

"Desenfriando a Luhmann. Posibles indicios de comunidad en la teoría sistémica"

Eugenia Fraga

Estudiante de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, UBA /

Instituto de Investigaciones Gino Germani

euge.fraga@hotmail.com

En este trabajo intentaremos rastrear, en la teoría sistémica de Niklas Luhmann, todos aquellos conceptos e ideas que nos despierten una "sensación"¹ de comunidad. Nuestra propuesta es ver si, aún en las teorías más abstractas, "frías" o universalistas, es posible encontrar, aunque escondidas, nociones o propuestas que se asemejan al particularismo o la calidez que emana de la comunidad. Para llevar esto a cabo, partiremos de los postulados del mismo Luhmann para ahondar en ellos por la senda recién expuesta, es decir, que intentaremos "buscar" la comunidad apoyándonos en los supuestos y argumentos del propio autor. A su vez, y para facilitar la exposición, dividiremos el trabajo en forma temática, teniendo en cuenta que cada tema se enlaza con el anterior y el posterior y que, en última instancia -y como la teoría luhmanniana en sí misma-, todos ellos resultan unidos en forma circular. Simultáneamente, intentaremos dejar en evidencia la importancia que reviste el uso de una perspectiva comunitaria en la disciplina sociológica, como modo de evitar la caída en un universalismo abstracto que no contextualiza sus observaciones.

Introducción: las comunidades

En este trabajo todo girará en derredor de la comunidad. Por eso resulta clave explicar a qué nos referimos mediante dicho vocablo. Por empezar, es necesario aclarar que no tenemos una definición única ni unívoca de la palabra, puesto que justamente estamos convencidos de que comunidades hay muchas, y no nos referimos a su diferente contenido -lo cual también es un hecho-, sino a su multiplicidad, de origen, de forma, de fin, de amplitud histórica y geográfica, de relevancia en la vida individual y colectiva. Hablaremos de comunidades formadas por individuos y de comunidades indivisibles en unidades más pequeñas; comunidades que se forman desde arriba para utilizarlos como blanco de políticas públicas, y comunidades autoorganizadas en pos de objetivos autoestablecidos; comunidades pequeñas y específicas, comunidades nacionales o transnacionales; comunidades que reivindicán el pasado continuándolo, y comunidades que se caracterizan por la novedad, o por poner su énfasis en el futuro; comunidades de cuya existencia depende la conformación de identidades más o menos duraderas, y comunidades de las que se entra y sale a

1 Como explica Bauman, pocas palabras hay que, como la comunidad, no sólo tienen un significado sino que producen también una sensación. En el caso de la comunidad, se trata de una sensación que es siempre buena (Bauman, 2003, p. V).

gusto.

A su vez, es necesario dejar claro que comunidad no es siempre sinónimo de algún tipo de agrupación humana, sino que también puede estar haciendo referencia a un tipo de relación social, o a un tipo de retórica discursiva. Por último, creemos que existe también una forma particular de hacer teoría, que implicaría la contextualización histórica, subjetiva y política -es decir, en tres niveles paralelos- de la observación sociológica. Y, lo que aquí queremos sostener, es que una perspectiva comunitaria, o en otras palabras, un análisis de lo social que parta del estudio de la comunidad en alguna de sus formas, es un modo posible -alternativo, entre otros- de concretar esa indispensable contextualización. Toda esta variedad, entonces, es la que creemos encontrar, después de buscar con lupa, escondida en las fisuras de la teoría sistémica luhmanniana, aunque resulte difícil de creer a primera vista. Cabe resaltar, por un lado, que este trabajo no busca profundizar en ningún tipo de comunidad en particular, sino que intenta señalar la posible ubicación en esta teoría de cada una de ellas, para luego ser profundizadas en un futuro; y que, por otro lado, la noción de comunidad irá aclarándose progresivamente a medida que avancemos en nuestro trabajo.

Pero se hace necesaria una pequeña digresión, para dejar en claro por qué estamos realizando la búsqueda de este concepto en ésta teoría. ¿Qué es la comunidad para Luhmann? El autor explica que éste concepto, que tanto ha utilizado la sociología, y que sin embargo le parece inadecuado para explicar la sociedad, suele entenderse como: a) agrupación voluntaria o subjetiva de personas; b) identificación con un espacio territorial; c) cierta forma de consenso al interior de un grupo. En otras palabras, ni el individuo, ni el territorio, ni la integración constituyen ni pueden constituir la matriz de la sociedad -ni de una teoría de la sociedad- (Luhmann, 2007, capítulo 1, apartado X). De este modo, echa por tierra estos tres modos -los más comunes- de contextualización de la observación en la teoría sociológica. Como explicaremos en la siguiente sección, la contextualización de la observación sociológica no sólo resulta clave sino que Luhmann mismo impone ese deber a la disciplina. Por eso, nos preguntamos: ¿cómo hacer aparecer entonces al observador en la teoría? ¿Y cómo observar cómo se observa? De hecho, la teoría sistémica plantea la cuestión de la evolución para explicar la historia y la normativa de los sistemas sociales. Sin embargo, creemos que estas cuestiones, que el autor considera importantísimas para el quehacer sociológico, pueden resolverse de una manera alternativa si se hace uso del concepto de comunidad.²

2 Para ver todo un trabajo abocado a la relación entre Luhmann y la comunidad, pero desde otra perspectiva, consultar Sasín, 2012)

