

Capítulo II. La estructura fundamental de las comunidades . . 33

- § 4. La comunidad: ¿un organismo?33
- § 5. La comunidad: ¿una estructura de relaciones?36
- § 6. La comunidad: ¿una construcción normativa?39
- § 7. La comunidad como estructura de conducta
orientada con sentido42

Capítulo II. La estructura fundamental de las comunidades

§ 4. La comunidad: ¿un organismo?

J.G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, 1796; *F.W. Schelling*, *Ideen zu einer Philos. der Natur*, 1797, 21803, Einleitg.; *id.*, *Vorlesungen über die Methode des akadem. Studiums*, 1802; *A. Müller*, *Die Elemente der Staatskunst*, 1809; *L. v. Stein*, *GsB*; *E. Kaufmann*, *Über den Begriff des Organismus in der Staatslehre des 19. Jh.*, 1908; *P. Badura* (citado en el § 1), 87 ss., 115 ss.; *U. Häfelin* (citado en el § 37); *B. W. Nikles, J. Weiss* (eds.), *Gesellschaft*, 1975, 13 ss., 52 ss., 80 ss., 142 ss.

I. La comunidad como totalidad

El individualismo de la Ilustración consideraba que los individuos aislados y las relaciones contractuales o cuasicontractuales que se establecían entre ellos, constituían a las asociaciones humanas.

En cambio, las teorías organicistas del Romanticismo veían en las asociaciones humanas un "todo viviente". Tales asociaciones serían totalidades; serían, más que la simple suma de sus partes, portadoras de sus propios fines, de tareas morales y valores propios. Esto implicaba entonces una posición opuesta a una ética individualista que no podía concebir como sujetos de los valores morales más que a los individuos.

El enfoque totalizador se encuentra ya en la teoría del Estado de Fichte, quien piensa que en la relación básica entre el ciudadano y su Estado, es éste un todo real en el que se entrelaza la aportación de cada individuo. Fichte explicó este concepto de "un todo organizado y organizador" por medio del ejemplo de un organismo natural, como un árbol, en el que cada parte se conserva únicamente si el árbol subsiste como un todo.

Precisamente porque aquí el todo y las partes dependen entre sí, se distingue tal organismo de “un montón de arena, en el que puede ser indiferente a cada parte, si la otra es separada, pisoteada o esparcida” (1796, § 17 B IV). “En el cuerpo orgánico, cada parte sostiene continuamente al todo y, al hacerlo, se mantiene a sí misma; del mismo modo se conduce el ciudadano respecto del estado” (§ 17 Corol.).

Schelling dio vida al pensamiento totalizador organicista, particularmente en el campo de la filosofía natural. “Toda organización es... un todo; su unidad radica en sí misma, y no depende de nuestro arbitrio imaginarla como unidad o como pluralidad”. La organización es “un objeto indivisible, existente y completo por y en sí mismo” (1803). El propio Schelling aplicó también esta idea a los hechos sociales al identificar al Estado con un “organismo objetivo de la libertad” y al considerar adecuado “construir nuevamente al Estado como una organización real” (1802, 10a. Conferencia).

En general se impuso en la teoría del Estado la representación de éste como una totalidad viva. Según las palabras de Adam Müller, el Estado es la unión íntima “de toda la vida, interna y externa de una nación, en un todo grande, enérgico, infinitamente móvil y viviente” (1809, 2a. Conferencia). Debía concebirse como “un gran individuo que abarca a todos los pequeños individuos” (9a. Conferencia).

Lorenz von Stein (GsB, II 1) explicaba que la comunidad era algo personal, algo viviente, que, “como supuesto de lo personal, al que contiene y abarca, es ella misma una persona, un ser vivo”. Mejor dicho, “el Estado, el organismo personal de la voluntad general”, sería lo personal supraindividual, lo autodefiniente en la comunidad humana.

II. La conexión real supraindividual

O.v. Gierke, Genossenschaftstheorie, 1887; id., Das Wesen der menschlichen Verbände. 1902, reimp. 1962; R. Kjellén, Der Staat als Lebensform, 1917, 41921.

El problema central de una teoría organicista “realista” tendría que ser el referente a los hechos verdaderos que crean la conexión supraindividual. En la época posterior se confirmó en ocasiones a esta conexión trascendente un carácter síquico, y en otras, uno biológico.

Era lo más natural concebir a la comunidad como una asociación de voluntades. Así, Otto von Gierke consideraba a la “vida humana en común como una existencia de orden supe-

rior.. en la que se integra la existencia individual” (1962, 13). “La comunidad es un todo, a la que le es inherente una unidad real” (p. 14). Gierke sostuvo que el “todo social, tanto como el organismo individual, es un ser vivo” y clasificó “a los seres comunes (*Gemeinwesen*), junto con los seres individuales, bajo el concepto genérico de los seres vivos” (p. 18).

En última instancia, el substrato real de la unidad residiría en un hecho síquico transpersonal. “Nos sentimos como un mismo (*ein Selbst*) cerrado en sí, pero también nos sentimos parte de un todo viviente que actúa en nosotros”. Existen:

conexiones síquicas que llegan hasta nuestro interior más profundo y que forman parte integrante de nuestro ser espiritual... Nos hacemos conscientes de que vivimos una vida comunitaria. Si de nuestra experiencia interna derivamos la certeza de la realidad de nuestro yo, tal certeza no solamente abarca nuestra conciencia de ser unidades vitales individuales, sino también la de ser unidades parciales de otras unidades vitales superiores.

Existen, por tanto, unidades vitales superiores, capaces de poseer y exteriorizar una voluntad supraindividual, como por ejemplo, la voluntad popular, el espíritu de cuerpo o el de familia (p. 24 ss.). Tal es el fundamento de la doctrina de la capacidad jurídica y de acción de las personas colectivas reales (§ 13 I 2).

Otras teorías pretenden situar íntegramente en un hecho biológico el sustrato real del Estado, de tal manera que los Estados son también organismos vivos en sentido biológico. Este ingenuo pensamiento organicista era común, principalmente, entre los representantes de la geopolítica. Así opinaba Kjellén que los Estados eran “seres sensibles y racionales — igual que los hombres” (1924, 32). El Estado era una “revelación biológica”, “un ser vivo” sometido “a la ley de la vida” (p. 35 s.)

