atención. No lo hace desde la teoría sociológica sino en discursos políticos, institucionales, grupos sociales diversos, teorizaciones varias (de Marinis, 2005; Sasín en este número¹). Evidentemente, esto se vincula a determinadas transformaciones en las sociedades con-

¹ Ver [Sasín, 2010](#).



temporáneas que se condensan de manera particular en aquellos años. Los mismos autores que habían dedicado esfuerzos a elaboraciones teóricas de carácter general se hacen eco de esto. Se puede observar claramente en los trabajos de J. Habermas y en los escritos de A. Giddens de ese tiempo, los dos autores en los que centraremos nuestro trabajo. Sin embargo, aún así, durante la década que nos encontramos ya arribando a su fin, la cuestión de la comunidad no desaparece, aunque sufre modificaciones. Se extiende aún más su tensión, ya presente en los años noventa, de discurrir con mayor facilidad en la teoría política y la filosofía política que en la teoría sociológica. Por tanto, podemos vislumbrar cómo ambos autores, Habermas ya previamente, se dedicarán en estos tiempos más que a la reflexión sociológica al pensamiento y a la intervención política.

El objetivo de este trabajo es reconstruir la temática de la comunidad en la teoría sociológica contemporánea en las obras de J. Habermas y A. Giddens. A nuestro entender, sus perspectivas pueden ser comprendidas a partir de las importantes transformaciones que los dos autores realizan en sus postulaciones acerca del problema del sentido. Trabajaremos especialmente sobre cuatro ejes. En primer lugar, consideramos que existe una línea interpretativa en la perspectiva de los autores clásicos que, en consonancia con los contemporáneos, resalta las dimensiones modernas de la comunidad —en especial en las cuestiones de lo militar, la familia y la intimidad—. En segunda instancia, con respecto a Habermas y Giddens, la pregunta por la comunidad tiene una presencia insoslayable en sus escritos, aunque no posea la visibilidad de la reformulaciones que atañen al sentido. Como mencionábamos anteriormente, es a través de estos cambios que podemos internarnos en su desarrollo. Los conceptos de *Mutual Knowledge* (Saber mutuo) —A. Giddens— y *Lebenswelt* (Mundo de la vida) —J. Habermas— son decisivos al respecto. Dividiremos esta parte en tres sub-apartados: uno para el sentido y uno por cada autor. En último lugar, es en los análisis sobre la modernidad que ambos proponen, vin-



culados a tales términos y sus respectivos despliegues, donde el concepto de comunidad toma formas distintas de las denominadas “comunidades no modernas” teniendo relevancia a la hora de analizar nuestra sociedad actual.

2) APROXIMACIÓN CLÁSICA AL PROBLEMA

Como explicitábamos previamente, la comunidad resulta central en las producciones teóricas de la sociología clásica (Nisbet, 1969; Honneth, 1999). Sin embargo, desde un principio resulta esquiva en cuanto a su misma condición. Es difícil precisar si se trata de un concepto, de un tipo ideal, de una descripción socio-histórica, de un ideal regulativo, de un proyecto político, del fundamento último de todo análisis sociológico. Una posible interpretación supone que el uso del concepto de comunidad refiere a “un origen y un destino”. Aquello que la modernidad ha perdido, justamente porque es su pasado, proviniendo de ella. No sólo histórico, sino eminentemente conceptual. No puede haber modernidad sin una comunidad previa, desintegrada, caída. Pero que permite vislumbrar un destino moderno distinto de su pérdida, la recomunización de la sociedad. De ahí, muy esquemáticamente, tres variantes clásicas a los problemas modernos: revolución, racionalización y colectivización (Marx); activación de lazos sociales moralizadores alrededor de la división del trabajo y constitución de una república funcionalista (Durkheim), resignación trágica o bien llamado a la chispa del carisma del líder (Weber). Otra indagación posible, es considerar a la comunidad como relevante para dar cuenta de relaciones sociales modernas. En especial, sobre las cuestiones de lo militar y el nacionalismo. Aunque también en relación con la familia nuclear moderna, o “burguesa”, asociada a los problemas del amor sexual y filial y otras formas de intimidad no familiares.

En general, el positivismo francés excluyó lo militar —y por ende el ya incipiente nacionalismo de principios del siglo XIX— de su explicación de las



sociedades modernas, definiéndolas como esencialmente pacíficas. El mismo E. Durkheim en las *Lecciones de sociología* (Durkheim, 2003a) — singularmente en la lección sexta—, se acerca a ese tipo de comprensión a partir del “patriotismo cosmopolita”, incluso suponiendo, en textos anteriores, que los estados nacionales son subsistencias de sociedades pre-modernas. Sin embargo, es en el conocido capítulo del suicidio altruista en donde Durkheim (1995) se topa con la complejidad del problema (Gane, 2005). El ejército moderno está constituido por lazos de tipo de solidaridad mecánica. El ejército reúne en sí, como figura más álgida del nacionalismo —que en última instancia supondrá una militarización general de la sociedad—, la modernidad y la pre-modernidad². Esto conlleva a una serie de reflexiones que sólo podremos atisbar en este trabajo dado que no es el objetivo del mismo. Ya el positivismo francés de principios del siglo XIX incorporaba una contradicción constituyente. Aquellas organicidades feudales que son el horizonte sobre el cual se debe recortar el estudio de las sociedades modernas están atrapadas en una guerra permanente. Son ante todo militares. Por ende, su organicidad se nutre de un desorden constante. De allí, la defensa de la modernidad, en tanto sociedad que permita la realización de una organicidad “verdadera”, industrial, del progreso —lo que el desarrollo de la modernidad se ha ocupado de desmentir—. Así también, más de dos siglos antes, T. Hobbes señalaba la complejidad de las “comunidades posibles” militares y religiosas, especialmente las religiosas, y sus características destructivas, que al potenciar el “estado de naturaleza”, encierran la imposibilidad de orden (Edwards, 2009).

Asimismo, las cuestiones de la excepcionalidad y la normalidad se vinculan profundamente con el inquirir por la comunidad. M. Weber, en el célebre

² “...queda un grupo compacto y homogéneo, que comprende la mayor parte de los suicidios, cuyo teatro es el ejército, y que depende de ese estado de altruismo, sin el cual no hay espíritu militar. Este es el suicidio de las sociedades inferiores que sobrevive entre nosotros, porque la moral militar es, en ciertos aspectos, una supervivencia de la moral primitiva.” (Durkheim, 1995:251). Continuando en una nota al pie: “Lo que no quiere decir que deba desaparecer desde ahora. Dichas supervivencias tienen razones de ser (...) La vida esta hecha de esas contradicciones.” (Durkheim, 1995:251).



Excurso de *Los Ensayos de Sociología de la Religión* (Weber, 1987), detecta “relaciones comunitarias” (en vinculación con la irrealizable traducción de *Ver-gemeinschaftung*³) en las diferentes esferas de la vida moderna. Las dos más importantes, son la de guerra, “una comunidad absoluta de sacrificio de los combatientes” (Weber, 1987:446),⁴ y la erótica. Ambas son esporádicas y circunstanciales —salvo para determinados grupos—. La guerra y el amor (también, menos relevante, el arte), son excepciones a la generalización de las acciones racionales con arreglo a fines y el triunfo de la burocracia. La excepcionalidad del carisma del político de la “máquina electoral” típicamente norteamericana, no supone una acción comunitaria. El líder carismático plebiscitario que Weber observa como freno a la burocracia racional legal va mucho más allá. Tal vez habrá que admitir que difícilmente escape a un cariz militar con la irrupción de una específica forma de comunidad nacional (Beetham, 1979; Mommsen, 1981; Losurdo, 2003).