Observación: tematización y contextualización

Para Luhmann, toda observación parte de una diferencia. Esto se explica porque, según su epistemología, nada puede observarse si no se lo contrasta con algo más, es decir, si no se lo distingue de todo lo que aquello no-es (Luhmann, 2007, capítulo 1, apartado II). Siguiendo este planteo, el autor afirma que también la observación sociológica produce distinciones: la sociología clásica lo hizo a través del dúo conceptual comunidad / sociedad como modo simultáneo de reconstruir históricamente su objeto y de darle entidad teórica y explicativa (Nisbet, 1969); en el siglo XX, en cambio, la teoría sociológica hace primar el par individuo / sociedad -ya existente en otros tiempos y disciplinas-, mediante el cual se visibilizaba el surgimiento de las teorías de la acción, de la mirada subjetivista, y del individualismo metodológico -si bien éstas no fueron las únicas corrientes que utilizaron dicho par- (Duek, 2009). Ésto no hace sino resaltar la importancia de que la sociología, en tanto operación de autoobservación del sistema social sociedad, parta efectivamente de diferencias, y produzca distinciones en su observar: así, no sólo resulta clave que la disciplina se diferencie de otras, o de otros tipos de saber, sino que en su interior mismo debe distinguir entre distintos elementos de observación, o mejor dicho, entre los distintos lados de lo que observa. Entonces, volviendo a los clásicos pares conceptuales de la teoría sociológica, podemos decir de ellos que, en tanto señalan distinciones en su objeto de estudio, cumplen la función que deben. Luego podría hacerse un análisis respecto de si resultan útiles esos pares en particular, o si habría que utilizar otros diferentes, pero creemos que no se puede simplemente borrarlos de la historia de la disciplina, como sugiere Luhmann, y enunciar su inutilidad para la elaboración de una teoría de la sociedad (Luhmann, 2007, capítulo 1, apartado II). Por ello, y hasta nuevo aviso, establecemos la relevancia de hacer sociología en términos de individuo, comunidad y sociedad.

Eso no es todo: si continuamos con el anterior razonamiento, hay algo que se hace evidente ya en este punto, y ello es: *el hecho de que exista el discurso comunitario en la sociología* (ya en la sociología clásica de manera especialmente fuerte, pero con repercusiones teóricas y renovadas fuerzas en la sociología contemporánea también³), *e incluso en la sociedad misma* (lo que se ha dado en llamar el "revival" de lo comunitario⁴), *¿no implica su existencia como tema a observar, y sobre el cual comunicar en la ciencia y en el mundo?* Esta afirmación, que acá intentaremos defender, es la que explica por qué nos embarcamos en la búsqueda de la comunidad en Luhmann. Y es que, creemos, dada la persistente presencia del concepto tanto en la teoría sociológica, como

3 Para dos trabajos que relevan el lugar de la comunidad en la teoría sociológica contemporánea -tanto en la "gran teoría" como en el "ensayo social"-, consultar Bialakowsky, 2010, y Sasín, 2010.

4 Para profundizar sobre la vuelta a lo comunitario en la sociedad actual, ver de Marinis, 2005.

en el ensayo social, en la práctica política, en los medios comunicativos y en las autodescripciones de los actores sociales, es inevitable e incluso necesario elaborar sistemas teóricos que puedan abarcar descriptiva y explicativamente esta realidad. La teoría de Luhmann, explícitamente, no lo hace, y sin embargo creemos que podemos encontrar, en ciertos tramos de su obra, nociones que nos acercan al concepto de comunidad (en algunas de sus posibles acepciones), o que nos habilitan a pensar en términos de comunidades (en el sentido de hacer una sociología contextualizada en períodos históricos y grupos sociales concretos).

Cada observación, que sólo es posible gracias a que se despliega en un medio de sentido, es la actualización de una entre infinitas posibilidades de observación. Si algo opera como tema observable y observado, es porque el sistema derivó en ese punto por cuestiones funcionales y evolutivas (Luhmann, 2007, capítulo 1, apartado III). Por ello, si se pretende elaborar una teoría de la sociedad, no puede simplemente hacerse caso omiso a los temas con los que ésta opera. Por algo es que la comunidad estuvo conceptualizada desde el inicio de la sociología -de hecho podría decirse que la sociología nació de la mano de la teorización e historización que hizo de las comunidades y las sociedades- (de Marinis, 2011; Nisbet, 1969); y por algo, también, es que su presencia en la teoría sociológica mermó (temporariamente) a la par que aparecían en escena tecnologías de gobierno que apelaban a la comunidad, y que triunfaba el neoliberalismo en el mundo, producto de la crisis del Estado de Bienestar (de Marinis, 2005).

Para Luhmann resulta muy importante que el observador, que es la unidad de toda distinción, aparezca en su propia teoría (Luhmann, 2007, capítulo I, apartado VII). Esto nos explica el uso constante de una u otra de las variadas denominaciones que recibió quien observaba en la sociología: "individuo", "sujeto", "actor", "agente", o, justamente, "comunidad", como referente colectivo de la observación. Paralelamente, el autor hace hincapié en que la observación sociológica debe observar cómo observa. ¿Esto no vuelve acaso imprescindible una cierta contextualización de las observaciones? Frente a la aspiración de Luhmann de construir una teoría universal de la sociedad, que pueda explicar ese sistema social abstrayéndose de particularismos, el concepto de comunidad siempre implica arraigo de algún tipo. Es decir, permite observar quiénes observan -cuando se habla de comunidades constituidas por algún tipo de sujetos-, desde dónde observan -al hablar de comunidades en tanto casos históricos- y por qué lo hacen -cuando se entiende a los casos históricos como producidos por la acción humana, en un contexto determinado-. Así, partiendo de la propuesta de Luhmann, pero a contrapelo de cómo él la desarrolla, creemos ver aquí la relevancia de contextualizar las observaciones sociológicas: a) en tanto producidas por sujetos -y no por sistemas-, b) en tanto situadas históricamente -y no como meros logros evolutivos-, y c) en tanto

posicionadas dentro de estructuras de poder -y no en una red de sistemas diferenciados funcionalmente-.