Resulta obvia la objeción que podemos hacer a las ingenuas teorías organicistas: es perfectamente claro que los individuos, considerados como miembros de este organismo, no se hallan físicamente relacionados entre sí. Pero también las teorías que hablan de “conexiones síquicas” transpersonales abandonan el terreno seguro del simple análisis de los fenómenos, pues sin reflexión crítica atribuyen voluntad y conciencia vivas a las comunidades como tales, cuando se trata de un hecho que sólo es directamente comprensible en el individuo. Sin embargo, tal atribución, que es inverificable, no posee valor cognoscitivo alguno y constituye una distorsión de la realidad empírica.

III. El organismo natural como simple modelo

H. Spencer, *Principles of Sociology*, 1855, ²1877/1896, §§ 212 ss., 268 ss.;
A. Schäffle, *Bau und leben des sozialen Körpers*, 1875/78, ²1896, t. I, 18 ss.

No están expuestas a esta rigurosa objeción las doctrinas que toman conscientemente al organismo individual sólo como imagen, como modelo gráfico o como hipótesis de trabajo, es decir, como medio auxiliar heurístico, para después investigar las verdaderas estructuras de la sociedad. Así, por ejemplo, el sociólogo Albert Schäffle empleó la imagen del organismo para describir plásticamente los procesos y estructuras sociales. Herbert Spencer mostró ciertas similitudes en la estructura de los organismos y las sociedades, puesto que en ambos casos hay una división del trabajo y, consecuentemente, una especialización funcional de las partes; existe una dependencia recíproca y una influencia potencial de fenómenos internos o externos sobre el todo. La comparación puede ampliarse: en ambos casos existen sistemas de comunicación y dirección y la conexión estructural, "estructura de papeles", subsiste aun cuando se cambien (allá) células o (aquí) hombres. Incluso es concebible la proyección, hacia las comunidades, del principio de la selección natural de Darwin (darwinismo social), pero en todo caso sólo como hipótesis de trabajo.

Sin embargo, la utilidad heurística de tales analogías, es reducida, ya que, por otro lado, encubren el peligro de que meras representaciones modelo sean ocasionalmente aceptadas como enunciados fácticos. El pensamiento analógico puede conducirnos a deducir conclusiones precipitadas, sin pruebas suficientes que las apoyen, sobre la existencia de otras similitudes que en realidad no hay, a partir de ciertas propiedades comunes.

§ 5. La comunidad: ¿una estructura de relaciones?

G. Simmel, *Soziologie*, 1908, ⁴1958; *M. Weber* *WuG*, 1 ss.; *L. V. Wiese*, *Allgemeine Soziologie*, 1924/29, ⁴1966; *Nawasky*, I, 14 ss., 39 ss., 88 ss.

Frente a aquellas doctrinas organicistas que pretendían descubrir una realidad supraindividual en las asociaciones, la sociología relacional (*Beziehungssoziologie*) adopta una posición crítica opuesta, y descompone a las comunidades en individuos y en un haz de relaciones interpersonales.

Es incontestable que la comunidad no es la simple suma de hombres aislados, uno junto al otro, pero ¿qué es lo que transforma a una pluralidad en una comunidad? Simmel responde que se trata de la interacción, es decir, porque unos actúan para, con y contra otros. De este modo, se ejerce influencia sobre los demás y se recibe el influjo de otros. Cada instante nos encuentra inmersos en las relaciones con seres humanos (1958, 26). Uno habla, es escuchado, recibe una respuesta; se canta y ríe con otros; uno vende y transmite una cosa a otro, que la compra, la recibe a cambio, y cubre el precio de venta. Así, la comunidad se constituye por la cooperación y las interacciones.

Por tanto, para Simmel la sociología era "la ciencia de las formas de relación de los hombres entre sí". "La sociedad consiste en las interacciones de los individuos, interacciones que resultan de ciertos instintos o se inician con arreglo a determinados fines" (1958, 4). La sociedad es el complejo de individuos asociados y la suma de sus formas sociales de relación. Los procesos de interacción poseen un componente síquico en la conciencia de formar una unidad con los otros (p. 33 s.). En esta medida, encierran los lazos sociales un carácter síquico (p. 13), tienen entonces su asiento en la conciencia de los individuos. Este hecho básico no se anula por las tipificaciones y las generalizaciones, es decir, no cambia por el hecho de que nosotros "no veamos simplemente en el otro al individuo, sino al colega, al camarada o al correligionario" (p. 25), y tampoco porque sepamos que somos un miembro de la sociedad cuyo proceso vital se entrelaza dependientemente en esa vecindad de uno junto a otro (p. 27). Si bien la socialización nos influye síquicamente, tal cosa no justifica todavía la suposición de un espíritu colectivo transpersonal (pp. 422 s., 425).

Al igual que Simmel, la doctrina relacional de Leopold von Wiese tampoco encuentra en la sociedad una sustancia supra o interindividual. La esfera de lo interpersonal no "pertenecce al mundo corpóreo, pero mucho menos constituye la totalidad o una parte del ámbito psicológico" (1966, 102). ¿Qué distingue entonces a una comunidad de la suma de los individuos aislados? No se trata de una conexión sustancial entre los individuos, sino de una funcional, evolutiva. En realidad, es simplemente el "hecho" de que en la comunidad se desenvuelven procesos sociales entre los individuos. Así, una comunidad consiste en un acontecer, en procesos, en una estructura de relaciones que, sólo en forma simplificadora, convertimos en sustancia (p. 104 s.).

Lo anterior se relaciona con la afirmación de Max Weber, en el sentido de que, para la sociología comprensiva, las forma-

ciones sociales como los Estados y las sociedades anónimas, no son "otra cosa que desarrollos y entrelazamientos de acciones específicas de personas individuales, ya que tan sólo éstas pueden ser sujetos de una acción orientada por su sentido". Para la sociología no existe.

una "personalidad colectiva" en acción. Cuando habla del Estado, de la "nación", de la sociedad anónima, de la "familia", de un cuerpo militar o de cualquier otra formación semejante, se refiere únicamente al desarrollo, en una forma determinada, de la acción de unos cuantos individuos, bien sea real o construida como posible (WuG, 6: ES, 12).

