

## **VI Jornadas de Sociología de la UNLP**

La Plata, 9 y 10 de diciembre de 2010

Mesa 2: “El jardín de senderos que se bifurcan. Teoría social, teoría sociológica, sociología: la pregunta por lo social y sus múltiples respuestas. Perspectivas contemporáneas”.

### Representar la comunidad: la teoría sociológica contemporánea en la intersección de dos conceptos fundantes

Alejandro Bialakowsky (Instituto de Investigaciones Gino Germani – UBA-CONICET)  
alejbialakowsk@gmail.com

El concepto de representaciones ocupó un lugar nodal dentro de la teoría clásica de la sociología. Si bien, fue E. Durkheim quien con mayor énfasis le dio notoriedad y centralidad, asimismo tanto en M. Weber como en Marx las cuestiones relacionadas a las “imágenes del mundo” (Weber) y la “ideología” (Marx) tenían una vital importancia. Sin embargo, en algunos de los referentes más célebres de la teoría sociológica contemporánea, para éste trabajo A. Giddens, J. Habermas y N. Luhmann, ésta noción pierde relevancia y se ve criticada y subordinada con respecto a otros ámbitos explicativos.

Asimismo, como ya hemos estudiado en otra elaboración (Bialakowsky, 2010), la pregunta acerca de otro concepto clásico, la comunidad, pone en evidencia problemas claves de los análisis que realiza la teoría sociológica contemporánea. ¿Es posible frente a la re-emergencia y actualización de lo comunitario (de Marinis, 2005) sostener la desvalorización de la indagación sobre las representaciones? Nos proponemos, entonces, dar cuenta de los posibles puntos de contacto y conflicto a los cuales nos arrastra el poner en discusión ambas cuestiones.

Así como muchos otros términos de la sociología clásica, el de representaciones y comunidad tienen una historia que los precede y excede. Sin dudas, no pueden desligarse los análisis de Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* (2003b), con su diálogo con I. Kant y su propio andamiaje entorno a las representaciones, o la de Marx con la fenomenología de la conciencia hegeliana. Pero, no ahondaremos en tales trayectos, que nos conducirían lejos de nuestras intenciones, sino por el contrario, nos focalizaremos en lo que concierne a la discusión

que se abre a partir de los escritos “fundantes” de la reflexión sociológica. Lo mismo podríamos decir en lo que se refiere a las interpretaciones, “traducciones”, y apropiaciones críticas de la fenomenología husserliana, la filosofía analítica del lenguaje, la cibernética, entre otros, para los autores que nos abocaremos.

Así también, gran parte de la disciplina de la psicología social se encolumnó detrás del concepto de representaciones sociales, tiendo como punto de partida la perspectiva de Moscovici, a partir de la reformulación que hiciera de Durkheim, en su combinación con la lectura de S. Freud (cfr. Jodelet, 1986). Por lo cual, queda por fuera de los objetivos del presente texto establecer las similitudes y diferencias entre los dos campos de estudio

El eje fundamental que atraviesa la ponencia se vincula a las dos dimensiones que conlleva la pregunta por las representaciones en intersección con el concepto de comunidad. Por una parte, en cuanto determinadas representaciones son observables, éstas son ¿una reduplicación, una inversión o distorsión, o acaso son constitutivas de lo social? Por la otra, ¿qué implica que una sociedad o determinadas relaciones sociales se representen a sí mismas como comunidad? o en otras palabras, ¿qué supone la existencia de representaciones “comunitarias” –y con gran fuerza en la actualidad-?. Para ello, realizaremos un análisis de las diversas posiciones de los autores estudiados.

Si tuviéramos que unir con una sola directriz a los planteos clásicos acerca de las representaciones, ésta se vincularía con la religión. No porque en sus análisis de la modernidad siga siendo el foco de estudio lo religioso, sino porque en cuanto emerge la pregunta sobre el estrato representacional, éste parece continuar, en sus lógicas y mecanismos, aquel que fuera decisivo para las sociedades no-modernas. Es decir, aún en sociedades seculares (o pretendidamente seculares) las representaciones se rigen con modalidades muy similares a lo sacro. En Durkheim, las formas de la conciencia colectiva o las representaciones colectivas (según el texto, cfr. Alexander, 1989), aún para la Francia de siglo XIX y principios del XX, suponen una energía de efervescencia colectiva que permite la coagulación de lo sui-generis, que representa y simboliza al colectivo social que las produce. No se trata de una mera duplicación, sino la posibilidad misma de existencia de la sociedad que sin ser figurada, a través de diferentes dislocaciones que tal proceso implica, no podría existir. El último Durkheim pone aún más fuerza en éste argumento, en el juego de actualizaciones y transfiguraciones del lazo que ponen en

evidencia su carácter decisivo –para ello ver especialmente el problema de lo mítico (Durkheim, 2003a) y la importancia de las categorías religiosas para la lógica (Durkheim, 2003b)-. En Weber, aquellos raíles sobre los cuales los intereses materiales e ideales se mueven, las imágenes del mundo (1987), formulan, como la metáfora lo implica, un marco sobre el cual diferentes formas de la acción son factibles (en sus distintas variantes, lo teocéntrico, lo cosmocéntrico, etcétera). Y aún cuando en el Capítulo I de *Economía y Sociedad* (1964) parecen desterradas del centro explicativo, en varios de sus fundamentales análisis, están muy presentes. Por ejemplo, a la hora, de dar cuenta de los movimientos políticos contemporáneos a él, la lucha de valores eje de la escena de lo público, no queda reducida a valores puramente personales, sino que se vinculan a imágenes del mundo que trazan dioses y demonios (Weber, 1998). Por último, en Marx, la ideología, con sus variantes de naturalización, entronización de intereses particulares, inversión, entre otros, se dibujan tras el trasfondo de la proyección hacia lo extramundano de los conflictos de un modo de producción. La ideología siempre es religiosa, por su forma de constitución (cfr. Marx y Engels, 1968). Aún en el fetichismo de la mercancía, donde ya no será la ideología la rotulación que tenga éste proceso práctico de “ocultamiento”, nuevamente la figura religiosa cobra fuerza metafórica (Marx, 1966). En todos ellos se establece, entonces, una tensión particular entre las representaciones y los postulados científicos –de herencia, de conflicto y tensión-.