Como última nota respecto de este tema, quisiéramos recordar la relación que marca el autor entre toda operación autorreferente y la memoria. La memoria, nos dice, es la actualización recursiva y selectiva -y, por lo tanto, constructiva- de operaciones pasadas (Luhmann, 2007, capítulo 3, apartado XIII). Y, como sabemos, uno de los modos en que aparece la idea de comunidad es en estrecha conexión con el pasado, ya sea como exhortación discursiva a superarlo o bien a repetirlo en la actualidad, o como práctica concreta que busca perpetuarlo o ponerle fin (Gurrutxaga, 1991). Por ende, siendo la observación la operación autorreferente por excelencia de los sistemas que usan el sentido como medio, ella también resulta indisociable de la memoria, de la actualización de operaciones pasadas, y por ello mismo, de todo lo que vuelva a dichas operaciones recursivas. Tal es el caso de las comunidades históricas, que se refugian en la tradición para perpetuarse en el tiempo, que reconstruyen pasados míticos alrededor de los cuales conforman su identidad particular, muy específicamente en el contexto de la modernidad y de los procesos de modernización y globalización, frente a los cuales se defienden con la memoria y la tradición (Gurrutxaga, 1991; Giménez, 1995). Pero también es el caso de aquellas otras comunidades típico-ideales creadas por los científicos sociales para explicar el paso de las sociedades premodernas a las modernas, es decir, de aquellas comunidades conceptuales -no directamente relacionables a casos históricos, aunque inspiradas en ellos-, que cumplen funciones explicativas al historizar las formas sociales que se suceden frente a los ojos del observador sociológico (Nisbet, 1969).

Semántica y bagaje conceptual común

En la teoría de Luhmann, un concepto clave en su explicación de la sociedad parece ser el de semántica. Ésta es entendida como el bagaje conceptual que arrastra la humanidad, mejor dicho, es la suma de las múltiples semánticas que se dan en simultáneo al interior de la sociedad, que se disputan entre sí, que se van modificando y que comparten los hombres (Luhmann, 2007, capítulo 5). O, como dice el Glosario sobre la teoría de Niklas Luhmann, es "el conjunto de premisas de sentido dignas de ser conservadas en la sociedad" (Corsi et al, 1996, p. 143). Entonces podríamos creer que el concepto de semántica, así entendido, se asemeja, en tanto patrimonio conceptual, a la noción de "stock de conocimiento" de Schutz, que remite al acervo de saberes que el sentido común en el que las personas han sido socializadas les proporciona para la acción. Por otro lado, sabemos que para la fenomenología social, dicho acervo de conocimiento a mano es lo que permite a los hombres sentir que forman parte de un mundo de vida en común, es lo que les da la experiencia

subjetiva de una realidad compartida, dado que los socializa en reglas, normas, valores, saberes, prácticas, discursos, tipificaciones que son comunes (Schutz, 1974).

Ahora bien, existe una forma puramente descriptiva de entender la comunidad, en tanto agrupación de personas que comparten estas mismas cosas -reglas, normas, valores, saberes, prácticas o discursos-, en la cual no podemos dejar de pensar cuando hablamos de mundo de vida en común - producto de un saber común, semejante a su vez, como ya marcamos, a la noción luhmanniana de semántica-. Sin embargo, sabemos que plantear esta relación implicaría que Luhmann acepta una perspectiva subjetivista y socializante de la semántica -lo cual sabemos que no hace-. Aún así, creemos que, mientras se deje en claro que no eran esas las premisas del autor, puede resultar útil poner en relación la teoría sistémica y la fenomenología, que de hecho ya comparten ciertos paradigmas, como lo han hecho notar algunos trabajos (Lewkow, 2005). Ponerlos en relación, y obtener una noción de semántica reproducida mediante la socialización, permitiría cumplir con el objetivo propuesto por Luhmann, y retomado en este trabajo, de dar cuenta del "tercero excluido" en toda observación, es decir, permitiría dar cuenta de cómo se genera, se perpetúa y se pone en práctica la semántica, de quiénes lo hacen y por qué lo hacen. En otras palabras, nos habilitaría para contextualizar la semántica, en una perspectiva histórica, en el marco de entramados de acción y poder⁵.

Comunicación, medios y discursos

Luhmann explica que toda enunciación sobre la sociedad, en cuanto se inserta en ella como comunicación, la reproduce (Luhmann, 2007, capítulo 2, apartados IX, X, XI y XII). Esto equivale a decir que es parte de su funcionamiento, dado que el objetivo de todo sistema -en este caso del sistema de la sociedad-, es reproducirse. Por lo tanto, si se quiere observar a la sociedad, si se la desea explicar sociológicamente, es necesario tener en cuenta, pero también dar cuenta de, todas aquellas comunicaciones que se dan en su seno, y que por eso mismo la sostienen. Ahora bien, como ya mencionamos, uno de los discursos que han resurgido en los últimos tiempos, en la forma de autoenunciación, autoexplicación o autodescripción de la sociedad sobre sí misma, es el discurso comunitario (de Marinis, 2005). Y la existencia de este tipo de discurso en el seno de la sociedad es lo que permite demostrar la utilidad científica y la necesidad cognoscitiva del concepto de comunidad para las ciencias sociales, así como la utilidad y la necesidad de los diagnósticos sobre

5 En este trabajo entendemos poder, no meramente como el medio en el cual funciona el sistema político, como suscribiría Luhmann, sino en un sentido mucho más amplio, como el rasgo que atraviesa todo el entramado social, es decir, a la totalidad de las relaciones sociales, produciendo permanentemente situaciones estructurales de asimetría (Foucault, 1996).

la sociedad que este concepto habilita.