Dos hechos asumen una función central en la constitución de dicha estructura social de la conducta: la orientación con sentido de la conducta y la probabilidad de que ésta se produzca. Esto significa que: La acción humana se distingue de otros acontecimientos en que es motivada por contenidos significativos comprensibles y en que se orienta por ellos en su desenvolvimiento. Por tanto, la función de la sociología consiste en comprender la acción social en su orientación con sentido y de esa manera, explicarla causalmente en su desarrollo y efectos (WuG 1: ES, 5). Los contenidos significativos, las representaciones, son las que coordinan la acción individual de los diversos hombres en un acontecer social. Las imágenes-guía que elaboramos sobre las comunidades cumplen una función de coordinación no menos importante. Mediante dichas "representaciones de algo que en parte existe y en parte se presenta como un deber en la mente de los hombres concretos" se orienta su acción, y estas representaciones poseen una "poderosa, a menudo dominante significación causal en el desarrollo de la conducta humana concreta".

Un Estado moderno – como complejo de una específica actuación humana *en común* subsiste en parte muy considerable de esta forma: porque determinados hombres orientan su acción por la *representación* de que aquél *debe existir* o exista de tal o cual forma (WuG 7; ES, 13).

Las comunidades como los Estados, las iglesias, las corporaciones, existen solamente cuando existe también, *de facto*, la probabilidad de una coordinación, orientada con sentido, de la acción. Las formaciones sociales consisten "sola y exclusivamente... en la probabilidad de que una forma determinada de conducta social, de carácter recíproco por su sentido, haya existido, exista o pueda existir" (WuG, 13; ES 22). Pero las co-

munidades no pueden reducirse a cualesquiera sustancias; su "existencia significa únicamente que se actúe de cierta manera con arreglo a un sentido *determinable en su término medio*, y nada más" (WuG, 14; ES, 23). "Un Estado deja, pues, de existir sociológicamente en cuanto desaparece la *probabilidad* de que ocurran determinadas acciones sociales con sentido" (WuG, 13; ES, 22).

§ 6. La comunidad: ¿una construcción normativa?

H. Kelsen, Der soziologische und der juristische Staatsbegriff, 1922, ²1928; *id.*, AStL, 13 ss.; *id.*, Der Staat als Integration, 1930; *id.*, RR; *N. Achterberg et al.*, Der Einfluss der Reinen Rechtslehre auf die Rechtslehre in verschiedenen Ländern, 1978.

El intento de las teorías organicistas de identificar la sustancia supraindividual, síquica o biológica, de la comunidad, había fracasado; pero también la posición crítica contraria de la sociología relacional sigue siendo insatisfactoria, porque no deja nada común, nada de lo que pueda participar, como de algo idéntico, una mayoría de seres humanos. En los simples procesos síquicos que tienen lugar en las mentes de los individuos no puede encontrarse todavía la unidad que los abarque, así como tampoco en el hecho de que estos individuos puedan tener conciencia de su comunidad (Kelsen 1928, 15 ss.).

¿Qué puede ser idéntico para un conjunto de hombres, si no lo es una conexión real y tampoco un proceso mental individual? Según la concepción de Kelsen, lo será un orden normativo objetivo. Si se califica de comunidad a la sociedad, entonces "lo común a esos hombres es esencialmente el orden regulador de la acción recíproca de los mismos" (RR, 90; TPD, 101).

Así pues, Kelsen distingue entre procesos mentales y contenidos significativos objetivos. Los actos síquicos del pensar y el sentir no son directamente accesibles a los demás, pero los contenidos significativos comprendidos en ellos bien pueden comunicarse a otros y ser posesión común de varios hombres; así, por ejemplo, un teorema matemático, una ley lógica o un mandato ético o jurídico. De ahí que dichos contenidos significativos objetivos sean una posible base idéntica para la orientación común y, por tanto, para el surgimiento de la estructura de conducta que denominamos comunidad.

Únicamente porque nos orientamos por unas y las mismas disposiciones de vialidad, se origina la estructura de un tránsito ordenado. El sentido comunicable de las normas del derecho civil constituye la base objetiva para la realización de la estruc-

tura de conducta de los contratos de compraventa, las relaciones de servicio, los contratos laborales y, en general, de una comunidad jurídica civil. La razón de que en un proceso civil todos los participantes colaboren para configurar una comunidad procesal, es que se sujetan al orden normativo del derecho procesal civil y que coordinan entre sí sus actos conforme a este ordenamiento. Es como en un concierto, que se realiza cuando todos los músicos se orientan por un plan de ordenación objetivo situado frente a ellos en la partitura.

Son entonces las normas, un complejo normativo, las que organizan a los individuos en una comunidad jurídica. Una determinada comunidad "está constituida por un orden normativo regulador del comportamiento recíproco de una multitud de seres humanos..." "Todos ellos configuran una comunidad jurídica, en tanto y en cuanto sus interacciones están reguladas por uno y el mismo orden jurídico" (RR, 90; TPD, 100 y 101). Según la concepción de Kelsen, la comunidad consiste precisamente en "el orden normativo que regula el comportamiento de una multiplicidad de individuos... Pero orden y comunidad no son dos objetos distintos. La comunidad formada por individuos — es decir, lo que esos individuos tienen en común — se reduce solamente al orden que regula sus comportamientos" (RR, 154; TPD, 161). Asimismo, la comunidad estatal, "sólo puede constituirse mediante un orden normativo", es decir, mediante el orden jurídico estatal (RR, 290; TPD, 292). Así pues, el Estado es, en esencia, un orden normativo y posee como tal una realidad espiritual, ideal (Kelsen 1930, 11). Trasladada al concierto, tal idea expresaría que lo verdaderamente constitutivo en el concierto es la composición, es decir, el orden de los sonidos, asentados en la partitura y, más aún, que el concierto consiste exclusivamente en la composición.

