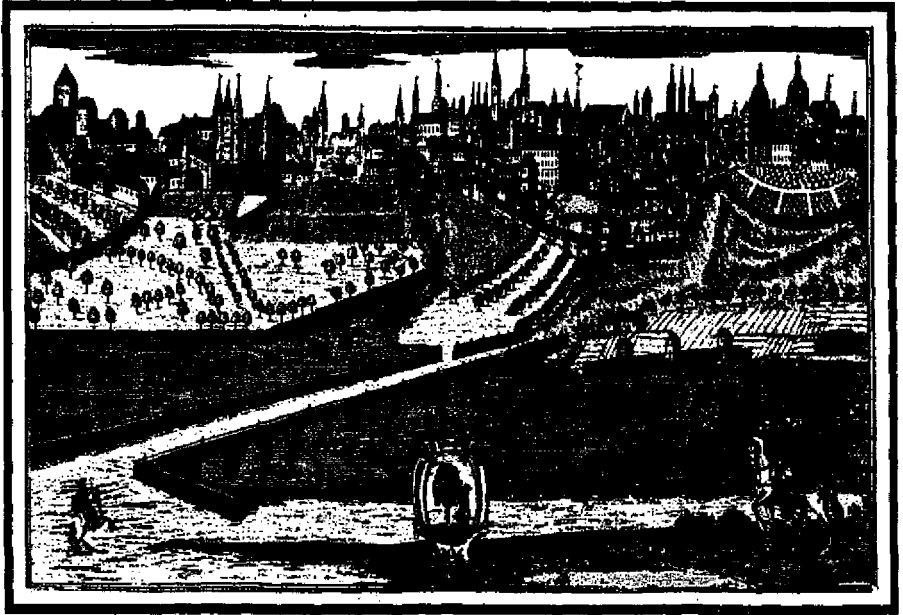


ENRIQUE DEL ACEBO IBÁÑEZ

ganz1912

# SOCIOLOGÍA DEL ARRAIGO



UNA LECTURA CRÍTICA DE LA  
TEORÍA DE LA CIUDAD

SOCIOLOGÍA DEL ARRAIGO

ENRIQUE DEL ACEBO IBÁÑEZ



*Editorial Claridad*

Sociólogo por la Universidad de Buenos Aires, Master en Sociología del Desarrollo y Doctor en Sociología por la Universidad Complutense de Madrid, Enrique del Acebo Ibáñez es profesor en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad del Salvador. Ha publicado artículos y libros en Argentina y en el exterior, y dictado seminarios en las universidades de Notre-Dame, UCLA, y University of Southern California (EE.UU.), y en la Universidad Carlos III de Madrid (España); durante el año académico 1993-94 se desempeñó como Fulbright Professor en el Bergen Community College (New Jersey, EE.UU.). Actualmente se desempeña como Investigador Científico Independiente en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET).

Ha desarrollado tareas de investigación y consultoría, para el sector público y privado, en las siguientes áreas: Diagnóstico y desarrollo de comunidades locales; Sociología y psicología de la vida urbana y granurbana; Migraciones, marginalidad y desarraigo; Evaluación de impacto ambiental de emprendimientos socioeconómicos; Sociología y psicología de las organizaciones; y Estudios actitudinales.

ISBN 950-620-108-0



9 789506 201081

316.334.56 Acebo Ibáñez, Enrique del  
ACE *Sociología del arraigo: una lectura crítica de la teoría  
de la ciudad.* 1ª ed. - Buenos Aires: Claridad, 1996.  
228 p.; 24 x 17 cm. - (Hombre y Ciudad)

I.S.B.N. 950-620-108-0

I. Título - I. Sociología urbana

# ganz1912

**FOTOCOPIAR ES DELITO**

I.S.B.N.: 950-620-108-0

**©1996, Editorial Claridad S.A.**

Distribuidores exclusivos: Editorial Heliasta S.R.L., Viamonte 1730, 1º Piso, (1055),  
Buenos Aires, Argentina. Tels. 371-5546/6402 476-1843 Fax (54-1) 375-1659

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723

**LIBRO DE EDICIÓN ARGENTINA**

Queda reservado el derecho de propiedad de esta obra, con la facultad de disponer de ella, publicarla, traducirla o autorizar su traducción, así como reproducirla total o parcialmente, por cualquier sistema o medio.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su locación, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y escrito de los titulares del *copyright*.