Si continuáramos con el derrotero consagrado canónicamente, para Parsons, el sistema cultural –obviamos el voluntarismo de la acción que traería otras reflexiones-, en sus distintas variantes según el esquema, establece el lugar de aquello que podemos denominar lo representacional. El conjunto de valores, que luego se relacionarán de diversos modos con los otros sistemas y subsistemas, conjuga el concepto de representaciones colectivas de Durkheim con los valores e imágenes del mundo weberianas (cfr. Alexander, 1983). Aquí nuevamente, no habría una transformación decisiva de las modalidades entre lo religioso, y otros sistemas culturales, como el moderno, más allá de mutaciones nodales en relación a distintos pasajes, por ejemplo del particularismo al universalismo en el cual la ciencia vuelve a ocupar un espacio significativo.

Sin embargo, la teoría sociológica contemporánea en la recuperación de la agencia, la acción comunicativa, las disposiciones prácticas e innovaciones dentro de la teoría de sistemas parecería dejar de lado las representaciones, para asirse en trasfondos más profundos que pudieran luego articular un análisis sobre los procesos sociales unidos a perspectivas cercana a la contingencia,

lo activo, lo próximo, lo constituido continuamente. Es resumen, la centralidad sentido. Si bien tendremos puntos de vista muy diferentes en cada autor, las representaciones quedan subordinadas por chocar en sus características principales con el “giro hacia el sentido”. Primero, por su índole estable, duradera y cristalizada. Segundo, porque la cualidad anterior implica una forma decididamente explícita, es decir, la representación se manifiesta de manera contundente. Tercero, por la caída del esquema religioso para explicar alguna de las relaciones sociales modernas claves.

En éste trabajo no repondremos la teorización general de los autores, lo que nos llevaría a un trayecto mucho más largo del espacio que disponemos. Lo que nos importa aquí, es que al devenir el sentido un problema fundante sobre el cual se vuelven a pensar las relaciones sociales, ya sea en el concepto de *saber mutuo* (Giddens), *mundo de la vida* (Habermas) o *sentido* (Luhmann), las representaciones pasan a tener un lugar menor.

En Giddens podemos observar dos cuestiones relevantes. Aquello que hace posible la agencia, los “stocks” de conocimiento anclados en la conciencia práctica y la corporalidad, se separa de cualquier noción de representaciones. Ésta última aparece vinculada a la cultura en tanto órdenes simbólicos o modos del discurso (cfr. Giddens, 1998a). Pero a lo largo de su obra, no tiene una presencia más que esporádica (cfr. Kaspersen, 2000). El punto clave sobre ésta cuestión está en el carácter tácito, implícito, imposible de poner en discurso salvo parcialmente y en circunstancias especiales, del saber mutuo.

Por ende, ésta falta de peso específico del concepto de cultura, u órdenes simbólicos, nos señala una falta de preocupación por “lo representacional”. Por tomar un ejemplo, en *La transformación de la intimidad*, a pesar de realizar una constante referencia a “modos del discurso” de la autoayuda, éste se incorpora en el esquema analítico de la estructuración de la agencia, en vinculación con la emergencia de las “relaciones puras” (Giddens, 1998c), y una nueva forma de reflexividad.

Sin embargo, podemos encontrar comentarios cercanos a las perspectivas clásicas que señalábamos anteriormente, en cuanto Giddens estudia “la tradición”. Su preocupación por la misma, es tardía y no se encuentra en sus libros fundacionales de su teoría (Giddens, 1979; 1997; 1998a), sino cuando tras *Consecuencias de la modernidad* (Giddens, 1999), nos topamos con su estudio de las sociedades pos-tradicionales. Obviamente, el autor dará a la noción clásica de

tradición un carácter activo y producido en la agencia a través del lugar jerárquico de los guardianes de una “verdad formular” y la instancia práctica del ritual donde se pone en juego (Giddens, 1998b). A su vez, para no desdecirse de sus conocidas críticas al funcionalismo, la tradición está atravesada por la reflexividad de los actores, que pueden, frente por ejemplo a una pregunta del propio investigador, dar cuenta de procesos sociales estructurales. Encontramos, nuevamente a la religión unida a la tradición, aunque ésta última nos hablaría más de problemas prácticos que de un cúmulo de representaciones, llamadas aquí verdades formularas. Podemos observar la cercanía de su perspectiva a la de Habermas, ya que lo que define a lo formular es su imposibilidad de ser puesta en cuestión y su inaccesibilidad.

Sin embargo, en cuanto nos aproximamos a la modernidad y a la modernidad tardía, nos encontramos con tensiones de las que nos interesa dar cuenta. Giddens comenta que la modernidad realizó una serie de re-invencciones de las tradiciones, y da como ejemplo a las tradiciones sobre la nación. Justamente, tales recreaciones están en crisis en las sociedades contemporáneas. Permanentemente el autor se enfrenta en su estudio del estado moderno con el estrato representacional: *“I shall define ‘nationalism’ as the existence of symbols and beliefs which are either propagated by elite groups, or held by many members of regional, ethnic or linguistic categories of a population, and which imply a communality between them.”* (Giddens, 1981:190-191). En el anterior párrafo citado se pueden ver diferentes aristas. Primero, la distinción entre estado-nación y nacionalismo. Segundo, la referencia a símbolos y creencias (*beliefs*). Tercero, su conexión con la comunidad. El nacionalismo está profundamente vinculado con el estado-nación, y específicamente con su cariz militar que adoptó en general. Pero se trata de algo diferente. ¿Qué son éstos símbolos y creencias? Porque si bien Giddens nos habla de una re-invencción de la tradición, ésta está socavada profundamente por la rutinización de las agencias cotidianas típicas de la modernidad, producto del desanclaje espaciotemporal de las relaciones sociales. La seguridad ontológica moderna, con el secuestro de las experiencias, la proliferación de la vigilancia, las señales simbólicas, etcétera, se constituye en la formación de una conciencia práctica con alto grado de recursividad (Giddens, 1995). Por lo tanto, ¿son los símbolos modernos y sus creencias “verdades formularas”? ¿Quiénes son sus guardianes? A la primer pregunta, Giddens recurre a una singular combinación de Durkhiem, Weber y Marx –con citas a Le Bon y Freud- en donde en las crisis de la seguridad ontológica modernas, con grandes movilizaciones sociales y “rituales colectivos”, producen situaciones de fuertes liderazgos y

formaciones y reforzamientos de dominaciones de determinadas elites. Sin embargo, queda poco detallado un análisis más profundo sobre ellas. Asimismo, no puede haber guardianes de esas representaciones en la misma dirección que los tradicionales, ya que la emergencia de sistemas expertos no pueden cumplir con ese rol. No sólo porque ya no se sustentan en jerarquías dadas, sino en competencias, así como por su falta de univocidad típica de las sociedades que Beck denominó de “riesgo”.