El discurso comunitario actual -es decir, el que surge en los años posteriores a la caída de las políticas económicas keynesianas⁶-, como explica de Marinis, consiste en un doble juego:

"El Estado apela a las comunidades, se dirige a ellas y de algún modo promueve su constitución y su participación en tareas de gobierno, y, por el otro lado, las comunidades se (auto)activan, para conformar sus perfiles identitarios, recrearlos a través de diversidad de prácticas y articular sus demandas a autoridades de diverso tipo" (2005, p. 23).

Es decir, una primera cara de la retórica comunitaria, proveniente "desde arriba", convoca a los agrupamientos de la sociedad, interpelándolos en tanto comunidades, o bien los construye como tales al nominarlos discursivamente; simultáneamente, la otra cara de esta retórica, proveniente "desde abajo", constituye un discurso comunitario en tanto los grupos mismos deciden politizar -en sentido amplio- sus rasgos o necesidades comunes, y en ese mismo movimiento de unión y concientización discursivas se autoinfunden su identidad comunitaria.

No podemos hablar de los discursos que circulan en la sociedad sin hacer referencia a los medios comunicativos de masas, que consisten, en palabras de Luhmann, en un proceso estructural de constante procesamiento de las diferencias y distinciones semánticas que operan en la sociedad (Luhmann, 2007, capítulo 2, apartado VIII). Podríamos ver a los medios, entonces, como reproductores -o modificadores- de las tipificaciones de las que se alimenta y sobre las que se apoya la sociedad, es decir, como reproductores o modificadores de los tipos conceptuales que la reactualizan a cada momento, que legitiman las posiciones ya arraigadas, incluso -lo que sucede la mayoría de las veces- bloqueando el surgimiento de tipos nuevos, aunque mostrándose los antiguos como perpetuamente novedosos (Bourdieu, 1997). Y, por eso mismo, podríamos ver a los medios comunicativos de masas como creadores y canalizadores -o sacrificadores- de los distintos discursos comunitarios que circulan por la sociedad, y que de hecho se encuentran tan en boga en la actualidad, provengan de arriba como políticas gubernamentales o de abajo como recursos identitarios. Los medios masivos de comunicación, tan característicos de la sociedad mundial que describe el autor, resultan uno de los principales captadores de esos discursos de lo particular, y uno de los principales responsables de su existencia.

Territorialidad e identidad

6 Un tema a debatir aparte constituye la cuestión sobre si, en los últimos diez años aproximadamente, podría hablarse, en el contexto latinoamericano general, de una vuelta al keynesianismo, o, al menos, de una retirada de la política económica estrictamente neoliberal.

Luhmann establece que el sistema global funcionalmente diferenciado es punto de apoyo para el surgimiento de diferencias regionales:

"Únicamente partiendo del supuesto de un sistema de la sociedad mundialmente unitario puede explicarse que también hoy día (y mucho más que en los tiempos de las sociedades tribales arcaicas) se dan diferencias regionales —las cuales no adoptan la forma de la diferenciación de los sistemas. Se explican por las diferencias de participación y de reacción ante las estructuras dominantes del sistema de la sociedad mundial." (2007, p. 126).

Si bien los límites territoriales ya no coinciden con los límites a la comunicación, lo territorial no deja de tener sentido. A pesar de la enunciación de un mundo funcionalmente diferenciado, de una sociedad mundial donde el acento está puesto en el futuro (importancia de la contingencia), vemos que persisten formas de lo que el autor denomina formas de diferenciación pasadas: sobreviven "restos" de una sociedad regional supuestamente dejada atrás evolutivamente, donde el acento está puesto en el pasado (importancia de la identidad) (Domingues, 2008).

Es decir, paralela a la más nueva preocupación sistémica por el riesgo (hacia dónde vamos), subsiste la "antigua" preocupación por el origen (de dónde venimos). Esto lo vemos todos los días, en todos los ámbitos: la teoría social, los medios de masas, los diagnósticos de época. Si bien es cierto que los problemas que aquejan al sistema sociedad pueden definirse en forma mundial (por ejemplo, los universales problemas ecológicos o los económicos) (Luhmann, 2007, capítulo 1, apartado X), estos mismos se visibilizan en problemas concretos regionalmente situados (siguiendo el ejemplo, una sequía rural, un barrio pobre, etcétera). Como explican varios autores, en la práctica cotidiana esto lleva a la búsqueda de soluciones comunitarias (Beck, 1998; Castells, 1982; Rodríguez Fernández, 2008), independientemente de si éstas sirven realmente a su propósito, o de si en el fondo es cierto que únicamente las soluciones sistémicas pueden dar respuesta efectiva a los problemas sistémicos.