Así, la comunidad estatal se constituye por un orden normativo específico, a saber, el orden jurídico estatal, a cuyos caracteres esenciales pertenece su estructura jerárquica. Esto significa que el orden jurídico está compuesto por normas de diversa jerarquía y que las normas inferiores fundan su validez en las correspondientes normas superiores (construcción escalonada del orden jurídico). No obstante, la regresión a la inmediata norma superior no puede prolongarse hasta el infinito, sino que debe culminar en una norma última, suprema, que por su parte no puede ser puesta, sino supuesta. Esta norma establece que debe uno conducirse como lo dispone la Constitución y el derecho creado o vigente conforme a ella. Kelsen llama norma fundamental o fundante (RR, 203 ss.; TPD, 205 ss.) a esta norma supuesta y suprema de un orden jurídico, ya que

fundamenta la unidad del orden jurídico estatal y, consecuentemente, la unidad del propio Estado: "Todas las normas cuya validez pueda remitirse a una norma fundante básica, constituyen un sistema de normas, un orden normativo" (RR, 197 y sim. 32; TPD, 202). "Puesto que la norma fundante básica es el fundamento de validez de todas las normas pertenecientes a un mismo orden jurídico, constituye ella la unidad dentro de la multiplicidad de esas normas" (RR, 209; TPD, 214).

Sin embargo, la poderosa existencia de un Estado no puede remitirse exclusivamente a una conexión lógico-normativa de fundamentación, así como tampoco puede obtenerse de algún contenido significativo de las normas. No se trata de una cuestión relativa al contenido de significación y su justificación, sino de la eficacia de las normas. Sólo la eficacia fáctica, esto quiere decir, el "hecho" de su realización continuada y la probabilidad permanente de su aplicación, confiere a un orden normativo su función constitutiva de la comunidad. Tan cierto es que existe una diferencia entre la composición como "esquema de ordenación" musical y el concierto interpretado, como lo es que un orden normativo, abstracto, en tanto que esquema ordenador "puro", no conforma todavía a la comunidad jurídica sino solamente el orden normativo que se cumple y es eficaz.

Así, la Teoría Pura del Derecho se vio en la necesidad de incorporar a la eficacia sociológica en el derecho, porque es innegable "que un orden jurídico, como un todo, así como una norma aislada, pierden su validez cuando dejan de ser eficaces"; solamente puede hablarse de un orden jurídico o constitucional vigentes cuando sus normas "son aplicadas y acatadas en términos generales" (RR, 216, 214; TPD, 221, 219).

Pero con ello se introduce en el campo visual un elemento enteramente nuevo, con el cual en realidad se abandona la teoría puramente normativa: el hecho de que los mismos miembros de la comunidad jurídica realizan e imponen el orden normativo. La comunidad estatal se constituye por la realización continua de los contenidos significativos normativos. Si bien éstos son solamente un momento del Estado viviente, el normativismo puro comete, no obstante, el error de arrancar este elemento, aislarlo, tomarlo para sí. El Estado es más que un orden normativo abstracto; es también la realidad social en la que los hombres dan eficiencia a aquellas normas mediante su cumplimiento vital. Con tal conocimiento, empero, hemos abandonado ya el terreno de una doctrina "pura" del derecho y la teoría de una realidad meramente ideal del Estado.

§ 7. La comunidad como estructura de conducta orientada con sentido

I. Conducta guiada por normas

Sobre 1. § 1 IV; *J.G. Herder*, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784, 91; *Smend StA*, 119 ss. (Constitución y derecho constitucional), 475 ss., 482 ss.; *N. Hartmann*, *Hegel*, 1929, *Heller StL*, 41 ss., 83 ss., 184s.; *Schindler VerFR*; *R. Bäumlín* *Staat, Recht und, geschichte*, 1961, 16 ss.; *D Suhr*, *Bewusstseinsverfassung und Gesellschaftsverfassung*, 1975.

Sobre 2: bibliografía del § 3.

1. El planteamiento dialéctico. Las reflexiones anteriores nos inducen a evitar tanto las deficiencias de una simple sociología relacional, como las de un normativismo puro:

Las comunidades se originan cuando un conjunto de seres humanos orienta y coordina su comportamiento conforme a pautas de conducta comunicables ("trans-subjetivas", "objetivas"). De manera similar a un concierto en el que los músicos armonizan entre sí su conducta de acuerdo con el "esquema ordenador objetivo" de la composición, así también la estructura de comportamiento de otras comunidades se constituye de esta forma: porque los hombres guían su acción por unos y los mismos modelos ("normativos") de orientación. El elemento unificador no reside entonces en hechos síquicos, ya que éstos son siempre muy personales, no son accesibles directamente a otras personas y, por tanto, no pueden servir a varios hombres como hilo conductor común (idéntico) de la acción. Pongamos en claro el estado de cosas: de los procesos síquicos deben distinguirse los contenidos significativos comunicables que pueden ser idéntico contenido de diversos procesos de la conciencia; diversas personas no son capaces de efectuar uno y el mismo proceso mental, pero sí pueden comprender uno y el mismo mandato ético o jurídico y guiarse por él, de manera semejante a como pueden entender uno y el mismo teorema matemático (Zippelius RPh § 5 II).

Por otro lado, no es posible identificar sencillamente a las comunidades con los órdenes normativos "objetivos" que regulan la conducta social. La estructura de conducta de una comunidad se origina una vez que las normas "objetivas" que coordinan el comportamiento son realmente cumplidas, acatadas y aplicadas; en pocas palabras, la comunidad surge como una estructura de conducta orientada con sentido.