Durkheim, en ciernes a la Primera Guerra Mundial, también da contornos a una teoría de la excepcionalidad a través de la contraposición entre verdades mitológicas y científicas (Durkheim, 2003b) y en la contraposición entre lo sagrado y lo profano en el análisis de la religión de sociedades simples (Durkheim, 2003c): la efervescencia como momento de fundación a ser actualizado —repetiendo un esquema que había resguardado para las sociedades “segmentarias” en textos previos—⁵. Durkheim había obviado anteriormente tal

³ Una traducción literal de este concepto del primer capítulo de *Economía y Sociedad* (1964), que tampoco fue la elegida por los responsables de la misma quienes seleccionaron la palabra comunidad, podría ser “comunización”, que resalta las características procesuales, “accionalistas” del término. Sin embargo, a nuestro entender, en el marco de los estudios de religión se la puede considerar de manera heterodoxa como “relaciones comunitarias”.

⁴ Sobre la “comunidad de los combatientes” véase el trabajo de de [Marinis](#), en este mismo número de *Papeles del CEIC*.

⁵ “Cuando todos los individuos se han reunido, su acercamiento genera (...) un grado extraordinario de exaltación (...) Hasta tal punto se está fuera de las condiciones ordinarias de la vida, y se es tan conciente de ello, que se experimenta una especie de necesidad de colocarse fuera y por encima de la moral cotidiana.” (Durkheim, 2003c:342-343). Para luego afirmar: “Cuando los hombres de las culturas más rudimentarias se asocian en una vida comunitaria, a menudo se sienten empujados (...) a pintarse o grabarse en el cuerpo imágenes que les recuerden esa



perspectiva, al encontrarse atrapado, a diferencia de Weber y de Marx, en las tensiones que le provocaba al interior de su teoría describir la sociedad analizada como carente de normalidad, o aquella en la que “lo patológico se ha vuelto normal”. Por tanto, también estaba sujeto a la tensión profunda entre una espontaneidad que no se realiza y una intervención social “conservadora” atenta a las determinaciones mismas de esos procesos sociales ajenos a la voluntad —pero cada vez más proclives a la racionalidad—. La reivindicación de los rituales civiles modernos encuentra lugar en este problema (Sauquillo, 1992; Grondona⁶, en este número de *Papeles del CEIC*).

Marx, por otro lado, augura y confía en una comunidad posible, un comunismo futuro, ausente en las relaciones sociales capitalistas —pero quizás no de las relaciones que se van estableciendo entre proletarios—, a partir de la excepcionalidad que supone la lucha de clases, llevada a su punto máximo, en una batalla planetaria donde está en juego la humanidad entera (Marx, 1987; 2004). Será el fin de las “comunidades ilusorias” implicadas en las relaciones de dominación de clase de toda sociedad conocida menos aquel arcaico “comunismo primitivo”⁷. Es en esta combinación entre crítica de las armas y armas de la crítica en un capitalismo permeado de crisis de acumulación que la conciencia de clase del proletariado, como lo había hecho la burguesía frente a la dominación feudal, se constituye como vehículo de la comunidad del futuro (cfr. Mahowald, 1973).

Por último, Tönnies es quien enuncia con gran claridad y clarividencia el proyecto teórico —tantas veces repetido— de dos formas sociales contrapues-

comunidad de existencia.” (Durkheim, 2003c:366). Se observa la dinámica de la fundación, reiteración del ritual fundacional, y el recuerdo del mismo en símbolos y representaciones.

⁶ Ver [Grondona](#), 2010.

⁷ “...precisamente por virtud de esa contradicción entre interés particular y el interés común, cobra el interés común, en cuanto Estado, una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, como una comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes...” (Marx y Engels, 1968:35); “...el Estado es la forma bajo la que los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes (...). De ahí la ilusión de que la ley se basa en la voluntad y, además, en una voluntad desgajada de su base real, en la voluntad libre.” (Marx y Engels, 1968:72).



tas, de dos fuerzas, llamadas por él “voluntades” (cf. Farfán, 1998 y el artículo de Alvaro⁸ en este número de *Papeles del CEIC*): “*mientras en la comunidad [los hombres] permanecen unidos a pesar de todas las separaciones, en la sociedad permanecen separados a pesar de todas las uniones*” (Tönnies, 1947:65). El origen de tal comunidad, que de por sí no tiene origen, porque es centralmente natural, es la familia, y especialmente la madre, las mujeres. Este es otro punto clave: la comunidad mantiene una estrecha relación con la familia y lo femenino (Lichtblau, 1990). En Durkheim también encontramos esta cuestión. En la sociedad moderna, la mujer a partir de una socialización que se ha vuelto “natural” es inmediatamente moral (cfr. el capítulo del “suicidio anómico” en Durkheim, 1995).

En el lado opuesto de la espontaneidad de la comunidad maternal, filial, la comunidad de la amistad implica para Tönnies el grado más complejizado, y ya rozando lo artificial, de esta forma de relación. La amistad también será un tópico clásico de la sociología, y que es retomado de las más distintas fuentes: por ejemplo, tanto la cita de Durkheim sobre sus dos formas en Aristóteles para fundamentar los dos tipos de lazo social (cfr. Durkheim, 1967); como la ética religiosa de la fraternidad eje de las religiones universales de salvación que se contraponen a la ética de la vecindad de las comunidades locales en Weber (cfr. Weber, 1987). En la fraternidad posible del proletariado, Tönnies ve la única vía para una irrupción de la comunidad dentro de las sociedades, dirimidas por vínculos artificiales de cálculo individual. La familia y las relaciones personales de intimidad —como la amistad y otras formas de fraternidad— serán también formas comunitarias al interior de la modernidad. La modernidad no sólo hizo un culto del individuo, como ha dicho Durkheim: también lo hizo de las naciones, de la guerra, de la amistad y del amor —y también, de equipos deportivos, de gustos musicales, e incluso de la empresa en la que se trabaja—. Estas no son sólo modernas, no son ni comunitarias ni societales estrictamente hablan-

⁸ Ver [Álvaro](#), 2010.



do, al menos en los tópicos a los que nos hemos referido sucintamente. O reformulando la cuestión, la comunidad, el otro polo de la sociedad en la dicotomía “comunidad–sociedad”, no es ni un pasado de la modernidad, ni lo que falta en ella, sino una porción significativa de las relaciones sociales modernas, que no pueden enclaustrarse en sólo una parte de esa dicotomía. Así como la mercancía es fetiche, el amor es societal.

3) COMUNIDAD EN LA TEORÍA SOCIOLÓGICA CONTEMPORÁNEA: LAS PERSPECTIVAS DE A. GIDDENS Y J. HABERMAS

3.1. El sentido

¿Por qué al principio de este trabajo decíamos que resulta necesario comprender a la comunidad a partir de las transformaciones del problema del sentido en la sociología contemporánea? Fundamentalmente, porque la profundidad de estas mutaciones afectan la noción misma de comunidad. Incluso veremos luego, en el final del trabajo, cómo se imbrican estos cambios con las cuestiones antes planteadas respecto a los clásicos.