Cuando Giddens se pregunta sobre la potencia crítica que podría albergar una reflexión de las ciencias sociales, señala una diferencia central entre *saber mutuo* y *sentido común*. El eje de tal separación se sostiene en que aquello que es eminentemente práctico debe ser comprendido y estudiado a través de la doble hermenéutica, mientras que el sentido común tiene “creencias falibles” sobre las cuales se puede realizar una crítica. Se trata del pasaje de lo implícito, lo tácito a lo explícito, de la conciencia práctica a la discursiva. Como se muestra en las figuras 5.1 y 5.2 del apartado titulado *Discourse and lived experience* de *Central Problems in Social Theory* (1979:190-191), la pregunta que recorre todo el capítulo sobre ideología es el nexo entre la reflexividad del monitoreo de la acción y los modos del discurso, de las formas de experiencia vivida y los órdenes simbólicos, pero queda nuevamente en suspenso, y no es profundizado por el autor. Como ya ha comentado Kaspersen: “*In his análisis, Giddens fails to account for this interaccion, as he often emphasizes only one or two of the four structures* [ideológica, política, económica y legal]. *In particular, ideology (the modes of discourse), primarily religion, is underemphasized in his analysis fo the nation-state and the emergence of capitalism.*” (Kaspersen, 2000:167, aclaración mía entre corchetes). Ésta crítica puede trasladarse en conjunto a la obra de Giddens. Peo éste poco énfasis en lo representacional, no es casual, sino como veníamos diciendo se sustenta en la centralidad explicativa del sentido. El *sentido común* es pues la explicitación de la justificación proposicional del saber mutuo: las creencias falibles. El trabajo del las ciencias sociales es realizar una crítica a partir del “respeto por la autenticidad” de ese saber que luego devendrá creencia explícita, en tanto proposicional –lo cual lo acerca mucho más de lo que reconoce él mismo a la teoría de Habermas-. Por lo cual, las representaciones que son de por sí explícitas, recaen en el conjunto de lo falible.

Habermas, por el contrario, ha hecho de la crítica de la ideología una parte fundamental de su análisis, lo cual es evidentemente heredado de su relación la escuela de Frankfurt (Habermas,

1990). Al centrarnos en su obra más estrictamente sociológica, *Teoría de la acción comunicativa* (Habermas, 1989; 2003), lo representacional adopta inicialmente dos formas: lo mítico y las distorsiones comunicativas. Ambas están unidas por su inmunidad a la acción comunicativa: la primera por determinados núcleos no susceptibles de discusión, paleosímbolos que son sublimaciones de impulsos instintivos – con reminiscencias del lenguaje de los gestos de Mead- (Berger, 1991); la segunda, por tratarse de acciones estratégicas orientadas hacia el éxito que reproducen materialmente al mundo de la vida –sustentadas en medios de control, el dinero y el poder- (Chernilo, 2002). Sin embargo, Habermas critica la visión del Durkheim más joven anclada en una “religión positivista” de la conciencia colectiva. Las formas de lo mítico son comprensibles en su enraizamiento práctico del ritual, en donde lo imperativo de las mismas se pone en escena. Lo mismo se aplica a la visión sistémica de Parsons, donde una perspectiva anclada en el observador, recae en un funcionalismo por fuera de la acción comunicativa que la hace posible.

Lo mítico se encadena con las imágenes del mundo totalizantes, donde no hay distinción entre lo natural y lo social, entre lo cultural, lo social y el individuo, atravesadas por “*relaciones de semejanza y contraste*” (Habermas, 1989:74). Los núcleos inmunizados de las mismas, se irradian sobre otras porciones de la sociedad legitimando e imperando sobre incluso acciones lingüísticas dirigidas hacia el entendimiento que tienen lugar en lo profano. Lo cual “cierra” a lo mítico y no permite a aquellos que la comparten interpretarla como una imagen del mundo, en tanto una tradición cultural. La modernidad es producto del proceso por el cual éstas imágenes del mundo se descentran, a partir de la conformación de un mundo de la vida lingüístico, y la emergencia de lógicas sistémicas –la economía y la política “moralmente neutrales”-. El descentramiento de lo mítico implica la diferenciación de las esferas culturales y la aparición por ende de un concepto de mundo formal no atrapado en las condiciones contextuales, un mundo no concreto como el totalizante, no situacional. Lo cual redundaría en la factibilidad de una acción comunicativa, que plasma una racionalidad comunicativa dirigida al entendimiento –hacia los objetos, hacia lo social y hacia lo subjetivo-.

El desanclaje del mundo de la vida, el trasfondo de sentido de las sociedades modernas, de las lógicas del sistema, produce dos tipos de patologías. Por un lado, distorsiones comunicativas, lo que canónicamente se ha denominado ideologías, que no permiten acceder a la acción comunicativa a la discusión sobre las formas de coordinación social que se sustentan en los

imperativos funcionales y las acciones estratégicas. Esto permite la reproducción de relaciones de dominación, conduciendo a crisis de legitimación periódicas y la anomia (Habermas, 1999). Por el otro, la diferenciación de las esferas culturales en vez de involucrar una constante renovación racionalizada del mundo de la vida, conduce a la especialización de las mismas provocando una “desertificación” del mundo de la vida, generando crisis de sentido y reproducción aporosa de tradiciones, haciéndose eco de las distorsiones comunicativas.