El conocimiento de la dialéctica entre sentido y su realización subyace también en la doctrina de la integración de Rudolf Smend. Al lado de expresiones oscuras y sicologizantes so-

bre una “estructura única de las experiencias de los sentidos” y de una “experiencia total” (StA, 126, 132), se afirma instructivamente, por ejemplo, que los “individuos, la comunidad, la conexión objetiva de sentido, no deben comprenderse como elementos, factores, sujetos u objetos aislados de la vida espiritual... sino solamente como momentos de un orden dialéctico conjunto” (StA, 126, 139). Luego, el Estado

no es un todo estático del que provengan diversos signos vitales, leyes, actos diplomáticos, sentencias, actos administrativos, sino que únicamente existe en estas manifestaciones en la medida que son acciones de una conexión espiritual total,

y en la renovación y perfeccionamiento de esta conexión (StA, 136).

También las relaciones comunitarias, culturales y étnicas de igual modo que las estatales, se constituyen en la combinación de contenidos significativos y su actualización (*cfr.*, también § 11 II 4), porque el individuo nace y crece en una comunidad cultural determinada. Se desarrolla en ese mundo intelectual de cuyos elementos se apropia desde pequeño (“aculturación”), empezando por la lengua que aprende a hablar. Herder había descrito ya, en lo esencial, este estado de cosas (1784/91, libro 9 III). Igual idea subyace, si bien envuelta en una metafísica de la razón, en la doctrina de Hegel sobre el “espíritu objetivo”. Como tal deseaba él representar aquellos poderes espirituales que viven en un pueblo y lo dominan. Dejando de lado su interpretación filosófica, subsiste el simple hecho de que el individuo se encuentra en un medio espiritual que se manifiesta ante él en las representaciones religiosas y morales predominantes; en las imágenes-guía políticas y en las concepciones prevalecientes sobre el derecho; en la costumbre, en la lengua, en el saber y los estilos artísticos de su época y su entorno. Este conjunto de contenidos conceptuales “objetivos” y transmisibles, impregnan el pensamiento y el sentir de los individuos, a la vez que guían su acción (§§ 1 III; 28 IV 1, 2), y sin él, sus cortas vidas serían un ir y venir ahistóricos. Ese conjunto es el verdadero portador y mediador de la historia de la humanidad, lo que diferencia a la sucesión de las generaciones humanas de las animales (Harmann 1929, 300 ss.).

El derecho, la moral, el *ethos* social, todo ello adquiere existencia en el saber, la voluntad y la acción del hombre. Por tanto, existe una interrelación de aquellos contenidos significativos objetivos y la participación vital, realizadora y creadora del individuo en ellos (Zippelius RPh, §§ 5 II; 6 III 2). La comunidad existe en su realización permanente.

2. El planteamiento de la teoría de sistemas. La propuesta de comprender a la comunidad como un sistema de estructuras de acción, entrelazadas en forma múltiple, descansa sobre ideas emparentadas. Como en la sociología relacional, las unidades fundamentales de estos sistemas sociales son los individuos en acción (Parsons 1973, 52), entre los cuales se desarrollan modelos de relación, más o menos estables (como por ejemplo los "familiares"). Los individuos participan en estas formas de relación desempeñando determinados "papeles" (aquí, el de padre de familia, allá el de miembro del consejo comunitario, etcétera). En su conjunto, estos modelos de relación producen la estructura del sistema social (*loc. cit.*, 54 s.).

Un factor clave al respecto es también la posible orientación normativa y, consecuentemente, la condicionalidad cultural, de la acción humana. A lo largo de un proceso de socialización, el individuo adopta los patrones de conducta de su grupo, que se le presentan como modelo de expectativa del comportamiento correcto en esa comunidad. Los patrones de conducta institucionalizados comprenden al individuo en sus distintos papeles, integrándolo así en los diferentes subsistemas de una comunidad. En este sentido realizan una importante labor de selección, ya que de las múltiples alternativas de conducta factibles, eligen aquellas compatibles precisamente con las necesidades y tolerancias del modelo estructural de la sociedad en cuestión (*loc. cit.*, 52 s., 55 s.).

II. Orientación con sentido como conditio humana

§§ 1 II 2, III: 5; 28 III 1, IV 1: E. Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, (fr. 1912) al. 1981; M. Weber, Ges Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 t., 1920-21, nueva ed. 1971; A. Gehlen, Der Mensch, 1940, ¹⁰1974, caps. 3 ss., 9; G. Lenski, Religion und Realität, (ingl. 1961, ²1963) al. 1967; L. v. Bertalanffy, ... aber vom Menschen wissen wir nichts, (ingl. 1967) al. 1970, 44 ss.; A. Gehlen, Moral und Hypermoral, 1969, ³1973, cap. 7; H. Plessner, Die Frage nach der conditio humana, 1976; K. D. Bracher, Schlüsselwörter der Geschichte, 1978; E. E. Lau, Interaktion und Institution, 1978; K. Löw, Warum Fasziniert der Kommunismus? 1980, 58 ss., 141 ss.; Zippelius GuR, cap. 6d.

A través de la moderna sociología antropológica, la problemática de la orientación con sentido de la conducta humana experimenta una fructífera profundización.

El comportamiento social, como sucede con toda conducta humana, no es suficiente y confiablemente regulado por los instintos, debido a lo cual deben crearse artificialmente patrones de comportamiento que permitan a los hombres controlar

sus acciones mutuamente, en forma socialmente tolerable, previsible y segura. Surgidas apenas en el curso del desarrollo cultural, las "instituciones", es decir, los órdenes normativos de la conducta para los ámbitos de vida más diversos, complementan el código genético, para configurar los patrones de conducta de las sociedades complejas; únicamente las órdenes de la conducta pueden crear la certeza de orientación que es imprescindible para una convivencia estable. Sin aquélla no hay estabilidad social, y su carencia perturba psicológicamente a los individuos.

A la necesidad básica de la regulación normativa, en especial de la jurídica, del comportamiento social, se suma la necesidad, ya tratada, de orientarse mentalmente en un mundo complejo. Requerimos esquemas conceptuales con los que podamos "comprender" el mundo, para ajustar nuestra conducta conforme a esta comprensión (§§ 1 II 2; 28 IV 1). No solamente nos formamos representaciones de las relaciones causales en la naturaleza, sino también de las conexiones regulares en el desarrollo de los procesos histórico-políticos; así, por ejemplo, según el modelo hegeliano de una autorrealización de la razón, o el modelo marxista del materialismo histórico.