La comunidad ocupa un lugar central en los escritos tanto de J. Habermas como de A. Giddens, aunque de maneras diferentes. Podríamos argüir que para el autor alemán fue siempre una preocupación. El término *comunidad de comunicación* es central dentro de su trabajo, o al menos en lo que refiere a la parte de él que nos interesa, es decir sus reflexiones en torno a la teoría de la acción comunicativa (Friedland, 2001). Sin embargo, ya en el segundo tomo de *Teoría de la acción comunicativa* (Habermas, 2003), y con mayor vehemencia durante las publicaciones de la década de 1990 (cfr. Habermas, 1999b; 2008), hay una discusión con las corrientes “comunitaristas” y los mismos movimientos sociales que hacen uso de la comunidad como forma de articulación de sus prácticas. En Giddens, por otro lado, hasta el giro dado con *Consecuencias de la modernidad* (1999), hay una despreocupación con respecto a la



comunidad. No forma parte de los “problemas centrales de la teoría social” (Giddens, 1979) ni es significativa en *La constitución de la sociedad* (Giddens, 1998a). Pero justamente, al iniciarse la década de los noventa comienza a aparecer reiteradamente en sus textos, hasta resultar siendo un foco de estudio muy destacado (cfr. Capítulo VI de Loyal, 2003). La hipótesis que orienta este trabajo es que la comunidad en la sociología de ambos autores no es el par dicotómico de la sociedad.⁹ Las diferencias entre sociedades no modernas y modernas no se disuelven, pero no están demarcadas contraponiendo comunidad a sociedad. El concepto de comunidad tiene importancia en la explicitación de características de las propias sociedades modernas.

El problema del sentido posee muchas aristas. En este escrito, nos reduciremos a elaborar las dimensiones que consideramos más afines a la comunidad. En las sociologías de J. Habermas y A. Giddens ambos comparten lo que podemos denominar un “giro hacia lo cotidiano” (Crook, 1998)¹⁰ y la redefinición de la producción y reproducción del sentido a partir de un sustrato, lábil, poroso y fragmentario, permeado de saberes prácticos, imposible de ser totalizado, que respectivamente son denominados *Mundo de la vida* (J. Habermas) y *Saber Mutuo* (A. Giddens). Podemos afirmar que la característica fundamental de este transcurso de sentido es “estar siempre dado”. Los individuos se encuentran de por sí abiertos a él, lo que implica, pues, que toda acción es social al producirse y reproducirse en el sentido. Al adentrarnos en la relación del sentido con la comunidad, resulta nodal rastrear las diferencias que se establecen entre ambos autores. La indagación por la comunidad es, al menos inicialmente, una pregunta por el lazo social —más allá del contorno que le demos—, es decir por las formas de relación social —existentes, pasadas, imaginadas,

⁹ Cuestión que, por cierto, ya era bastante problemática en los clásicos mismos, como hemos visto más arriba.

¹⁰ Allí el autor se expresa en una visión crítica de este movimiento teórico.



ponderadas, supuestas— y sus maneras de integración. Dos posturas básicas se enfrentarán en ambos autores (Livesay, 1985)¹¹.

Por un lado, J. Habermas describe el *mundo de la vida* como un horizonte de sentido por fuera del cual no es concebible —al menos hasta ahora— una sociedad humana, y del cual emanan esquemas de interpretación, legitimidad e identidades. Sin embargo, como veremos en detalle más adelante, éste se encuentra colonizado y desertificado (Habermas, 1989; 2003). La manera en la cual se han desanclado mundo de la vida y sistema y se han especializado las esferas culturales del primero ha producido patologías en las formas de coordinación de la acción social. La pregunta por el lazo sigue vigente, obviamente reconvertida a la perspectiva de la acción comunicativa, y no en una explicación funcionalista de la misma, dado que justamente tal explicación supone un reforzamiento de las patologías modernas (McCarthy, 1991).

Por el otro, los análisis de A. Giddens estarán vinculados a las emergentes estructuras y agencias de los individuos frente a los desanclajes cada vez más acelerados de tiempo y espacio, en las formas a través de las cuales es posible “*ligar tiempo y espacio de suerte de consustanciar e integrar ausencia y presencia*” (Giddens, 1998a:211).¹² Es decir, las relaciones entre el monitoreo reflexivo de la acción, sus condiciones inadvertidas y sus consecuencias no deseadas, la conciencia práctica y la recursividad de reglas y recursos para la constitución de la agencia. En su postura sobre la ontología de lo social, el autor abandona las consideraciones que atañen a la factibilidad de trazar distinciones tales como procesos sociales patológicos, y en general, no se cuestiona el problema de la desintegración social. Para Giddens, el análisis de la modernidad no debe focalizarse en esto —lo cual quizás lo acerque a N. Luhmann—.

¹¹ Livesay propone un desbalance entre las diferentes propuestas. Mientras que Habermas alcanza a formular una teoría con un fuerte basamento normativo (*Normative Grounding*) perdiendo de vista la dimensión de la agencia, en Giddens ocurre más bien lo contrario.

¹² Escapa a las intenciones de este trabajo rastrear la importancia de la reconfiguración de los conceptos de “*social and system integration*” de David Lockwood que realizan ambos autores (cfr. Mouzelis, 1997).



Pero, aún así, sus escritos a partir de *Consecuencias de la Modernidad* (1999), estarán mucho más preocupados que sus anteriores por realizar un estudio de las formas sociales específicas de la modernidad tardía (Jary y Jary, 1995). Ciertos problemas tardomodernos, tales como las adicciones y la acción compulsiva, resultan entonces importantes, pero están emparentados a las nuevas formas que adopta la seguridad ontológica para nuestros contemporáneos.

3.2. Habermas: La comunidad de comunicación

Si tomamos el ensayo “Tres modelos normativos de democracia” (1999b) de J. Habermas a la manera de exponente de sus formas de reflexión (1990; 1998; 1999a), veremos ciertas características particulares. En él se trazan, a grandes rasgos, tres modelos fundamentales: el liberalismo, el republicanismo —que es afín a los discursos comunitaristas— y el deliberativo —el propuesto por el propio autor—. Si bien el republicanismo agrega una dimensión ética —que implica solidaridad—, sustentada en el consenso cultural, al poder administrativo e intereses privados del liberalismo, en la perspectiva del autor, confunde ética y justicia, moral y derecho, acotando unos a los otros.

“A diferencia de las cuestiones éticas, las cuestiones relativas a la justicia no guardan relación originariamente con un determinado grupo. Para ser considerado legítimo, el derecho políticamente establecido debe estar en conformidad con principio morales que pretendan validez general más allá de los límites de la comunidad jurídica concreta.” (Habermas, 1999b:239). Para agregar luego: “Este procedimiento democrático genera una interna conexión entre negociaciones, discursos de autocomprensión y discursos referentes a la justicia...” (1999b: 240).