Por ende, ¿queda lugar para un nivel representacional no patológico? El “giro del sentido” en el caso de Habermas, implica su proyecto hacia el reposicionamiento del mundo de la vida reproducido comunicativamente como aquel que tiene que primar en la coordinación social, a través de una discusión racional sobre las normas que lo regulan. La introducción del concepto de narración puede colaborar para ello: *“Por lo demás, la práctica narrativa no sólo sirve para cubrir las necesidades triviales de entendimiento de miembros que han de coordinar su cooperación, sino que cumple también una función para la autocomprensión de personas que han de **objetivar** su pertenencia al mundo de la vida de que son miembros en su rol actual de participantes en la comunicación, ya que sólo podrán desarrollar una identidad personal si se dan cuenta de que la secuencia de sus propias acciones constituye una vida susceptible de narrarse, y sólo podrán desarrollar una identidad personal si se dan cuenta de que a través de su participación en las interacciones mantienen su pertenencia a los grupos sociales y de que con esa pertenencia se hallan involucrados en la historia narrativamente exponible de los colectivos. Los colectivos sólo mantienen su identidad en la medida en que las representaciones que de su mundo de la vida se hacen sus miembros se solapan suficientemente, condensándose en convicciones de fondo de carácter aporosa”* (Habermas, 2003:194). Ésta noción de narración, no desarrollada en profundidad, nos sugiere un nivel representacional acorde con una acción comunicativa, en el juego de la instauración de un mundo de la vida aporosa, semitrascendental, que puede ponerse en duda y ser criticado. Pero nos lleva una vez más al complejo lugar de la cultura. ¿Las tradiciones legítimas del mundo de la vida, que ya no pueden reproducirse míticamente, qué lugar ocupan en relación a la acción comunicativa? Si Habermas realiza una crítica al sistema cultural parsoniano, entre otros motivos, por su rigidez y preeminencia cibernética, que disminuye la importancia de la especificidad de una discusión racional de las regulaciones sociales, ¿qué alcance tienen las tradiciones a la hora de ser discutidas racionalmente?

A su vez, es conocida, la importancia que el autor le da a la esfera de lo público (Habermas, 1997). Sin éste espacio, que debería acercarse al ideal normativo libre de coerciones que opera en cada uso lingüístico, el triunfo de las lógicas del sistema o la re-emergencia de lo mítico acecha permanentemente. La distinción entre medios de comunicación y medios de control permite a Habermas dar cuenta de la factibilidad de la circulación de discursos post-tradicionales. Pero, ¿cuáles son los marcos de esa discusión, más allá de los conceptos formales de mundo? Parecería ser que el derecho como mediador entre el mundo de la vida y las lógicas del sistema podría resultar la solución a éste dilema presentado en *Teoría de la Acción comunicativa acción comunicativa* y desplegado en *Facticidad y Validez* (1998).

Luhmann a pesar de enunciar una ruptura central con la tradición sociológica, en cuanto al concepto de representaciones, que tendrá la rotulación de semánticas, repone un esquema que tiene algunas reminiscencias “veteroeuropeas”. El término semántica, definido como reservorio de autodescripciones que los sistemas sociales utilizan para sus operaciones de comunicación, no se puede comprender justamente por fuera de la teoría observacional que el último Luhmann desarrolló, con fuerte consonancia con sus anteriores postulaciones (Luhmann, 1996; 1998). Toda observación es posible a partir del trazado de una diferencia y la marcación de uno de los dos lados de ésta forma como observable –mientras que el otro queda inobservable- (siendo la más inmediata la distinción sistema/entorno). Toda nueva operación de observación podrá complejizar al sistema introduciendo nuevas distinciones al interior de ese lado indicado –como reducción de complejidad general y amplificación de la complejidad interna-. La forma que más interesa a Luhmann es la denominada *re-entry*. Se trata de una nueva distinción al interior del lado marcado de la forma, por ejemplo la distinción sistema/entorno al interior del sistema en los sistemas funcionales que también producen sus operaciones propias diferentes del entorno social. Asimismo, nunca se puede observar la unidad de la distinción realizada, sino es a través de otra observación que supone la misma lógica de dos lados, uno observable y el otro no. No existe, pues, un observador sin distinciones, por lo cual no hay una observación totalizante posible. “... en su lugar existen construcciones imaginarias de la unidad del sistema que posibilitan la comunicación en la sociedad —aunque no con ella sino sobre ella. A tales construcciones denominaremos “autodescripciones” del sistema de la sociedad.” (Luhmann, 2007b:687). Para el enlace de operaciones de comunicación, se requieren, entonces, de autodescripciones de las

mismas operaciones. Un ejemplo clásico para la sociología, es la adjudicación de operaciones del sistema de la comunicación a la acción de sujetos.

Sin embargo, como se ha señalado, existe una “posteridad de la semántica”. Las formas de diferenciación de lo social son los marcos a partir de los cuales se comprende las diferentes autodescripciones, y en especial las semánticas, que son aquellas que recursivamente continúan a lo largo de un determinado tiempo, en la memoria de los sistemas (Stäheli, 1997). La citada posteridad tiene un doble significado. Por una parte, como decíamos recién, es derivada de las formas de diferenciación social (segmentaria, estratificada y funcional). Pero por la otra, siempre tiene una característica de “retraso”, con respecto a esa propia diferenciación, por ejemplo en las sociedades funcionalmente diferenciadas alguna de sus semánticas parecen observar sociedades estratificadas –tal es el caso de la semántica de la sociedad de clases-.

Con la sagacidad que lo caracteriza a Luhmann, pasa revista de algunas de las nociones que hemos visto en los otros autores, por ejemplo el de cultura, en tanto semánticas “veteroeuropeas”, que obstaculizarían una reflexividad de una ciencia sociológica (Luhmann, 1996b). Nos interesa profundizar especialmente en vinculación a las semánticas con el problema de la religión porque en el análisis de Luhmann sobre ella, podemos dilucidar cómo las paradojas de la observación de los sistemas que operan en el medio del sentido son constitutivas a éstos y cómo los mismos operan a partir de ellas.

Antes que ello, es fundamental, también incluida en “el giro del sentido”, señalar la distinción del medio del sentido de las semánticas. El sentido es el medio en el que operan las comunicaciones sociales y las operaciones de conciencias, el cual les permite realizar selecciones manteniendo latentes otras opciones no seleccionadas. Es nuevamente el trasfondo, aunque no definido ni agencialmente ni vinculado a la acción comunicativa. La religión como sistema funcional se enfrenta a las dos paradojas del sentido. Su imposibilidad de ser observado como totalidad, lo cual es también la imposibilidad de observar la unidad de la distinción (o los dos lados de la forma), y la muerte, como afuera inobservable donde el sentido no existe, es decir, la salida de las personas –en tanto atribuciones de la sociedad de comunicaciones a sistemas psíquicos- hacia lo orgánico o lo físico, y en última instancia, la pregunta sobre la nada.