Las religiones proporcionan habitualmente una amplia orientación hacia el mundo. En ello advirtió Durkheim (1981, 27 s., 560 s., 573 ss.) una función esencial de las cosmovisiones religiosas. El orden estatal, y otras instituciones jurídicas y sociales, ocupan también un sitio en tales "cosmovisiones", desde los monarcas por la gracia divina, hasta la responsabilidad cristiana del padre de familia. La moderna y secularizada "religión" del mundo marxista lleva todavía a cabo la integración ideológica de las instituciones, desde los ritos de iniciación de la juventud hasta el "magisterio" de las instancias supremas del partido, que determinan la línea general de la política según las leyes del materialismo dialéctico.

Tales esquemas de explicación e interpretación no sólo contribuyen a la comprensión del mundo, sino que al mismo tiempo forman "imágenes-guía" por las cuales se orienta la acción. De esta manera pueden codeterminar, en particular, la estructura social y el desarrollo económico. Así describió Max Weber la influencia de la ética protestante sobre el espíritu y la práctica del capitalismo, en especial, de las ideas puritanas respecto de la disciplina cristiana, la honradez, la frugalidad, la laboriosidad, la búsqueda del éxito, en el que el individuo veía una confirmación de su agrado ante Dios. Otro ejemplo de un patrón de pensamiento normativo, es la concepción hindú de

las castas, que ha retrasado en la India la adaptación de las estructuras sociales a las condiciones de la era industrial. Más aún, todo el proceso político y social se desarrolla de manera diversa bajo el paradigma del orden de vida hindú, que bajo el de una sociedad pluralista de competencia, fuertemente orientada hacia lo económico; y es distinto bajo la imagen-guía de la democracia liberal y pluralista que bajo el esquema marxista de un acontecer regular que obedece a los principios del materialismo histórico.

En tanto que orientaciones de significado y de comportamiento, las "cosmovisiones" constituyen poderosos factores de integración. Las imágenes religiosas fueron, en términos históricos, las primeras en proporcionar una orientación amplia hacia el mundo, facilitando, cuando no hacían efectiva la integración de los hombres en mayores unidades de organización, en las que podía desenvolverse entonces una civilización superior. Es en este sentido que la religiosidad del hombre, o expresado con mayor cautela, su capacidad para crear "cosmovisiones", se relaciona en general con el ascenso cultural de la humanidad.

La elemental necesidad de orientación, comprensión y comunicación, emplea, con predilección, representaciones altamente simplificadoras, que parecen ejercer una singular fascinación cuando logran reducir a una fórmula sencilla el acontecer del mundo, ya sea que lo presenten como hecho de salvación ("cristianización del mundo", "expansión del Islam"), como una contienda por los mercados mundiales y las materias primas o una lucha social-darwinista y racial por la existencia y la hegemonía.

La sociedad pluralista "abierta" ve con escepticismo tales fórmulas dogmáticas, ya que todos los esfuerzos por expresar el acontecer del mundo mediante conceptos de la mayor simplicidad posible, no tienen en ella más validez que la de meros intentos intelectuales, susceptibles, en todo momento, de crítica, rectificación y, en especial, de complementación por medio de otros aspectos (§ 28 IV 1). Sin embargo, aún donde la opinión pública se forma en un proceso "abierto", se intenta una y otra vez comprender a la actualidad sociopolítica y los desarrollos históricos con el apoyo de modelos de pensamiento tan elementales como sea posible, y se procura hallar soluciones a los problemas con ayuda de figuras de pensamiento simples. Estas también pueden guiar la acción política, y, sobre todo, ejercer un amplio efecto sugestivo sobre la masa y sus representantes intelectuales. Dichas figuras, con las cuales se argumenta y se motiva, bien pueden proclamar: "eliminación de la sociedad

de clases"; "superación de las estructuras autoritarias por medio del principio del consenso, de la cooperación libre e igual de todos", o "protección al medio ambiente y mejor nivel de vida".

III. La disolución de la certeza de orientación tradicional

Sobre 2: *Zippelius* RPh, § II. III.

Sobre 3: *F. Tönnies*, Comunidad y sociedad, (al. 1887, 81935) esp. 1947;

E. Durkheim, *Über die Teilung der sozialen Arbeit*, (fr. 1893) al. 1977, I

cap. 6; *Zippelius*, *GuR*, cap. 15.

La función de la certeza de orientación, ideológica y ética, resulta particularmente notoria cuando tal certeza se pierde, es decir, en épocas de incertidumbre ideológica, ética y jurídica. El quebrantamiento de las orientaciones e instituciones tradicionales, e incluso su rápida transformación, conduce frecuentemente a la inseguridad e irritabilidad, a una liberación de lo "caótico en el hombre", cuyos impulsos no son suficientemente regulados por los instintos.

1. La disolución de las cosmovisiones integradoras. Hoy día, una de las razones de la inseguridad reside en la pérdida de la unidad de la imagen del mundo, y no menos, en la carencia de una religión comunitaria que, juntamente con sus normas morales, perteneció alguna vez a los "supuestos" no cuestionados de un ámbito cultural.

Muchos consideran necesaria una amplia orientación autoritativa de la conducta: "Cuando no existe ninguna autoridad en materia de religión o en materia política, los hombres se asustan pronto ante el aspecto de una independencia sin límites. La perpetua agitación de las cosas, los inquieta y fatiga... Yo dudo que el hombre pudiera alguna vez soportar una completa independencia religiosa y una entera libertad política", escribió Tocqueville (DA, II 1, Caps. 2, 5), opinión que ha guiado siempre a la acción política. Cuando Constantino el Grande se esforzaba por evitar, en el concilio de Nicea, un cisma dentro de la religión cristiana, difícilmente el fervor religioso movía al emperador, todavía no bautizado, sino más bien un cálculo político. Más tarde, la salvaguardia de la unidad del credo constituía no solamente el programa religioso, sino también político, de la Edad Media cristiana. Cuando el conflicto confesional estalló en una serie de guerras civiles a fines de esta época, y a razón de su preocupación por el orden y la paz jurídica, recomendaba Thomas Hobbes que por razones de Estado se orientaran las opiniones y que las controversias en materia de

religión se resolvieran con autoridad (§ 28 1). Aparte de la determinación central de los principales dogmas, existen otros medios para asegurar, en una sociedad determinada, el monopolio de una concepción del mundo y para eliminar o hacer inofensiva toda desviación: la liquidación de las cosmovisiones concurrentes o su reforma (ejemplo de ello es la cristianización de las costumbres religiosas paganas) y, en algunas ocasiones, el confinamiento de las minorías ideológicas en un *ghetto*.