Encontramos aquí un panorama de las perspectivas de Habermas. La sociedad moderna es una combinación entre lógicas del sistema (acciones estratégicas, en el artículo “negociación”), reproducción del mundo de la vida (trasfondo de sentido compartido por un grupo determinado) y acción comunicativa (racionalidad basada en el consenso alcanzado por una comunicación



dirigida al entendimiento según pretensiones de validez). Sin embargo, como decíamos anteriormente, en la modernidad no hay un equilibrio entre las tres. Las lógicas del sistema lograron imperar, colonizándolo, sobre un mundo de la vida que ha roto los obstáculos sacros a la acción comunicativa al fundarse en el lenguaje proposicional y diferenciarse. Cabe preguntarnos, pues, qué significa “una validez general más allá de los límites de la comunidad jurídica”. Se trata de la *comunidad de comunicación*. La acción comunicativa permite coordinar plexos de acción a partir de las distintas pretensiones de validez (verdad, rectitud normativa, veracidad expresiva) que se suponen universales (Alexander, 1991). La comunidad de comunicación es por tanto compleja. Por una parte, presume la pertenencia a un determinado mundo de la vida. Pero por la otra, incorpora una dimensión universal. La posibilidad para cualquier individuo de coordinar sus acciones a partir del consenso comunicativo¹³.

Para una mejor comprensión convendría realizar algunas aclaraciones. El mundo de la vida está presente en sociedades no modernas, sin embargo se encuentra subordinado a lo sacro. Determinados núcleos sagrados no pueden ser puestos en duda, ni discutidos comunicativamente, aún cuando hay una incipiente acción comunicativa en las actividades profanas —de diversas maneras en las diferentes sociedades no modernas—. Habermas considera que en las sociedades tribales —aunque también las denomine “primitivas”, señalando así su escaso o particular conocimiento de la antropología contemporánea—, están coordinadas a partir de paleo-símbolos que como residuos instintivos del “lenguaje de los gestos” resultan ajenos al lenguaje proposicionalmente diferenciado (Berger, 1991). Subordinación, asimismo, que volverá a repetirse en la modernidad al desanclarse mundo de la vida y sistema a través de los medios de control no lingüísticos (dinero, poder) —ya señalados por T. Parsons—

¹³ “...los miembros de un colectivo sólo se atribuyen el mundo de la vida al que pertenecen, en primera persona del plural, es decir de forma parecida a como el hablante individual se atribuye en primera persona del singular su mundo subjetivo al que él tiene un acceso privilegiado. Esta comunalidad descansa ciertamente en un saber sobre el que existe consenso, en un acervo cultural de saber que los miembros comparten” (Habermas, 2003:187).



que posibilitan los subsistemas diferenciados de la economía y el estado (Chernilo, 2002)¹⁴. Este mundo de la vida moderno no se reproduce, pues, como tradición totalizante anclada en lo sacro. Lo hace a partir de su permanente revisión, nunca total, de su carácter de “semi-trascendencia”, aporético, trivial, en las situaciones en las que al ser tematizado es puesto en duda por los individuos. La comunidad de comunicación no es la comunidad ideal de Mead (Habermas, 1990). Está atravesada por una tradición cultural específica, a la vez que sujeta a las coacciones del sistema por la reproducción material del sentido.

A su vez, para el sociólogo alemán, la especialización de las esferas culturales del mundo de la vida —una porción de los sistemas expertos sobre los cuales discutiremos en la obra de Giddens— ha producido en la modernidad una “desertificación” del mismo. La acción comunicativa de la vida cotidiana no logra ponerse en contacto con las emisiones de los grupos especializados. Por tanto, el mundo de la vida se ve por una parte vaciado de su contenido, y a la vez se repiten hábitos que no son sostenibles en términos comunicativos —lo cual se emparenta con la tesis weberiana de la “pérdida de sentido” en la modernidad—. Esto tiene graves consecuencias en conjunción con la colonización sistémica del mundo de la vida, alimentando la coacción de las lógicas teleológicas de los sistemas de la economía y la política burocratizada. En este contexto, Habermas trae a luz el estudio sobre los nuevos movimientos sociales (Edwards, 2008). Ya no es posible comprender tales movimientos en torno a problemas de distribución como se hiciera anteriormente en clave “clasista”, sino por el contrario, aparecen vinculados a “gramáticas de las formas de vida”. El uso y producción de sí mismos bajo la forma de la comunidad, como modo de promover estilos de vida alternativos a la modernidad, implica un repliegue

¹⁴ Para un detallado análisis del concepto de medios simbólicamente generalizados de T. Parsons (quien dió impulso al mismo), su reelaboración por N. Luhmann, y las críticas de Habermas a ambos —centradas en la distinción entre medios de control y medios de comunicación—, cf. Chernilo (2002).



sobre el mundo de la vida. Por eso comparten características con el fundamentalismo: "... *el establecimiento de comunidades de comunicación que se auto-protegen en forma de subculturas, buscando condiciones propicias para el desarrollo de una identidad personal y colectiva*" (Habermas, 2003: 560). En su distanciamiento de la modernidad, las comunidades de los movimientos sociales reducen la racionalidad moderna a la racionalidad estratégico-instrumental. La comunidad de comunicación es más amplia que el repliegue a ciertas porciones del mundo de la vida. Como mencionábamos anteriormente, ésta es una comunidad no sacra universal abierta a todo aquel que se dirija al entendimiento. No se trata, entonces, de refugiarse en porciones del sentido, del mundo de la vida, ya sea en clave emancipatoria "posmoderna" o tradicionalista de los fundamentalismos (religiosos, nacionales, identitarios) sino en culminar el proyecto inconcluso de la Ilustración (Habermas, 1995), a partir del despliegue de la acción comunicativa, que puede hacer pie en los movimientos sociales, pero no puede quedar enmarcada en ellos.

3.3. Giddens: las comunidades reflexivas en la modernidad tardía

En A. Giddens, podemos observar en sus primeros escritos cierto uso habitual del término comunidad para referirse a las agrupaciones sociales no modernas. Aparece en la noción de *prácticas comunales* (en el original *communal practices*) que igualmente no es desarrollada ampliamente (Giddens, 1998a: 211). La misma se encuentra asociada a la tradición. Para el autor inglés, tanto en las sociedades tribales como en las divididas en clases, la tradición no implica una falta de monitoreo reflexivo, pero sí la ausencia de un intento de control activo sobre la agencia.

"Pero aunque ese registro sea la condición de su reproducción, no adopta la forma de un intento activo de gobernar o alterar las circunstancias de la reproducción. Suele haber una conexión íntima entre los modos tradicionales de legitimación y la prevalencia de asociaciones. Una tradición es algo más que una forma particular de experiencia de la temporalidad;



representa el imperio moral de 'lo que antes fue' en una continuidad en la vida cotidiana." (Giddens, 1998a: 229).

La tradición, en sociedades en las que la mayoría de interacciones se dan de manera co-presente, conjuga las agencias cotidianas con la circularidad temporal de las instituciones de larga duración. Sin embargo, en los textos posteriores a *Consecuencias de la modernidad*, Giddens completa su análisis de la tradición de una manera más sofisticada de lo que había hecho antes, en sus trabajos previos de carácter más conceptual. Ésta es vinculada a la verdad formular, aquella a la cual "*solo ciertas personas tienen pleno acceso*" (Giddens, 1998b: 85) —los guardianes sustentados en jerarquías tradicionales— y es puesta en práctica en el ritual. La verdad formular permite el trazado de una identidad grupal: "*En todas las sociedades, el mantenimiento de la identidad personal y su conexión con identidades sociales más amplias es un requisito primordial de la seguridad ontológica*" (Giddens, 1998b: 104).