Por otro lado, Luhmann establece que las semánticas autodescriptivas -es decir, las explicaciones de la sociedad sobre sí misma- reactivas a la diferenciación funcional -en nuestro caso, las que ubican la territorialidad o la subjetividad como elemento explicativo- sirven para dar una identidad que aquella diferenciación funcional evidentemente no puede brindar. Por la hiperautoirritabilidad del sistema social que denominamos sociedad moderna, sus sistemas funcionales se vuelven ineficaces frente a ciertos problemas de comunicación. Al no haber una instancia central que pueda resolverlos⁷, queda abierto cómo cada persona define su identidad y su realización. Estos problemas

7 Queda por discutir si realmente no hay una instancia central en las sociedades actuales, que subsuman al resto de los sistemas a su lógica, o al menos que influyan fuertemente en los mismos. Según la perspectiva teórica que se adopte, éste lugar podría estar ocupado por el modo de producción económico (capitalista), por la globalización de la cultura (dominante), o por la racionalidad política de cada Estado-nación (al menos en ciertas regiones del planeta).

hacen surgir distinciones y fronteras sorprendidas para el contexto global, que contribuyen a formar identidades particularizadas, y esto a su vez es lo que explica la emergencia de las distinciones étnicas o religiosas en el seno de sociedades globalizadas, por ejemplo (Luhmann, 2007, capítulo 5, apartado III). Así, en la sociedad moderna se vuelve necesario comunicar constantemente quién es uno. Por ello mismo es que se da el fenómeno de la participación en diversos tipos de comunidades: sean éstas entendidas en la forma de las relaciones íntimas o comunidades reflexivas (Giddens, 1998), como lugares de despliegue de la subjetividad individual -a veces llamadas tribus (Maffesoli, 1990) en referencia a que retoman la forma propia de las comunidades perdidas del pasado-, o como refugios, es decir, como aquellos lugares donde puede reencontrarse la seguridad perdida (Bauman, 2003; Bengoa, 1996).

Autodescripciones, elementos normativos y valorativos

Para la teoría luhmanniana, la sociedad es inaccesible a sí misma, es decir, no se la puede encontrar empíricamente. Por ello, al interior de la sociedad se generan autodescripciones, es decir semánticas mediante las cuales una parte de la sociedad se describe a sí misma, presentándose como totalidad. Las autodescripciones generan distinciones, crean dos lados de una forma, haciendo así visibles ciertos rasgos de la sociedad y ocultando otros (Luhmann, 2007, capítulo 5, apartado I). Toda autodescripción genera un sentido correcto y uno incorrecto de su semántica descriptiva, es decir, que siempre lo que se describe genera una polaridad: por un lado, el polo al cual un subsistema se adscribe, se marca con signo positivo, mientras que por otro, aquello que queda del otro lado permanece valorado negativamente. Luhmann denomina este proceso de reponer normativamente la unidad de toda distinción -no observable a simple vista- como el uso de suplementos normativos por parte de las autodescripciones. Esto es lo que da forma a la distinción que se enuncia, al hacer aparecer -re-ingresar, diría el autor- lo diferente como lo negativo, a la vez que la propia diferencia queda del lado positivo (Luhmann, 2007, capítulo 5, apartado XVI, página 839), y demuestra la importancia que reviste el elemento valorativo o normativo en toda autodescripción.

Notaremos que esta misma operación de construirse seleccionando qué se resaltaré y qué se ocultará de la realidad, y agregando a esa información ciertos sesgos valorativos -no hay discurso que no esté posicionado, que no sea interesado, que sea neutro- (Bourdieu, 1985), se encuentra, de modo particular, en las descripciones que hace la ciencia social de su propio objeto. Concretamente, nos interesa resaltar el hecho de que existen ciertos discursos, dentro del pensamiento social, que podríamos denominar comunitarios: es decir, que abogan por una solución utópico-política de corte comunitarista, frente a lo que ven como problemas de la sociedad. Como resume Sasín:

Por su parte, en algunas perspectivas actuales de observación de la sociabilidad contemporánea, que se vinculan tácita o explícitamente a la crítica comunitaria de la sociedad, vemos surgir un modo análogo de conceptualizar el presente. Sólo que ahora, la polaridad temporal valorativa parece haberse invertido. Ya no se articula en relación a los aspectos loables del pasado y temibles del futuro, sino que es el pasado-presente de la sociedad el que se encuentra imbuido de un pathos de negatividad insoslayable que encuentra al menos una alternativa de superación en la recreación de esos grupos de solidaridad interpersonal que permiten ser llamados comunidades (Sasín, 2010).

Estos discursos prescriben un pasaje ideal -y en este sentido, normativo- del modo de existencia actual a una existencia alternativa -cuyos gérmenes ya están presentes en nuestras sociedades-. Y decimos que son comunitarios porque las formas de sociabilidad a las que aspiran, o bien estarían constituidas por comunidades -agrupaciones que proporcionen seguridad e identidad individuales y colectivas-, o bien estarían atravesadas por vínculos comunitarios -íntimos, afectivos, basados en el reconocimiento y la reciprocidad-, como remedio a los problemas del presente.

Por otro lado, las autodescripciones se apoyan en todo tipo de textos, narraciones y mitos, es decir, en diferentes formatos y soportes que les permiten su recursividad. Es a partir de la utilización de estos formatos y soportes que las autodescripciones reinterpretan el mundo, es decir, es a partir de una semántica -diría Luhmann- o perspectiva que se autoasignan -y que les es reconocida externamente- como propia, que las autodescripciones logran explicar el universo que los rodea, y que constituye el lado externo de la diferencia en la que se reconocen. A la vez, las autodescripciones permiten que los sistemas que operan con ellas puedan presentarse como totalidad coherente, como unidad en la distinción, aunque sólo constituyan una parte de la sociedad que las contiene. Así también, finalmente, es como los grupos con sentimiento comunal de pertenencia, tanto históricos como actuales, se reproducen en el tiempo: se apoyan, para perpetuarse como tales, en el relato, el registro y la simbolización de un origen, una historia, una regulación, y un porvenir comunes. Y esto, a su vez, es lo que permite que las comunidades se autoidentifiquen como unidades holísticas, aunque desde un punto de vista exterior sean sólo un grupo entre otros. Como afirma Gurrutxaga:

"Allí donde persisten tradiciones se puede refundar una comunidad, porque la tradición sustenta el universo simbólico del grupo. Sólo el grupo con historia posee valores comunitarios porque éstos, en el fondo, están para proteger la tradición." (Gurrutxaga, 1991, p. 59).