Para el autor, la religión (Luhmann, 2007a) se constituye en sistema ya que pueden reconocerse sus comunicaciones específicas, a la vez que sólo puede procesar otras formas de comunicación bajo sus propias distinciones. Los sistemas funcionales, no sólo trazan distinciones, sino que para

asegurar una mayor proclividad al enlace comunicativo utilizan un código. El código es una forma en la cual uno de sus lados de la forma está asimétricamente atribuido con el valor positivo, por ejemplo en el caso de la economía siempre es preferible tener a no tener. En la religión, para Luhmann, su código específico es la distinción inmanencia/trascendencia. La singularidad de los fenómenos religiosos es que el lado positivo, es el inobservable, la trascendencia. ¿Cómo desparadojiza la religión esto? Realizando un re-entry de la distinción al interior de la inmanencia: la posibilidad de la observación de la trascendencia en la inmanencia. La trascendencia es el espacio inobservable donde existen observaciones sin distinciones, donde no hay paradojas. Sin embargo, en la re-entrada de la trascendencia en la inmanencia, esta sólo puede darse de forma paradójica, y de allí, el concepto de fe, que asegura la continuidad de la paradoja que no puede discutirse.<sup>1</sup>

En las religiones monoteístas – a las cuales les dedica su mayor atención- se muestra claramente la forma de este sistema. La diferencia entre inmanencia/trascendencia reduce complejidad de tal modo que el mundo, como inmanencia, se hace observable a la luz de la trascendencia. La religión proporciona una distinción fundamente que hace accesible a la observación el mundo. Lo hace a partir de una “fórmula de contingencia” que es Dios. El observador que está por fuera de toda observación. Es decir, que observa sin indicar un lado, que puede observar todas las unidades de distinción, más allá de toda diferencia. Es la encarnación del tercero excluido que sostiene toda observación. A su vez, emerge también la figura del observador en el mundo, un observador que emula a Dios, pero no en la trascendencia, sino en la inmanencia misma. Éste es el diablo, lo diabólico: la observación de la unidad dentro de la observación misma, que se atreve a observar al observador, a Dios.

Por lo cual, la religión hace posible la observación del mundo, describiéndolo como contingente. Con ello, una forma de la desparadojización de su distinción, es acoplarse al código de la moral. Unir lo trascendente a lo bueno –lo apreciable- y lo inmanente a lo malo –despreciable, corrupto-. Esto es posible en sociedades estratificadas, en donde un grupo social determinado, la aristocracia, o un espacio social –el centro- reúne todas las propiedades positivas: lo bueno, lo bello, lo digno, etcétera.

---

<sup>1</sup> No hay que confundir la religión como sistema, con las organizaciones específicas que incluyen o excluyen individuos a ser miembros de ellas.

A su vez, la religión hace frente a una de las paradojas fundamentales de los sistemas sociales y psíquicos, que es el hecho de operar en el medio del sentido. El sentido, afirmábamos anteriormente, brinda un mundo con un horizonte infinito de posibilidades latentes para el enlace. La religión hace observable ese mundo, ya que hace accesible una trascendencia por fuera de ese mundo. El mundo emerge entonces como totalidad distinguible a pesar de su carácter amórfico. Asimismo, la religión también debe dar cuenta de otra de las paradojas claves del sentido, la muerte. La muerte es la experiencia de que el mundo con sentido tiene un afuera de él. Que aquello que procesaba sentido, que operaba en el mundo, deja de hacerlo. La religión utiliza su distinción inmanencia/trascendencia para resolver esta cuestión, por ejemplo, con la continuidad del alma más allá de su desaparición.

¿Qué ocurre con el sistema de la religión en las sociedades contemporáneas? A partir de la imprenta, luego con los medios de comunicación de masas y con la aparición de otros sistemas funcionalmente diferenciados indiferentes a la religión, ésta se ve confrontada con una mayor fragilidad. La inclusión/exclusión de determinados individuos dentro de creencias específicas se vuelve difícil de sostener, las organizaciones que las contenían se ven perdiendo fuerza. Resultan cada vez más difíciles sustentar autodescripciones únicas para la sociedad, ya que ésta es policontextual. No encontramos, por tanto, una religión global que abarque a la sociedad mundial, sino por el contrario una proliferación intensa de diversos cultos. Al interior mismo de las religiones, frente a la imperiosa necesidad de nuevas observaciones de segundo orden, a la que obligan la imprenta y los medios de comunicación de masas, las decisiones comunicativas que adoptan las religiones son percibidas crecientemente como contingentes –podrían ser otras-. Así también, los sistemas funcionales no requieren ya de la distinción inmanencia/trascendencia para observar y operar en él. Trazan sus propias diferencias y sus “fórmulas de contingencia” características, por ejemplo la economía la escasez, la política la legitimidad. La inclusión dentro del sistema religioso no asegura la inclusión en ninguno de los otros sistemas funcionales. A su vez, al renunciar a la estabilidad en su propia dinámica, los sistemas funcionales entran en conflicto con la pretensión religiosa –sobre todo monoteísta- de una trascendencia atemporal. Entonces, encontramos dos variantes modernas al problema de las semánticas. Por una lado, la proliferación de autodescripciones propias de cada uno de los sistemas funcionales. Por otro, la emergencia de semánticas que quieren restituir una totalidad identitaria de la sociedad en una sola autodescripción y que entran en conflicto permanente sociedad funcionalmente diferenciada –por

ejemplo, las semánticas comunitarias, las que son producto de los movimientos sociales, etcétera. “ *Since all self- descriptions of society are either based on paradox or on tautology, the problem is not to avoid paradox or tautology but to interrupt self-referential reflection so as to avoid pure tautologies and paradoxes and to suggest meaningful societal self-descriptions.*” (Luhmann y Fuchs, 1988:34). Aquí la reflexividad de la sociología hace su aporte.