La seguridad ontológica ocupa en la teoría de Giddens un lugar fundamental (Loyal y Barnes, 2001)¹⁵. La recursividad de las prácticas sociales, tanto tradicionales como de rutinización moderna, no pueden comprenderse por fuera de esta motivación inconsciente de reducir la angustia —a través de la incorporación de mecanismos protectores—¹⁶. Para Giddens, las necesidades en términos inconscientes son en primera instancia de autonomía corporal y autonomía individual en tanto posibilidad de agencia (Reckwitz, 2002). Por esto, es que una vez fisuradas las tradiciones no modernas —vaciadas de su contenido—, se observa en las sociedades modernas una serie de nuevas instituciones y prácticas: por una parte la invención (o re invención) de tradiciones como por ejemplo la *kilt* escocesa vinculadas especialmente con la emergencia de los

¹⁵ Los autores critican justamente la centralidad del concepto. Argumentan que a pesar de su intento de distanciamiento con T. Parsons, la angustia frente a la indeterminación resulta muy similar en sus efectos, como motivación inconsciente de la reproducción de la estructura, a la culpa del actor por incumplir las normas señalada por el sociólogo norteamericano.

¹⁶ Esta teoría está basada en la interpretación del psicoanálisis de S. Freud hecha por E. Erickson y las teorizaciones de E. Goffman (Giddens, 1979; Giddens, 1998a).



nacionalismos; la rutinización en sendas espacio-temporales de la vida cotidiana con una conciencia práctica cada vez más reflexiva —entre ellas la emergente en los barrios obreros—; la aparición de formas de vigilancia —muchas veces enlazadas al “secuestro de experiencias existenciales”—, señales simbólicas —como el dinero— y sistemas expertos (Giddens, 1995; 1999).

Los sistemas expertos no son iguales a los guardianes de la tradición: no están asegurados por una jerarquía tradicional ni sustentados en un saber local. Igualmente en la modernidad temprana, donde se reinventaron muchas de las tradiciones modernas, el proyecto Iluminista —aunque más amplio que éste— supuso la pretensión de que estos sistemas expertos tuviesen la capacidad de llenar el vacío que la desestabilización de la posición eclesiástica había generado en las sociedades occidentales. El sustento de tal posición era la posibilidad de control cada vez mayor de los fenómenos del mundo —y se extremó aún más en el proyecto sociológico del primer positivismo, en donde también se pretendía el control del mundo social de manera científica—. Sin embargo, en la modernidad tardía, el utopismo del control de los sistemas expertos es cada vez menos posible (Giddens, 2001). En primer lugar, por la aparición de los riesgos manufacturados. Es decir, riesgos ya no externos a la agencia humana, sino por el contrario, consecuencia de la misma, en un entorno que es cada vez menos externo a la sociedad y a los propios sistemas expertos —ya que sus saberes son permanentemente incorporados a la agencia provocando consecuencias imposibles de preveer para los propios sistemas—. En segundo lugar, porque los sistemas expertos no se han vuelto homogéneos e unívocos, sino por el contrario han proliferado pluralmente. Sobre todo en lo que concierne a los riesgos manufacturados, los sistemas expertos proponen intervenciones contradictorias entre sí, lo que genera la imposibilidad de instituir un saber firme frente a las inestables relaciones sociales articuladas de modo creciente con ausentes globales (González, 2003). La tradición, por ende, se ve cada vez más socavada y los individuos se enfrentan a la necesidad



de reconstituir la recursividad de sus prácticas. Ésta es la explicación que señala Giddens a las adicciones y los comportamientos compulsivos. Son formas en las cuales los individuos intentan, a través de prácticas recursivas, constituir una barrera a la ansiedad provocada por nuevas y permanentes situaciones problemáticas. Es aquí donde se intersectan las comunidades reflexivas.

“Por ejemplo, la creación de intimidad, las relaciones emocionales postradicionales actuales no son ni Gemeinschaft ni Gesellschaft. Implican la generación de una ‘comunidad’ en un sentido más activo, y de una comunidad que a menudo se extiende a través de distancias espacio-temporales indefinidas (...); grupos de autoayuda crean comunidades que son a la vez localizadas y de alcance verdaderamente global” (Giddens, 1998b: 223).

Dos tipos de relaciones sociales son claves para el autor: las técnicas de autoayuda y las *relaciones puras*. Dentro de las primeras, los grupos de alcohólicos anónimos implican una reelaboración de la biografía personal, que debe ser reconstituida de manera reflexiva y activa. El pasado ya no está dado por descontado —*taken for granted*—. Las relaciones puras, a través de la intimidad y la comunicación, se articulan a partir de la búsqueda por la singularidad y la autenticidad del otro y la propia (Gross y Solon, 2002). Por tanto en ambas, se observan formas de intensificación del monitoreo reflexivo de la acción —sin necesidad de que se transformen en discursos—, asociados al desarrollo e indagación del *self* en interacciones que permitan mayor confianza en el otro. Esta confianza se sustenta justamente en la producción de un sentido reflexivo. Sin embargo, estas comunidades son esporádicas. Las nuevas relaciones de intimidad duran hasta que se percibe un agotamiento de la posibilidad de continuar con el desarrollo del *self* (Giddens, 1998c).

Observamos una transformación profunda de los modos en que el sentido mutuo es producido y reproducido. Las reglas y recursos vinculados a una seguridad ontológica que constituye un “nosotros” reflexivo, que obviamente no quiere decir racionalizado —aunque puede serlo en manifestaciones discursi-



vas emergentes—, mutan de manera central, incluso en referencia a la modernidad temprana. Es decir, una nueva concepción de la articulación de las prácticas sociales se vislumbra en las comunidades reflexivas. Como aclarábamos anteriormente, es la confianza el vector nodal que hace factible la recursividad de estas agencias. Esto connota una diferente combinación entre sinceridad, auto-comprensión, y apertura a la “otredad”, la cual implica una conciencia práctica anclada en un examen constante y en la capacidad de hacer frente a condiciones y circunstancias contingentes y muy variables. Cada comunidad reflexiva se producirá en específicas reglas y recursos que la hagan viable, enmarcadas en las condiciones que la contemporaneidad le exige.

4) COMUNIDAD, SENTIDO Y MODERNIDAD

¿Qué nos queda entonces de las preocupaciones clásicas acerca de la comunidad? Si habíamos introducido una lectura posible sobre las dimensiones modernas de la comunidad en los autores denominados clásicos, había sido con el propósito de sostener que era factible una interpretación divergente de la correspondencia entre el par comunidad/sociedad con la escisión no modernidad/modernidad. En esta dirección resaltamos los problemas de lo militar —y el nacionalismo— vinculados con la cuestión de la excepcionalidad, y junto con las relaciones de intimidad tanto conyugales y filiales como de amistad. En nuestros análisis de las propuestas de los dos autores contemporáneos, al resaltar sus contraposiciones, a partir de cierta torsión común en el concepto de sentido, podemos observar la continuidad de tales cuestiones, en donde la comunidad es un problema fundamentalmente moderno.