Evolución: las formas históricas de la diferenciación

Quisiéramos ahora hacer un recuento de la historización que plantea Luhmann para el sistema social sociedad, ya que esto nos permitirá ver con mayor claridad qué cuestiones comunitarias del pasado perviven en la sociedad actual. En primer lugar aparece la diferenciación por segmentos, cada uno de los cuales se caracteriza por tener un adentro altamente simbolizado, mientras que lo que queda por fuera no es siquiera considerado humano. En todo caso, lo desconocido reingresa como familiar mediante la magia, y las situaciones de doble contingencia son interpretadas como reciprocidad (Luhmann, 2007, capítulo 4, apartado IV). Ocurre algo similar en los grupos humanos actuales donde reina un fuerte sentimiento de pertenencia comunitaria, muy especialmente en aquellos donde el endogrupo se define de modo esencialista, ahistórico y naturalizado, y, en general, por oposición a otros grupos⁸, ya que en ellos lo interno es lo único pleno de sentido a la vez que lo externo sólo tiene sentido como la otredad que complementa la unidad del mundo. Y en referencia al fenómeno de la reciprocidad, sabemos que hoy en día sigue tan vigente su relevancia en el tipo de relaciones comunales / comunitarias como al principio de la historia: hoy, como entonces, perviven todo tipo de relaciones cercanas y afectivas basadas en el intercambio mutuo de bienes simbólicos y materiales, que no es posible explicar mediante la lógica económica (Polanyi, 2003; Durston, 2000).

Siguiendo el recorrido histórico, en segundo lugar aparece la diferenciación centro / periferia. Allí, el centro ocupa el lugar de la autopoiesis y de toda referencialidad, mientras que la perifera funciona como entorno del cual se extrae lo excluido para incorporarlo como producto del propio centro. La forma particular más frecuente en que se dio la relación interno / externo fue en la dualidad ciudad / campo. A la vez, esta dualidad implicó una relación de dominio -fuese de sentido o material- del centro hacia la periferia (Luhmann, 2007, capítulo 4, apartado V). Ahora bien, si pensamos en las comunidades como formas sociales dadoras de una cosmovisión o ideología, y de una identidad o adscripción particulares, vemos que sucede algo parecido, toda vez que la comunidad es el punto de referencia a partir del cual se reinterpreta la sociedad más amplia, y opera como sistema que produce sus propias estructuras -aún al personalizar los ruidos de su entorno-. Pero al revés de lo que sucedió entonces, en la modernidad la idea más clásica de lo comunal se halla aunada a la ruralidad (mientras que las ciudades se piensan como paradigmáticas de cierto cosmopolitismo) (Simmel, 1988), y, en general, las comunidades no son las que ejercen el dominio del "centro"⁹ sino que por el contrario suelen estar subordinadas a éste (a veces incluso surgen como

8 El caso histórico paradigmático es el del nazismo, pero puede decirse lo mismo de todo caso de nacionalismo o etnocentrismo extremados. En un nivel más micro, aparecen los casos de los grupos culturales (tribus, sectas) o políticos (partidos, clases) que siguen ésta misma lógica de oposición.

9 Para Luhmann, la sociedad mundial es acéntrica, es decir, no hay un sistema que centralice los problemas de todos los otros sistemas. Sin embargo, acá nos referimos a un centro en el doble sentido de, por un lado, centro y periferia como modo en que se distribuye la dominación material entre los países del globo (Cardoso y Faletto, 1969), y por

reacción a ese centro) (Gascón Pérez, 2012).

Como tercer corte histórico aparece la diferenciación por estratificación, que consiste en una re-entree simbólica de la distinción hacia afuera por parte de cada estrato. El eje de la distinción siempre es una autodescripción que se traduce en un ethos particular, y que en la historia de nuestra sociedad utilizó como parámetro la idea de rango. A partir de allí, según la posición que se ocupaba, se vivía la diferencia de un modo determinado y diferencial. La importancia de las distinciones, justamente, consistía en que fueran reconocidas como tales. Además, los estratos se constituían en base a la reconstrucción de pasados míticos, por ejemplo lo que unía a la nobleza era un pasado de excelencia de sangre (Luhmann, 2007, capítulo 4, apartado VI). Muchos de estos rasgos podemos verlos en cierto tipo de comunidades actuales, en ciertas agrupaciones humanas que adquieren parte de su identidad -individual y colectiva- a partir del sentimiento de pertenencia que les genera la participación en las prácticas y creencias comunitarias, es decir, cuya identidad depende directamente de la participación en esa trama de relaciones. Lo que podemos ver en esos grupos comunitarios es que la diferencia que da entidad a cada uno es relevante tanto para la unidad interna del grupo, como para el reconocimiento que le otorgan los demás; que esa diferencia constitutiva parte de una autodescripción que se deja ver en un ethos particular; que a partir de esa diferencia constitutiva, cada comunidad vive su identidad -y las identidades ajenas- de un modo distintivo; y que en la construcción misma de esas comunidades resulta clave la forma en que se mira y se narra el pasado (Gurrutxaga, 1991).