En este punto se muestra el reverso de la certeza de orientación ideológica: la fuerza de integración y la función estabilizadora tienen como precio la intolerancia hacia aquellos miembros de la comunidad que piensan en forma distinta. A esto se agrega la fuerza explosiva de la propia certeza ideológica, porque el enfrentamiento de cosmovisiones diversas que no toleran otras alternativas, encierra un considerable potencial de conflicto. Ningún conflicto armado o guerra civil en la historia de la humanidad ha sido más despiadado que una guerra por motivos de ideología o religión. Los mundos de símbolos también despliegan una gran fuerza de integración en el odio y, en vista de los conflictos que se gestan en las preconcepciones ideológicas, una de las principales condiciones para la pacificación del mundo es que la propia certidumbre ceda ante la comprobación crítica. Bajo este aspecto, el sitio de la propia seguridad ideológica debería ocuparlo la conciencia de que toda representación que pretenda comprender al mundo es un mero ensayo del esfuerzo cognoscitivo, que es por principio susceptible de crítica y que solamente puede aspirar a una validez parcial.

Desde este punto de vista, las cosmovisiones resultan, a la vez, indispensables y superables.

Por tanto, son ambivalentes la "unidad de la imagen del mundo" y la propia certeza ideológica en una comunidad, porque, si bien constituyen un significativo factor de integración y su desaparición origina a menudo una profunda inseguridad, apenas soportable para muchos (§ 28 I), inducen, por otro lado, a la intolerancia frente a los miembros del grupo que expresan una opinión diversa, y a conflictos con otras comunidades que piensan en forma distinta. Por tanto, existe una conexión entre la tolerancia, la inseguridad y la conciencia de la necesidad de revisar el pensamiento propio.

2. La creación de certeza de orientación en la "sociedad abierta". Cuando desaparecen la evidencia y la certidumbre de una orientación, ideológicamente fundada, de la conducta, el orden del comportamiento deberá sustentarse en bases distintas:

Una propuesta de solución se remonta a Thomas Hobbes: si el entendimiento no garantiza un orden seguro y pacífico de la convivencia humana, deberá crearlo una decisión dotada de autoridad (§ 17 II). La sustitución del derecho natural por un derecho "positivo", creado en un procedimiento legislativo estatal, fue la consecución histórica de esta idea: las pautas de conducta son establecidas mediante una decisión, sobre la base de ciertas competencias. En cierto sentido, se produce una "legitimación a través del procedimiento" (N. Luhmann), en lugar de una legitimación por pretendidas "verdades" (§ 16 II). Sin embargo, la "producción de certeza de orientación" en la sociedad pluralista no puede atribuirse únicamente a las competencias y a los procedimientos, sino que el contenido de las decisiones a tomar en los procedimientos, debe orientarse por la posibilidad de encontrar un consenso en el sector mayoritario de una comunidad jurídica (§ 28 III 2).

Aquí cabe mencionar la segunda respuesta dada al dilema planteado: si nadie puede pretender la posesión de las soluciones absolutamente correctas a las cuestiones del orden social, entonces la convicción de lo justo (*Richtigkeitsüberzeugung*) de cada hombre tiene, por principio, igual validez. En el ámbito del derecho, conduce esta idea a una pretensión de la participación de todos en una libre competencia de las convicciones, aun en cuestiones del derecho y la política, y a la idea de que el consenso más amplio posible es la base de legitimación para el problema del orden comunitario correcto (§§ 28 II 1); 16 I 3).

En la idea de la representación democrática se conjugan ambas respuestas: tanto la creación de pautas de conducta obligatorias mediante competencias y procedimientos, como la vinculación a la base del mayor consenso posible. A través de decisiones y procedimientos estatales, complicados y formalistas, se busca crear en este sistema, sobre un consenso, aquellas normas de conducta que requiere una comunidad para mantenerse en funcionamiento.

Si bien por este camino es factible establecer un orden confiable de la conducta, no satisface del todo la necesidad de certeza de orientación ideológica, pues esta necesidad es de mayor alcance. La solución humanamente más digna a este dilema, el considerar el punto de vista propio sólo como un resultado provisional del esfuerzo cognoscitivo y el respeto por los puntos de vista contrario, es evidentemente demasiado pedir para muchos. El persistente fanatismo ideológico de muchos hombres, y el consiguiente surgimiento de la intolerancia, demuestran que el conformarse con la provisionalidad de la propia imagen del mundo, la aceptación de otras cosmovisiones, la re-

nuncia a una "certeza" ideológica definitiva. resultan una pesada carga para muchos (§ 28 I). Asimismo, cabría considerar la posibilidad de adormecer en una parte de la humanidad la necesidad de orientación ideológica a través del "esparcimiento" de alguna actividad o entretenimiento superficiales. Pero tampoco se sabe si la mente humana resistiría a la larga semejante *Brave New World* (A. Huxley, 1932). Los movimientos religiosos de renovación, surgidos en los tiempos más recientes con violencia (e intolerancia), ponen de manifiesto que hay algo en el hombre que en su ser más profundo se rebela contra este desarrollo.