Para Habermas, la comunidad de comunicación se opone a la excepcionalidad del carisma y los paleo-símbolos, y encuentra en la actividad militar no moderna la antesala de formas de actividad teológicas orientadas al éxito no comunicativo. El proyecto kantiano de la paz perpetua en sus propios términos,



no es exagerado, sino al contrario se ha auto-restringido al no pretender una figura política transnacional reguladora —a partir obviamente de consensos comunicativos— (Habermas, 1999b). Un mundo de la vida “pos-nacional” hace posible, en el marco de formas de sentido que no se restringen a límites territoriales, otra forma de articular los plexos de acción distinta de la conjugada por la coerción de una economía internacionalizada y de estrategias y burocracias político-militares globales. Como ya hemos visto, no implica esto anular en un universalismo vacío de sentido las plataformas culturales en la cuales viven los individuos, sino por el contrario, establecer un “diálogo”, en su definición fuerte, entre ellas y los criterios de validez de una racionalidad comunicativa.

Con respecto a las cuestiones de la sexualidad y la familia, Habermas apoya el movimiento feminista porque encuentra en él uno de los pocos que no se ha visto limitado a la formación de una subcultura, sino que desafía características nodales de las sociedades modernas, sin por ello negarlas en su conjunto. Esto se halla unido a su crítica a la privatización del mundo de la vida, lo que ha implicado que sólo se coordinen acciones comunicativamente, en el mejor de los casos, en la intimidad. Y aún así “lo privado” se ve amenazado por su “juridificación”: la intervención constante de la burocracia estatal en la regulación de sus ámbitos, lo que produce aún más colonización y desertificación. Aquí se inserta otra de las discusiones posibles a las que el problema de la comunidad nos invita. Utilizando las propias categorías habermasianas podemos analizar que la emergencia de comunidades no es sólo un tópico relacionado con los movimientos sociales —ya sean “emancipatorios” o tradicionalistas— sino también de las burocracias estatales e internacionales. La comunidad se ha vuelto una nueva forma de “intervención” social (de Marinis, 2005), donde el repliegue sobre el mundo de la vida es conectado con intentos de legitimación de lógicas propias del sistema que cercenan las potencialidades comunicativas que contenían estas críticas a la modernidad.



La ambigüedad de términos tales como “democracia participativa” —al cual se anexa muchas veces la participación a través de comunidades— señalan la ambivalencia de otras formas de juridificación del mundo de la vida. Se repite entonces un espiral por el cual las burocracias intentan anclarse en el sentido del mundo de la vida, en este caso los repliegues críticos a la lógica del sistema, pero finalmente lo desarticulan al colonizarlo —subordinándolo a plexos teleológicos— y desertificarlo —interviniéndolo desde la perspectiva de los expertos—. Nos referimos a este proceso como ambiguo ya que su misma aparición nos advierte sobre las facetas patológicas de la modernidad a las cuales las lógicas del sistema se enfrentan: la constante pérdida de legitimación y la búsqueda de reconectar la especialización con el mundo de la vida. Sin embargo, como ocurre con los movimientos sociales al quedar atrapados en su visión restrictiva de la modernidad, en tanto las burocracias pretenden someter el mundo de la vida a imperativos sistémicos, sólo profundizan las patologías sobre las cuales procuran intervenir. Es en la opinión pública, en el despliegue de una esfera pública, al subordinar, no disolver, las coacciones del sistema, donde es factible un corrimiento de los problemas sustanciales de la modernidad (Habermas, 1998). De este modo, al asegurar el mayor espacio posible al desarrollo teleológico de los proyectos particulares, es factible una coordinación de plexos de acción comunicativamente mediados.

Por otro lado, encontramos en Giddens, que el aumento de reflexividad institucional propio de la modernidad tiene también características ambivalentes. Si retomamos la cuestión militar, el autor inglés disiente con Habermas. El Estado moderno, y aún los derechos ciudadanos, no se pueden distinguir del desarrollo militar moderno. Es a partir de su profunda conexión con el poder industrial, la conscripción generalizada y la constitución de estados soberanos, que los derechos civiles y políticos son posibles (Giddens, 1985; Kaspersen, 2000). Las dos guerras mundiales condensan estos procesos, en conjunción con la institucionalización de los conflictos de clase —por ejemplo, la masiva



sindicalización—. Pero, como señalábamos recién, esto es sumamente incierto. Si analizamos la modernidad tardía, la amplificación de las características de la vigilancia —que acompañó al mutuo eslabonamiento con el poder militar— pone en duda permanentemente los derechos conseguidos. El poder militar incluso, supone el riesgo mismo de la continuidad de la humanidad, a partir de la existencia de armas de destrucción masiva.

Se visualiza, entonces, una de las paradojas fundamentales de las sociedades de nuestros tiempos, que son los ya mencionados, “riesgos manufacturados”. La creciente retro-alimentación entre sistemas expertos, riesgos, y formas de dominación, supone para relaciones sociales cada vez más reflexivas una expansión constante, pero asimismo las encuentra en mayor medida arrojadas a un escenario de pérdida del control y ausencia de una “racionalidad universal”. Por ende, tampoco nos topamos en Giddens con una importancia conceptual determinante acerca de lo excepcional. Si bien marcábamos que lo militar no se ve opuesto al mundo de la vida a la manera de Habermas, sino demarcando una cierta concomitancia entre sentido y formas estratégicas de poder, tampoco éste, lo militar, ocupa una centralidad al pensar la comunidad. Más bien, en nuestros tiempos, lo nacional —anclaje de lo militar en la modernidad— tiende a disolverse en las fuerzas de la globalización y tampoco es posible una “guerra revolucionaria” global. Podemos encontrar una coincidencia con Habermas al respecto del “fundamentalismo”, como forma que haría retornar en el presente lo excepcional. Se trata de la reaparición de una verdad formular de carácter reflexivo como reacción a la destradicionalización de la modernidad reflexiva. Se funda activamente la tradición o una reinterpretación de la tradición¹⁷. No es una “vuelta al pasado”, sino consecuencia de la modernidad reflexiva, de la cual forman parte.

¹⁷ De allí su distancia en algunos aspectos de las visiones de T. Blair y la plataforma del nuevo laborismo —sobre todo en sus tintes religiosos—, y por tanto la injustificada crítica de N. Rose (1999) a Giddens según Kaspersen (2000; cfr. el apartado “The comunitarian problem”).