Inclusión / exclusión y ontología

Un tema clave de la teoría sistémica, es el de la lógica de inclusión / exclusión, que se hace especialmente presente cuando Luhmann habla de organizaciones (Luhmann, 2007, capítulo 4, apartado XIV), o cuando Parsons habla de colectividades (Parsons, 1974), es decir, en los casos en los que se hace referencia a un concepto de membresía organizada a partir de la cual se puede distinguir entre los que pertenecen a ella y los que no. Luhmann afirma que hay inclusión sólo cuando la exclusión es posible, es decir, siempre hay otro lado de la forma. (Luhmann, 2007, capítulo 4, apartado III). Todo sistema que incluye algo (para el caso, una organización, o una colectividad como forma posible de entender la comunidad), necesariamente excluye (al resto de la sociedad, o entorno). Además, tanto las organizaciones como las colectividades permiten darse una identidad y reconocerse por ella, vale decir, son grupos de personas unidas a partir de criterios de

otro, a un nivel más micro, centro y periferia como modo en que se distribuye la dominación de sentido entre las distintas semánticas existentes (Bourdieu, 1985).

inclusión / exclusión, que se autoatribuyen sus producciones colectivas. Una organización -o una colectividad- no puede reemplazarse por otra, porque no puede reemplazarse por una distinción diferente, es decir, por otra unidad: como las comunidades, las organizaciones y las colectividades son específicas en su contenido, y es este contenido particular el que les da su entidad y su unidad. Cabe aclarar aquí, de todos modos, que hay dos hiatos ineludibles entre la noción de comunidad y la de organización: si se dice de una comunidad que funciona como una organización, habría que especificar qué tipo de decisiones toma; y, en tanto toda organización es un sistema, habría que definir, para cada comunidad en particular, cuál es su operación específica en la sociedad histórica concreta.

Por un lado, creemos que la cuestión de la lógica de la inclusión / exclusión es pasible de ser abordada en términos más contextualizados en la particularidad histórica de la sociedad actual y sus problemas. A la vez, es imposible pasar por alto el hecho de que estas cuestiones, independientemente de la forma concreta que toman en la actualidad -que, adelantamos, se encarnan en el debate sobre la marginalidad, el pluralismo y el cosmopolitismo (Chernilo, 2010)- han sido tematizadas desde los inicios del pensamiento social (en el sentido más amplio posible, es decir, desde las primeras reflexiones sobre lo humano en tanto ser colectivo). En otras palabras:

"Hoy se tiende a abordar el tema del "pluralismo" casi exclusivamente como un fenómeno que afecta a la dimensión social del ser humano y a los retos éticos, políticos y culturales de toda índole que la era de la globalización plantea a la multiplicidad de comunidades humanas en todo el orbe. Pero los problemas estructurales profundos que aparecen allí en juego son dilemas racionales sobre los que la humanidad ha reflexionado desde que la filosofía despuntó en el mundo griego. Nos referimos a dos: por un lado, ¿cómo pensar la relación entre la unidad y la multiplicidad? Y, por el otro, ¿cómo pensar la relación entre lo "mismo" y lo "otro", o bien entre la "identidad" y la "diferencia"?" (Rizo-Patrón, 2010, p. 88).

Por otro lado, aunque retomando la idea anterior, creemos que esta misma problemática puede abordarse a partir de la cuestión de la ontología. Como dice Luhmann:

"Ahora la distinción ser/no-ser como distinción fundante (*primary distinction*) se reemplaza —y a decir verdad se reemplaza sin ninguna plausibilidad ontológica— por la distinción dentro/fuera (o autorreferencia/heterorreferencia) del observador." (2007, p. 722)

Expliquemos esto mejor: al interior de los sistemas sociales, todo lo que no puede tratarse como su propia ontología -porque se desvía de la semántica autodescriptiva dominante-, es tratado como paradoja (Luhmann, 2007, capítulo 5, apartado IV). En pocas palabras, lo que no es compatible

desde la visión del observador (que siempre observa -en términos luhmannianos- en tanto es un sistema particular entre otros, o, -en la perspectiva aquí adoptada- desde una posición determinada en un entramado de relaciones de poder), permanece entonces como marginal, y ésta es la lógica de la inclusión / exclusión. Una ontología, como sabemos, es lo que da cierta unidad al mundo: partiendo de esa definición, la sociedad sería un continuo donde todo "lo que es" toma forma.

Entonces, "lo que no es", lo que queda por fuera, el entorno, o lo otro de cada ente, es aquello que permanece informe, indiferenciable, aunque terminando de conformar la unidad de la distinción. Es decir, lo que no-es, porque queda por fuera o del otro lado, como unmarked-space -espacio no señalado-, funciona como elemento heterorreferente de la ontología planteada por cada semántica, autodescripción, o discurso que se construye y opera en la sociedad. Volviendo al tema que nos convoca, tanto la comunidad como concepto abstracto de la disciplina sociológica, como las comunidades históricas formadas por hombres de carne y hueso, funcionan como formas con dos lados: en el primer caso, lo otro de la comunidad es a veces la sociedad, otras veces las formas sociales pasadas o por venir, y otras veces más, las relaciones no-afectivas; en el segundo caso, el no-ser de cada grupo comunitario es a veces cada uno de los otros grupos sociales, otras veces el individuo aislado, y otras veces más, la totalidad de la sociedad como sistema que los abarca.

Conclusión

Intentemos ahora rescatar las líneas más importantes del trabajo, a modo de conclusión. Por un lado, entonces, pretendemos sostener la importancia de la comunidad como tema a observar y sobre el cual comunicar en la sociología, por tres razones bien definidas: a) por su existencia discursiva en la sociedad y en la ciencia, es decir, por el hecho insoslayable de que el concepto ha sido tematizado en los distintos ámbitos del pensamiento social, independientemente de los vaivenes históricos, a la vez que es utilizado en el seno mismo de la sociedad como retórica política, como recurso identitario o como explicación lega del funcionamiento del mundo; b) por su capacidad de contextualizar la observación sociológica, es decir, de dejar en claro quiénes observan, cuándo, cómo y por qué lo hacen, o dicho de otro modo, por su capacidad de evidenciar al agente de la observación, en tanto ubicado en un momento histórico, y en una trama de poder específica; y c) por su efecto reflexivo de constituir un refugio para los individuos en contexto de modernidad, es decir, por su efecto de cubrir los espacios -subjetivos- que la sociedad funcionalmente diferenciada y global no puede.