Hemos realizado un largo desarrollo sobre el lugar de la representación en cada uno de los tres autores seleccionados. Ahora, ¿cómo vincular ese estudio con la comunidad? En otro escrito (Bialakowsky, 2010) señalamos que para Giddens en la contemporaneidad existe una proliferación de comunidades reflexivas atravesadas por un nuevo acoplaje espacio-tiempo globalizado y una fuerte pregnancia de la intimidad y el autoconocimiento. Mientras que para Habermas, si bien se observan comunidades de repliegue sobre el mundo de la vida e intervenciones estatales, el mundo de la vida supone una comunidad de comunicación no sacra sustentado en la particularidad (de ese mundo de la vida) y la universalidad de la racionalidad comunicativa. En Luhmann, podemos afirmar en éste texto, la comunidad es una semántica característica de la vieja Europa, que es consecuencia de la diferenciación funcional cada vez más extrema de la sociedad mundial. Como no podía ser de otro modo, en cada autor a la hora de unir representación y comunidad vislumbramos sus presupuestos teóricos más fuertes: en Giddens, la agencia y la reflexividad práctica, en Habermas la acción comunicativa y la duplicidad del concepto de comunidad –en tanto distorsión y en tanto herencia válida de la modernidad-, en Luhmann como semántica posterior y de vinculaciones con las problemáticas a la que ya se enfrentaba la religión de re-entry de lo trascendente sin distinciones en lo inmanente de la sociedad.

En los tres autores hay un diagnóstico de la contemporaneidad, aunque disímil en puntos fundamentales, concordante en su consideración basal. Continuamos en la modernidad, y en su carácter cada vez más intensificado de los procesos que se suscitaron en los últimos siglos, existen reacciones a ellas, las cuales hacen uso de la representación de la comunidad: como fundamentalismos de variado cuño (religiosos, regionales, etcétera), como movimientos de protesta, como discurso que convoca frente a los problemas que genera la sociedad actual. A partir de ésta lectura que puede ser compartida, aunque con léxicos propios de cada autor, se abren las más diversas propuestas.

Consideramos que es posible marcar dos ejes, que no abarcan lo vasto de la cuestión, pero delimitan algunas cuestiones fundamentales al respecto: la totalidad y los límites de las relaciones sociales; la complejidad que tiene la modernidad tardía.

Habíamos hecho énfasis en que para los autores clásicos, las representaciones se anudaban a un desdoblamiento de tipo religioso que establecía una relación entre lo mundano y lo extramundano, y que debía ser rastreado para comprender a una determinada sociedad. Si en los tres autores contemporáneos que estudiamos, se encuentra un explícito trabajo de ruptura con la ontología occidental, en lo que se refiere a éste tema, nos señalan una cuestión que ya era sustancial a la modernidad misma, la ruptura con lo extramundano. Las representaciones de sí misma, aunque luego puedan ser interpretadas como operantes con los mismos mecanismos que las religiosas, se tratan siempre sobre sí misma. No hay un afuera de ellas mismas que las explique. El progreso, la razón, la nación, la revolución, la comunidad, entre otros, son siempre representaciones que hablan de las relaciones sociales mismas. Éste desfondamiento de lo extramundano, o en términos de Luhmann, la reintroducción de lo extramundano en lo mundano, tiene consecuencias centrales para la modernidad.

En Giddens, tiene un doble cariz. Se hace presente una pérdida de la tradición, es decir, un desfondamiento del pasado como activo agenciamiento de su repetición en el presente, y uno espacial, la constitución y disolución de los bordes. En Habermas, como ya habíamos visto, el descentramiento de las imágenes del mundo configuran un tipo de sociedad totalmente divergente a las anteriores, e incluso, en la actualidad existe una fuerte ruptura de los bordes nacionales configurándose “lo posnacional”. En Luhmann, por último, frente a la diferenciación funcional, el autor realiza un análisis histórico conceptual de largo alcance, siguiendo el derrotero de las distintas semánticas que fueron emergiendo en el sistema social sociedad, que al abarcar todas las comunicaciones existentes en la modernidad es mundial, y signada por la ausencia de un centro que la organice (como sí existía en las sociedades estratificadas).

Si retomamos la definición weberiana que no atañe directamente a la comunidad, sino al sentimiento subjetivo mentado de carácter comunitario, éste “... *se inspira en el sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de constituir un todo.*” (Weber, 1963:33). Sin profundizar en la visión “accionalista weberiana”, podemos rescatar en primera instancia, que tras la enunciación de la comunidad, el problema de la totalidad siempre está en juego. En la

lectura de F. Tönnies (1947) de la modernidad como sociedad, esa coagulación en un todo no puede encontrarse en muchas de sus relaciones sociales.

Sin embargo, como ya hemos argumentado en otra parte (Bialakowsky, 2010), no debe comprenderse a la comunidad en tanto mero pasado de lo moderno, sino que ésta hace su aparición permanentemente. No es una figura de contraste, sino que acaece constantemente en lo moderno. Esto no solamente para los autores clásicos, sino también para los contemporáneos. En tal texto nos referíamos a Giddens y Habermas, a través de los conceptos de las comunidades reflexivas para el primero, y la comunidad de comunicación para el segundo. Evidentemente, Luhmann parece distanciarse en su perspectiva, suponiendo la imposibilidad de un uso sociológico de la noción de comunidad.

Aquí debemos poner en juego los contornos más significativos de cada una de las obras de los autores, retomando la pregunta inicial que nos hacíamos al iniciar el trabajo. ¿Qué implica, entonces, que variados actores se representen a sus propias relaciones como comunitarias? En el caso de Giddens, tendremos dos vías de estudio. Por una parte, la comunidad en tanto re-invencción contemporánea de la tradición (con el intento de instaurar nuevos guardianes de la verdades formulars), que son una reacción al constante socavamiento de la seguridad ontológica provocada por la globalización. Por la otra, esa misma fisura de las tradiciones modernas y, por ende, un crecimiento ostensible de la ansiedad, permite el surgimiento de “comunidades reflexivas”, vinculadas profundamente con su concepción de las relaciones “puras”: relaciones sustentadas en la “apertura al otro”, la intimidad, la constante indagación del sí mismo y los otros enmarcada en contextos cada vez menos rutinizados. En ambas propuestas, el concepto mismo de totalidad se reconfigura con una fuerte recuperación de lo inmediato pero atravesado por una interrelación con espacios y tiempos lejanos. Lo importante aquí, es que para el autor, que éstas relaciones sean enunciadas como comunidades, obliga a la teoría social a tener en cuenta tal nominación. Para Giddens, se tratan entonces de comunidades. La cautelosa hermenéutica que se realiza sobre el *saber práctico*, habilita luego a distanciarse de su forma explícita en el *sentido común* (criticando por ejemplo, lógicas del fundamentalismo religioso), pero no tanto como para poder desechar sus afirmaciones de plano. En la complejidad de una modernidad acelerada, se siguen las vectrices en las cuales una reflexividad cada vez más intensa del saber mutuo re-estructuran la misma representación de la totalidad social. Pero como señalábamos anteriormente,

Giddens no desarrolla en profundidad la relación entre éstos dos estratos, entre lo tácito y explícito en lo que respecta a lo representacional.