En esta misma dirección, Giddens encuentra en la reflexividad emergente del *self*, la apertura a la posibilidad de nuevas formas sociales más democráticas, es decir, la consecución ampliada de autonomía de reflexión sobre sí mismo y de autodeterminación. Especialmente, en el ámbito de la sexualidad, que ha devenido plástica, moldeable a los proyectos del yo, desanclada de las necesidades de reproducción, y las relaciones de intimidad, en donde las mujeres han sido pioneras a partir del desarrollo del “amor romántico” y luego, con el movimiento feminista. Como ya hemos mencionado, la reflexividad del *self*, por tanto, se despliega en la constitución de comunidades reflexivas y relaciones puras de fuerte intensidad pero esporádicas y en permanente revisión. En cierto sentido similar a la reflexividad de los sistemas expertos, Giddens señala la ambigüedad que signa este nuevo tipo de relaciones sociales. Pueden, a su vez, intensificar desigualdades y relaciones de dominación: estigmatizaciones a desigualdades no elegidas como si lo fueran, relaciones de co-dependencia o, inversamente, la imposibilidad de establecer su continuidad —incluso produciendo una gran “separación entre géneros”—, proliferación de las agencias compulsivas —entre ellas el sexo mismo— (Giddens, 1998c). Nuevamente, la apelación a la comunidad no asegura, de por sí, una apertura mayor a la libertad o, si se quiere, un mejoramiento de la vida de los individuos. Tal es el caso, otra vez, del uso de las comunidades reflexivas que pueden realizar mecanismos de aseguramiento del poder y de reproducción o emergencia de jerarquías sociales.

Sin embargo, no es posible el intento habermasiano de alcanzar un proyecto inconcluso, sino será cuestión de extender o modular las nuevas formas de la agencia, las comunidades de la modernidad tardía. La transformación del saber mutuo sobre el cual se sustentan las agencias contemporáneas se ha desvinculado, cada vez en mayor medida, de toda tradición que sostenga una seguridad ontológica continua. La reflexividad se vuelve el único eje sobre el cual se pueden hilvanar relaciones sociales. Pero no se trata del universalismo



comunicativo ni de un individualismo exacerbado, sino del eslabonamiento de comunidades de por sí reflexivas, que permitan al sujeto reconstituir su agencia y su “yo” en los diferentes marcos que atraviesa.

5) CONCLUSIÓN

La comunidad tiene amplia relevancia para la teoría sociológica contemporánea, al menos en lo que refiere a los trabajos de J. Habermas y A. Giddens. En esta dirección hemos intentado desarrollar el presente estudio. Por una parte, hemos considerado que en el uso clásico de la comunidad existían tensiones que no permitían delimitarla fácilmente como exterior a la modernidad, ya sea como pasado o futuro, sino que tenía apariciones y prácticas concretas en las que se anclaba —más allá de los distintos posicionamientos acerca de ellas según el autor—. Por la otra, en los escritos contemporáneos, encontramos también tensiones alrededor del término comunidad. Pero ¿cuál es su condición? Podemos esbozar una respuesta. La forma en la cual reelabora cada uno de los dos sociólogos estudiados el problema del sentido nos da la posibilidad de vislumbrar una dirección determinada. Por eso en Habermas, donde es central la cuestión de las patologías sociales (fundamentalmente la imposibilidad de reproducir simbólicamente el mundo de la vida —por colonización y desertificación—), la comunidad es el referente a partir del cual es posible toda forma social moderna. La comunidad de comunicación, con su complejidad dada por ser universal y particular a la vez, es el colectivo social, puesto en juego en cada acción comunicativa, que sustenta tal mundo de la vida. En Giddens, la comunidad estará relacionada al problema del registro reflexivo y la reflexividad institucional en aumento tanto en la temprana modernidad, como aún más en condiciones de modernidad tardía. Las comunidades que emergen y re-emergen sólo podrán ser comprendidas si se establecen las correlaciones necesarias con los conceptos de saber mutuo y agencia.



La comunidad es un concepto límite de la teoría sociológica. Se entrecruzan en él las preguntas más fundamentales a las cuales esta disciplina se ha abocado. Por una parte, pone en cuestión la misma “ontología social” desde la cual se pueden pensar las relaciones sociales. Por la otra, encarna el análisis, diagnóstico, estudio, del tiempo y espacio en el que se escriben tales teorías. Se reúnen, entonces, los lineamientos de la tradición clásica con las formulaciones más contemporáneas. Como hemos observado, el sentido para los autores expuestos, Habermas y Giddens, también ocupa un lugar límite, a través del cual se despliegan sus reflexiones. No es posible comprender sus trabajos por fuera del mismo. Por ende, hemos conectado dos conceptos que no son ubicables fácilmente en algún compartimento, sino que se dirigen directamente a los estratos más profundos de sus teorías.

A su vez, no hemos sido ajenos, como no lo son los textos trabajados, a la fuerza que el término comunidad posee en las sociedades en las que vivimos. En consonancia con lo esbozado en el párrafo anterior, podemos afirmar, que este “giro comunitario” junto al “giro interpretativo” que la sociología ha realizado, se desliza sobre un contexto epocal singular que pone el foco de atención en la posibilidad misma del actuar social. La modernidad, con sus particulares formas discursivas de plantear esta cuestión —que nunca le fue distante, por el contrario intensamente próxima—, se ve en los tiempos que corren urgida a volver a traerla al centro de sus preocupaciones. La comunidad, como concepto límite, sólo puede ser afrontada con otra noción de la misma envergadura, el sentido. Ambos señalan la profunda conexión que la sociología sostiene entre fundar una reflexión sobre esa rareza, y a la vez obviedad, que es lo social, y dar cuenta de las contradicciones mismas que encierra su devenir. Vemos allí la aparición de estudios sobre patologías sociales, de propuestas diversas, de grandes riesgos.

El intento de la sociología contemporánea de evadir las perspectivas sustentadas en un observador externo, ya sea con la acción comunicativa o



con la teoría de la estructuración, la acercan a las formas en las cuales es enunciada la comunidad en las sociedades actuales. Las preocupaciones por la vida cotidiana, la hermenéutica del sentido mutuo, el intento de asir el trasfondo sobre el cual se erigen las relaciones sociales, vuelve sumamente significativos sus aportes para seguir los trayectos que van teniendo las configuraciones societales en las cuales nos encontramos.

6) BIBLIOGRAFÍA

- Alexander, J., 1989, *Structure and Meaning: Relinking Classical Sociology*, Columbia University Press, New York.
- Alexander, J., 1991, "Habermas and Critical Theory: Beyond the Marxian Dilemma?", en A. Honneth and H. Joas, *Communicative action. Essays on Habermas's Theory of Communicative action*, MIT Press, Cambridge.
- Alexander, J., 1995, *Fin de Siécle Social Theory*, Verso, Nueva York.
- Beetham, D., 1979, *Max Weber y la teoría política moderna*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Berger, J., 1991, "The linguistification of the sacred and the Delinguistification of the economy", en A. Honneth and H. Joas, *Communicative action. Essays on Habermas's Theory of Communicative action*, MIT Press, Cambridge.
- Chernilo, D., 2002, "The theorization of social co—ordinations in differentiated societies: the theory of generalizad symbolic media in Parsons, Luhmann and Habermas", en *British Journal of Sociology* 53 (3): 431-449.
- Corcuff, P., 1998, *Les nouvelles sociologies*, Ed. Nathan, Paris.
- Crook, S., 1998, "Minotaurs and other monsters: 'everyday life' in recent social theory", en *Sociology* 32 (3): 523—540.
- De Marinis, P., 2005, "16 comentarios sobre la(s) sociología(s) y la(s) comunidad(es)", en *Papeles del CEIC*, n° 15: 1-39, <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/15.pdf>.
- Domingues, J.M., 2000, "Creative and Master Trends in Contemporary Sociological Theory", en *European Journal of Social Theory* 3 (4): 467-484.
- Durkheim, E., 1967 [1893], *De la división del trabajo social*, Editorial Schapire, Buenos Aires.
- Durkheim, E., 1995 [1897], *El Suicidio*, Akal, Madrid.
- Durkheim, E., 2003a [1950], *Lecciones de Sociología*, Miño y Dávila, Buenos Aires.