Por otro lado, intentamos hacer aparecer a la noción de comunidad en los bordes de la teoría

luhmanniana, especialmente a través de tres recorridos conceptuales: a) partiendo de la semántica, pasando por el concepto de stock de conocimiento común -sin el cual no se conoce sociedad histórica que haya funcionado-, y arribando así a la idea de que no se puede hablar de semántica sin señalar que uno de sus rasgos principales es que es "lo común" entre los hombres; b) partiendo del concepto de autodescripción, entendiendo que ésta es una forma de otorgamiento de la propia identidad, que la sociedad funcionalmente diferenciada no proporciona por sí misma, y recordando que todo agrupamiento humano en torno de una identidad común es, en ese sentido, una comunidad; y c) partiendo del estudio de la lógica de inclusión-exclusión, cuya forma ampliada es la cuestión de la ontología, mostrando cómo las comunidades humanas han sido la forma social concreta en que dicha problemática se ha encarnado históricamente.

Como pudimos ver, la teoría de sistemas de Niklas Luhmann no está exenta de ser analizada a una escala más pequeña que la que plantea el autor. Con esto nos referimos a todos aquellos temas, prácticas, lógicas, discursos, semánticas, rasgos y cuestiones que constituyen sistemas u operaciones a un nivel que no es global, abstracto o universal sino particular y ubicable. Más brevemente, creemos que la teoría luhmanniana, quizás a su pesar, y aunque de forma escurridiza, tiene ciertos costados "comunitarios" que es factible estudiar. Y en nuestra opinión, no sólo resulta posible hacerlo, sino también deseable, ya que se trata justamente de ahondar en los temas que el autor trató de manera más superficial.

Bibliografía

- Bauman, Z. (2003), *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Beck, U. (1998), *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona.
- Bengoa, J. (1996), "La comunidad perdida" y "La comunidad imaginada", en *La comunidad perdida: ensayos sobre identidad y cultura*, Sur, Santiago de Chile.
- Bialakowsky, A. (2010), "'Comunidad y sentido en la teoría sociológica contemporánea: las propuestas de A. Giddens y J. Habermas'", *Papeles del CEIC*, 53: 1-30.
- Bourdieu, P. (1985), *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Akal, Madrid.
- (1997), *Sobre la televisión*, Anagrama, Barcelona.
- Cardoso, F. H. y Faletto, E. (1969), *Dependencia y desarrollo en América Latina*, Siglo XXI, México.
- Castells, M. (1982), *Capital multinacional, estados nacionales y comunidades locales*, Siglo XXI, México.
- Chernilo, D. (2010), *Nacionalismo y cosmopolitismo. Ensayos sociológicos*, Universidad Diego Portales, Santiago.
- Corsi, G., Esposito, E. y Baraldi, C. (1996), *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*, Universidad Iberoamericana, México.
- de Marinis, P. (2005), "16 comentarios sobre la(s) sociología(s) y la(s) comunidad(es)", *Papeles del CEIC*, 15: 1-39.
- Domingues, J. M. (2008), "Identities and domination, solidarity and projects" en *Latin America and contemporary modernity: a sociological interpretation*, Routledge, Nueva York.
- Durston, J. (2000), "¿Qué es el capital social comunitario?", *CEPAL - Serie Políticas Sociales*, 38: 1-44.
- Foucault, M. (1996), *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona.
- Gascón Pérez, L. A. (2012), "Lo comunitario como respuesta a la crisis de la modernidad", *RELACSO*, 1-16.
- Giddens, A. (1998), *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Cátedra, Madrid.
- Giménez, G. (1995), "Modernización, cultura e identidad social", *Espiral*, 1 (2): 35-56.
- Gurrutxaga, A. (1991), "El redescubrimiento de la comunidad", *REIS*, 56: 35-60.
- Lewkow, L. E. (2005), "La recepción de la fenomenología husserliana en la teoría sociológica de Niklas Luhmann", *III Jornadas de Jóvenes Investigadores, IIGG, FSOC, UBA*.

- Luhmann, N. (2007), *La sociedad de la sociedad*, Herder, México.
- Maffesoli, M. (1990), *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masas*, Icaria, Barcelona.
- Mascareño, A. (2003), "Teoría de sistemas en América Latina. Conceptos fundamentales para la descripción de una diferenciación funcional concéntrica", *Persona y Sociedad*, 17 (2): 9-26.
- Nisbet, R. (1969), *La formación del pensamiento sociológico*. Tomo I y II, Amorrortu, Buenos Aires.
- Parsons, T. (1974), *La Sociedad*, Trillas, México.
- Polanyi, K. (2003), *La gran transformación*, FCE, México.
- Rizo-Patrón, R. (2010), "Diferencia y otredad desde la fenomenología de Husserl", *Areté*, 22 (1): 87-105.
- Rodríguez Fernández, G. (2008), "¿Comunidad? Mediación comunitaria, habitar efímero y diversidad cultural", *Polis*, 20: 1-12.
- Sasín, M. G. (2010), "La comunidad estéril. El recurso comunitario como forma de la autodescripción social", en *Papeles del CEIC*, 57: 1-35.
- (2012), "La comunidad de la diferencia", en de Marinis (comp.), ????, (en prensa), Buenos Aires.
- Schutz, A. (1974), *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Simmel, G. (1988), "La metrópoli y la vida mental", en Bassols, M. et. al (comp.), *Antología de sociología urbana*, UNAM, México.