En Habermas, podemos rastrear tres variantes de la comunidad en la contemporaneidad. Ellas siguen las tres posibilidades que encierra su perspectiva sobre las representaciones. En primer lugar, las comunidades del mundo de la vida (llamadas “gramáticas de vida”), son similares a la primer variante de Giddens. Se tratan de impulsos frente a, en éste autor, a las patologías de la modernidad. Tanto los fundamentalismo religiosos, como movimientos de protesta anti-modernos, son “comunidades de repliegue” sobre el mundo de la vida. Si bien unas intentan restituir lógicas de lo mítico, y las otras “fertilizar” lo desertificado, ambas se recuestan sobre el mundo de la vida moderno. Y para ello, intentan distanciarse de las lógicas de la modernidad, criticando tanto las lógicas de reproducción de ese mundo de la vida sobre el cual se erigen, como pretendiendo una reunificación de la diferenciación del mundo la vida. Éstas comunidades particularistas pierden de vista que en la comunicación lingüística, que utilizan, se encuentra el tercer tipo de comunidad que a Habermas le interesa especialmente. En segunda instancia, encontramos las distorsiones comunicativas producto de la subsunción del mundo de la vida por el sistema. Por lo cual, para hacer frente a las diversas crisis de legitimidad, el Estado, en tanto forma administrativa y estratégica, para su propia intervención sobre el mundo de la vida, y por ende su “sustracción” de legitimitación, adopta lo comunitario. Cuando otras modalidades de vinculación, propias del Estado de Bienestar, entran en retroceso, la apelación a la comunidad en las propias políticas públicas permite una renovación de nuevos mecanismos de despliegue sobre el mundo de la vida. Podría hablarse entonces de una nueva “horneada de juridificación” si el derecho comunitario se desarrolla con fuerza. Lo mismo, se puede aplicar a la manera en la cual las empresas capitalistas propulsan la comunidad como forma en la cual vincularse ellas mismas con el mundo de la vida (por ejemplo, con la familia de sus empleados o a través de la publicidad). Por último, Habermas considera que existe un tercer tipo de comunidad, la comunidad de comunicación que habilita a una crítica de las dos formas anteriores (sustentadas en lo mítico o la desdiferenciación, o en las distorsiones comunicativas). La comunidad del nosotros de aquellos que discutimos racionalmente sobre las propias regulaciones sociales que nos vinculan. En ella, el problema de la totalidad tiene centralidad en una nueva conceptualización, que posee una faceta particularista (el mundo de la vida que la hace posible) y universal (los criterios de validez universal de un mundo formal). La mediación entre ambos es el

punto clave sobre el cual la teoría Habermasiana discurre, y que a nuestro entender, queda resuelto en la manera en las cuales las sociedades pueden volver racional la forma que reproduce materialmente esa propia racionalidad. Por lo cual, podemos señalar que la teoría de las representaciones de Habermas, nos posibilita comprender las tres posiciones acerca de la comunidad que presenta el autor.

Por último, en Luhmann, la semántica de la comunidad contemporánea tiene dos vías de análisis. Por una parte, una vez más, se trata de las reacciones a la diferenciación funcional extrema de la sociedad mundial actual, que conlleva al intento de restituir, ya sea tautológicamente o paradójicamente, el “calor del nido” –en una actualización de la religión, en los movimientos de protesta, en la “particularización” identitaria-. Las presiones que implica la diferenciación funcional pueden redundar en búsquedas paradójales de una identidad supuestamente comunitaria. Asimismo, los procesos de exclusión de grandes cantidades poblacionales de los requisitos para participar de las comunicaciones de los sistemas funcionales, conllevan también a la emergencia de semánticas de tipo comunitario. Por la otra, a su vez, en éstas autodescripciones está en cuestión el concepto de totalidad, y éste relacionado con las formas de la auto-observación, a las cuales hicimos referencia sobre el sistema de la religión. Por ejemplo, podemos pensar el uso de la categoría de la comunidad en la propia sociología. La comunidad, es en última instancia, para la sociología, la figura de una totalidad sin distinciones (cfr. Tönnies, 1947). Una forma de la trascendencia en la inmanencia. La distinción comunidad/sociedad, fundadora de la sociología, hace posible la observación de lo social –lo inmanente a la modernidad- a partir del carácter positivo de un tipo de relaciones inobservables –ya sea en el pasado, en el futuro-. El intento de encontrar relaciones “comunitarias” en la sociedad moderna, es justamente, una *re-entry* de la distinción al interior de la sociedad. Y esto es posible, porque a su vez, la dicotomía comunidad/sociedad es otro *re-entry* de la distinción inmanencia/trascendencia en la inmanencia: una forma secularizada, supuestamente “factible de ser hallada” en el mundo. Las paradojas de los sistemas de sentido son muchas, pero sí hacemos referencia a tres centrales, vemos que la comunidad da cuenta de los problemas observacionales que generan: la forma ilimitada del sentido y el mundo que debe producirse como totalidad observable; los límites sistema/entorno entre los dos tipos de sistema que operan en el sentido, los sociales y los psíquicos; la observación de la nada o la muerte, como otro del sentido, que por ende debe “tener sentido”.

## Conclusión

En este trabajo nos propusimos a partir de cierta subvaloración que podíamos encontrar en la perspectiva de los autores A. Giddens, J. Habermas y N. Luhmann sobre el concepto de representaciones, conjugarlo con el estudio de la noción de comunidad. Ambos conceptos, con fuerte raigambre en los análisis clásicos de nuestra disciplina, al ser entrecruzados, nos permitieron realizar ciertos aportes sobre dos instancias decisivas para la teoría sociológica contemporánea: las reformulaciones y presupuestos centrales de sus propuestas, y el diagnóstico de las sociedades actuales –en el marco de sus diferentes perspectivas acerca de la modernidad-.