- Durkheim, E., 2003b [1914], *Pragmatismo y Sociología*, Quadrata, Buenos Aires.
- Durkheim, E., 2003c [1912], *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid.
- Edwards, G., 2008, "The 'Lifeworld' as a Resource for Social Movement Participation and the Consequences of its Colonization", en *Sociology* 42(2): 299-316.
- Edwards, J., 2009, "Calvin and Hobbes: Trinity, Authority, and Community", en *Philosophy and Rhetoric* 42 (2): 115—133.
- Farfán, R., 1998, "F. Tönnies: la crítica a la modernidad a partir de la comunidad", en G. Zabludovsky (Ed.), *Teoría sociológica y modernidad. Balance del pensamiento clásico*, Plaza y Valdéz, México.
- Friedland, L., 2001, "Communication, Community, and Democracy: Toward a Theory of the Communication Research", en *Communication Research* 28: 358-391.
- Gane, M., 2005, "Durkheim's scenography of suicide", en *Economy and Society*, 34 (2): 223-240.
- Giddens, A., 1979, *Central Problems of Social Theory*, University of California Press Berkeley and Los Angeles.
- Giddens, A., 1985, *A Contemporary Critique of Historical Materialism. Vol. 2. The Nation State and Violence*, Polity Press, Cambridge.
- Giddens, A., 1995 [1991], *Modernidad e identidad del yo*, Ed. Península, Barcelona.
- Giddens, A., 1997 [1976], *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Giddens, A., 1998a [1985], *La constitución de la sociedad*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Giddens, A., 1998b [1995], "Vivir en una sociedad postradicional", en U. Beck, A. Giddens, y S. Lash, *Modernización Reflexiva*, Alianza editorial, Madrid.
- Giddens, A., 1998c [1992], *La transformación de la intimidad*, Cátedra, Madrid.
- Giddens, A., 1999 [1990], *Consecuencias de la Modernidad*, Alianza Ed., Madrid.
- Giddens, A., 2001 [2000], *Un mundo desbocado*, Taurus, México.
- González, J., 2003, *El concepto de fiabilidad en Anthony Giddens*, UAM - Plaza y Valdés Editores, México.
- Gross, N. and Solon, S., 2002, "Intimacy as a Double-Edged Phenomenon? An Empirical Test of Giddens", en *Social Forces* 81(2): 531-555.



- Habermas, J., 1989 [1981], *Teoría de la acción comunicativa: Tomo I: Racionalidad de la acción y racionalidad social*, Taurus Ed., Buenos Aires.
- Habermas, J., 1990 [1988], *Pensamiento Posmetafísico*, Taurus Ed., Madrid.
- Habermas, J., 1995 [1990], "Modernidad: Un proyecto inconcluso", en Casullo, N. (comp.) *El Debate Modernidad Posmodernidad*, Ediciones El Cielo Por Asalto, Buenos Aires.
- Habermas, J., 1998 [1992], *Facticidad y Validez*, Trota, Barcelona.
- Habermas, J., 1999a [1973], *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Cátedra, Madrid.
- Habermas, J., 1999b [1996], *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona.
- Habermas, J., 2003 [1981], *Teoría de la acción comunicativa. Tomo II: Crítica de la razón funcionalista*, Taurus Ed., Madrid.
- Habermas, J., 2008 [1998] *Más allá del Estado nacional*, Ed. Trotta, Barcelona.
- Honneth, A., 1999, "Comunidad: esbozo de una historia conceptual", en *Revista Isegoría* 20:5—15.
- Jary, D. y Jary, J., 1995, "The Transformations of A. Giddens - The Continuing Story of Structuration Theory", en *Theory, Culture and Society* 12: 141-160.
- Joas, H., 1991, "The Unhappy Marriage of Hermeneutics and Functionalism", en A. Honneth, and H. Joas, *Communicative action. Essays on Habermas's Theory of Communicative action*, MIT Press, Cambridge.
- Kaspersen, L., 2000, *Anthony Giddens*, Blackwell, Oxford.
- Lichtblau, K., 1990, "Eros and Culture: Gender Theory in Simmel, Tönnies and Weber", en *Telos* 82: 89-110.
- Livesay, J., 1985, "Normative Grounding and Praxis: Habermas, Giddens, and a Contradiction within Critical Theory", en *Sociological Theory* 3 (2): 66-76.
- Losurdo, D., 2003, *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la "ideología de la guerra"*, Losada, Buenos Aires.
- Loyal, S. y Barnes, B., 2001, "Agency" as a Red Herring in Social Theory", en *Philosophy of the Social Sciences* 31: 507-524.
- Loyal, S., 2003, *The sociology of Anthony Giddens*, Pluto Press, Londres.
- Mahowald, M., 1973, "Marx's 'Gemeinschaft': Another Interpretation", en *Philosophy and Phenomenological Research* 33 (4): 472-488.
- Marx, K., 1987 [1847], *Miseria de la Filosofía*, Siglo XXI, México.
- Marx, K., 2004 [1875], *Crítica del programa de Gotha*, Fundación F. Engels, Madrid.
- Marx, K. y Engels, F., 1968 [1845], *La Ideología Alemana*, Pueblos Unidos, Montevideo.



- McCarthy, T., 1991, "Complexity and Democracy: or the Seductions of System Theory", en A. Honneth, and H. Joas, *Communicative action. Essays on Habermas's Theory of Communicative action*, MIT Press, Cambridge.
- Mommsen, W., 1981, *Max Weber. Sociedad, política e historia*, Editorial Alfa, Buenos Aires.
- Mouzelis, N., 1997, "Social and System Integration: Lockwood, Habermas, Giddens", en *Sociology* 31 (1): 111-119.
- Nisbet, R., 1969, *La formación del pensamiento sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Reckwitz, A., 2002, "Toward a Theory of Social Practices", en *European Journal of Social Theory* 5(2): 243-263.
- Rose, N., 1999, "Inventiveness in politics", en *Economy and Society*, 28 (3): 467-493.
- Tönnies, F., 1947 [1887], *Comunidad y Sociedad*, Losada, Buenos Aires.
- Sauquillo, J., 1992, "Arte y ciencia en la teología política de Emile Durkheim", en *Revista del Centro de Estudios Constitucionales* 2: 239-276.
- Sinclair, T., 2002, "From community building to governing strangers", en *American Review of Public Administration* 32: 312-325.
- Weber, M., 1964 [1922], *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Weber, M., 1987 [1921], *Ensayos sobre sociología de la religión*, Taurus, Madrid.

Protocolo para citar este texto: Bialakowsky, A., 2010, "Comunidad y sentido en la teoría sociológica contemporánea: las propuestas de A. Giddens y J. Habermas", en *Papeles del CEIC*, vol. 2010/1, nº 53, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco, <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/53.pdf>

Fecha de recepción del texto: abril 2009

Fecha de evaluación del texto: noviembre 2009

Fecha de publicación del texto: marzo 2010