3. La disolución de las comunidades de vida integradoras. No solamente se destruye la certeza de orientación ideológica, sino también las "ataduras" normativas, con sentido, a una sólida estructura institucional. Este proceso afecta, sobre todo, a los órdenes de vida más reducidos que "resguardan" al individuo, dirigiendo y controlando su conducta, como alguna vez lo hiciera la familia grande o, por ejemplo, el gremio artesanal o también la comunidad rural, que era a un mismo tiempo comunidad eclesial y festiva, instancia moral, cuerpo de bomberos y encargada del cuidado de los pobres. Hoy día, las familias nucleares aisladas, con madres que a menudo trabajan, las "máquinas-habitación" de las grandes urbes o la masificación universitaria, ya no permiten, o sólo en una medida muy limitada, el nacimiento de una intimidad en la familia, en la vecindad o en el círculo estudiantil. Y éstos no son más que unos cuantos ejemplos del desarraigo que contribuye a la desorientación.

Henry S. Maine, Ferdinand Tönnies (1887) y Emile Durkheim (1893) describieron (mediante conceptos algo divergentes y enfocando diferentes estadios evolutivos) esta transformación de las comunidades "originarias", que controlan y vinculan en múltiples formas a los individuos, en una sociedad altamente organizada, con mayor división del trabajo, y complejidad: los ámbitos de la familia, el trabajo, la ocupación del tiempo libre, el compromiso religioso y sociopolítico, ámbitos que en un principio se hallaban próximos y se entrecruzaban múltiplemente, ahora se distancian funcional y espacialmente, y abarcan selectivamente al individuo en sus diversos "papeles". En vez de una vinculación estrecha con un ámbito de vida abaricable, con sus modelos y controles integradores de la conducta, tiene una multiplicidad de compromisos parciales, con frecuencia meramente utilitarios, en distintas esferas de la sociedad. Tales compromisos se disuelven con mayor facilidad, lo que aumenta la movilidad, pero también el exilio emocional e institucional.

El retorno al antiguo orden parece una imposibilidad práctica. Si tampoco se busca la solución en el modelo de un *Brave New World*, cuyos habitantes vegetan, desarraigados y manipulados, en una *happiness* superficial, entonces es necesario adoptar providencias que retomen la función de "resguardo" de las antiguas instituciones. Esto implica la tarea de crear ámbitos de vida descentralizados y abarcables, que abran una pluralidad de oportunidades de relacionarse, así como la de promover comunidades que puedan integrar socialmente al individuo en varios aspectos. Significa la exigencia de una mayor (pero no ilimitada) autoorganización de los ámbitos de vida más reducidos; de la creación de instituciones a través de las cuales los individuos participen, con mutua responsabilidad, en la determinación de un ámbito de vida transparente, esencial para ellos, por ejemplo, según el modelo de la autonomía de los municipios. Tales exigencias están contenidas ya en el principio de subsidiariedad (§§ 17 I,2; 23 III), sobre todo en la idea aristotélica de que la ciudad se compone de otras comunidades, división que debe conservar; el Estado es "por naturaleza una pluralidad" y debe seguir siéndolo (Política, 1261 a.).

IV. Representaciones sensibles de la comunidad

W. Bagehot (citado en el § 41), cap. 2; *G. Simmel*, *Soziologie*, 1908, 41958, 396 ss.; *Smend StA*, 142 ss., 148 ss., 160 ss.; *Maunz-Zippelius*, § 8; *J.A. Ponsioen*, *Symboliek in da Samenleving*, 1952; *K. Loewenstein*, *Betrachtungen über polit. Symbolismus*, en: *F.f. R. Laun*, 1953, 559 ss.; *P.E. v. Schramm* (ed.), *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, 3 t., 1954-1956; *L. Brysson et al.* (eds.), *Symbols and Society*, 1955; *E. Fehrenbach*, *Über die Bedeutung der polit. Symbole im Nationalstaat*, *Hist. Zeitschr.* 1971, 296 ss.; *H. Quaritsch* (ed.), *Die Selbstdarstellung des Staates*, 1977; *id.*, *Probleme der Selbstdarstellung des Staates*, 1977.

La orientación con sentido de la conducta se realiza conforme a normas y paradigmas normativos (*v.g.*, sobre la convivencia en familia), que frecuentemente se integran en esquemas conceptuales, "ideológicos", más amplios, sobre todo de carácter religioso. La necesidad de una orientación "tangible" nos lleva no pocas veces hacia modelos interpretativos simples y de fácil aplicación sobre los acontecimientos del mundo (por ejemplo, como "lucha de clases"), hacia representaciones normativas, objetivos y "valores fundamentales" inculcables (por ejemplo: "cristianización del mundo", o "libertad, igualdad, solidaridad").

Sin embargo, es frecuente que las manifestaciones sensibles de solidaridad y orientación común de la acción, inciten a un mayor compromiso que dichas fórmulas y representaciones normativas. Entre aquéllas se cuentan, primordialmente: la demostración de solidaridad, la identificación de una comunidad con sus representantes y la representación simbólico-objetiva de una comunidad y sus ideales. En las festividades religiosas o nacionales, siguiendo, por ejemplo, el modelo del congreso del Partido nacional-socialista (*Reichspartitag*) de Hitler, se recorren todos estos puntos: realización en común de ritos religiosos o cuasireligiosos, procesiones, desfiles, con himnos y actos solemnes, de género carismático o secular (ejemplo de esto último sería el despliegue de lujos y galas o una demostración de poder y disciplina militares); todo ello celebrado por y ante los altos representantes de la comunidad, con amplia utilización de los símbolos objetivos de consagración e identificación, en especial, de las imágenes sagradas y las banderas de esta comunidad; ante o dentro de una catedral, en una "sede del Congreso del Partido nazi", en una Plaza Roja o una "Puerta de la Paz Celeste"; por lo tanto, en un lugar consagrado que, a su vez, se considera un símbolo arquitectónico de la comunidad.

Por lo general, los elementos de autorrepresentación de la comunidad no se manifiestan ante el individuo en esta combinación, sino separados, ya sea en la dignidad representativa de un cargo, y su titular, o de un edificio; o en un sugestivo traje "uniforme", en las vestiduras talaras de los sacerdotes y las togas de los jueces. Todo ello pone ante la vista y recuerda efectivamente la existencia, las funciones, la fuerza y el prestigio de la comunidad. De este modo se refuerza a través de "imágenes" la integración de una comunidad coordinada por "contenidos significativos".