En ninguno de los casos estudiados, la representaciones pueden ser comprendidas como meras duplicaciones de las relaciones sociales a las cuales se vinculan. Asimismo, frente al denominado, “giro del sentido”, las diferentes posiciones de cada uno de los autores marcan la necesidad de una comprensión de las representaciones encuadradas en sus definiciones en torno al sentido mismo: *saber mutuo* para Giddens, *mundo de la vida* para Habermas, *sentido* para Luhmann.

Al hilvanar los dos problemas conceptuales –representaciones y comunidad- nos enfrentamos entonces a diversas configuraciones. En Giddens, nos encontramos con un fuerte apego a los saberes prácticos que se vuelven explícitos en su forma representacional (ya sean comunidades de reinención de la tradición, como comunidades reflexivas, etcétera) y, a pesar del lugar propugnado a la crítica de éstos modos del discurso, cierta falta de desarrollo al respecto de las maneras en las cuales se intersectan ambos. En Habermas, señalamos tres líneas de análisis sobre la comunidad vinculadas a tres formas de comprender lo representacional: lo mítico; las distorsiones comunicativas; la acción comunicativa y las narraciones –las cuales habilitan a una crítica sobre las dos anteriores-. Dentro de ellas, cabe formular un estudio de la contemporaneidad. En Luhmann, el concepto de semánticas (dentro de las autodescripciones), en este caso como comunidades, supone un doble juego de distanciamiento entre ellas y formas más “basales” de la comunicación (formas de diferenciación social), pero al mismo tiempo da en la clave de las paradojas de la observación y auto-observación de los sistemas sociales los cuales operan en el medio del sentido.

Nos queda profundizar con más detalle las diversas variantes que, nuevamente, en las dos dimensiones de estudio conceptual y el análisis de la sociedad en la cual vivimos, nos permiten indagar sobre las representaciones y la comunidad.

## Bibliografía

- Alexander, J., (1989), *Structure and Meaning: Relinking Classical Sociology*, Columbia University Press, New York.
- (1983), *The modern reconstruction of classical thought. Talcott Parsons. Vol. 4 de Theoretical Logical in Sociology.*, University of California Press, Berkeley y Los Angeles.
- Berger, J. (1991), "The linguistification of the sacred and the Delinguistification of the economy", en Honneth, A. and Joas, H., *Communicative action. Essays on Habermas's Theory of Communicative action*, MIT Press, Cambridge.
- Bialakowsky, A., (2010), "Comunidad y Sentido en la Teoría Sociológica Contemporánea. Las propuestas de A. Giddens y J. Habermas", En: Papeles del CEIC 58:1-36, <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/58.pdf>.
- 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.
- de Marinis, P. (2005), "16 comentarios sobre la(s) sociología(s) y la(s) comunidad(es)", *Papeles del CEIC* 15: 1-39.
- Durkheim, E., (2003a), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid.
- (2003b), *Pragmatismo y Sociología*, Quadrata, Buenos Aires.
- Giddens, A., (1979), *Central Problems of Social Theory*, University of California Press Berkeley and Los Angeles.
- (1981), *A Contemporary Critique of Historical Materialism. Vol. I. Power, Property and the State*, Macmillan, Londres.
- (1995), *Modernidad e identidad del yo*, Ed. Península, Barce-lona.
- (1997), *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- (1998a), *La constitución de la sociedad*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- (1998b), "Vivir en una sociedad postradicional", en U. Beck, A. Giddens, y S. Lash, *Modernización Reflexiva*, Alianza editorial, Ma-drid.
- (1998c), *La transformación de la intimidad*, Cátedra, Madrid.
- (1999), *Consecuencias de la Modernidad*, Alianza Ed., Ma-drid.
- Habermas, J. (1989), *Teoría de la acción comunicativa: Tomo I: Racionalidad de la acción y racionalidad social*, Taurus Ed., Buenos Aires.
- (1990), *Pensamiento Posmetafísico*, Taurus Ed., Madrid.
- (1997), *Historia y Crítica de la Opinión Pública*, Ed. G. Gili, Barcelona.

- (1998), *Facticidad y Validez*, Trota, Barcelona.
- (1999), *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Cátedra, Madrid.
- (2000), *La constelación posnacional*, Paidós, Buenos Aires.
- (2003), *Teoría de la acción comunicativa. Tomo II: Crítica de la razón funcionalista*, Taurus Ed., Madrid.
- Jodelet, D. (1986), “La representación social: fenómenos, concepto y teoría”. En: Moscovici, S. (comp.), *Psicología Social II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales*, Ediciones Paidós, Barcelona.
- Kaspersen, L., (2000), *Anthony Giddens*, Blackwell, Oxford.
- Luhmann, N. y Fuchs, S., (1988), “Tautology and Paradox in the Self-Descriptions of Modern Society”, *Sociological Theory* 6(1) :21-37.
- Luhmann, N. (1996), *Introducción a la teoría de sistemas*, Universidad Iberoamericana (México), Anthropos, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), México D.F.
- (1996b), *La ciencia de la Sociedad*, Universidad Iberoamericana (México), Anthropos, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), México D.F.
- (1998), *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, Anthropos Editorial, Universidad Iberoamericana (México), Pontificia Universidad Javeriana (CEJA), Barcelona.
- (2007a), *La religión de la sociedad*, Ed. Trota, Madrid.
- (2007b), *La sociedad de la Sociedad*, Herder, México.
- Marx, K. y Engels, F., (1968), *La Ideología Alemana*, Pueblos Unidos, Montevideo.
- Marx, K. (1966), *El Capital. Tomo I*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Stäheli, U. (1997), “Exorcizing the 'Popular' Seriously: Luhmann's Concept of Semantics”, *International Review of Sociology* 7(1):127-145.
- Tönnies, F., (1947), *Comunidad y Sociedad*, Losada, Buenos Aires.
- Weber, M., (1964), *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- (1987), *Ensayos sobre sociología de la religión*, Taurus, Madrid.
- (1998), “La política como vocación”, en *El político y el Científico*, Madrid, Alianza.