La violación de ese derecho hará pasible a los infractores de persecución criminal por incursos en los delitos reprimidos en el artículo 172 del Código Penal argentino y disposiciones de la Ley de Propiedad Intelectual.

ganz1912

ENRIQUE DEL ACEBO IBÁÑEZ

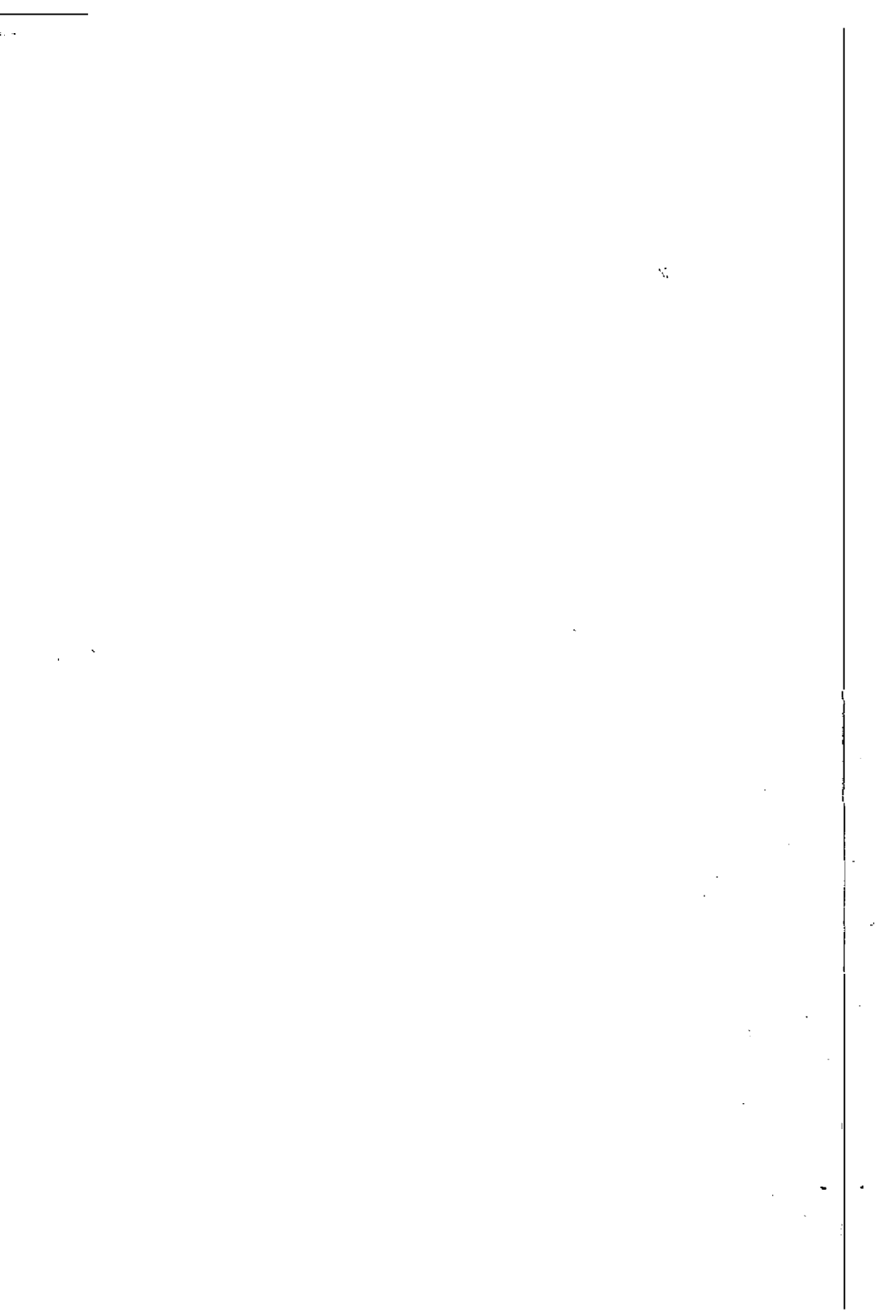
# SOCIOLOGÍA DEL ARRAIGO

UNA LECTURA CRÍTICA DE LA  
TEORÍA DE LA CIUDAD

ISNEROS  
- RANCA



*Editorial Claridad*

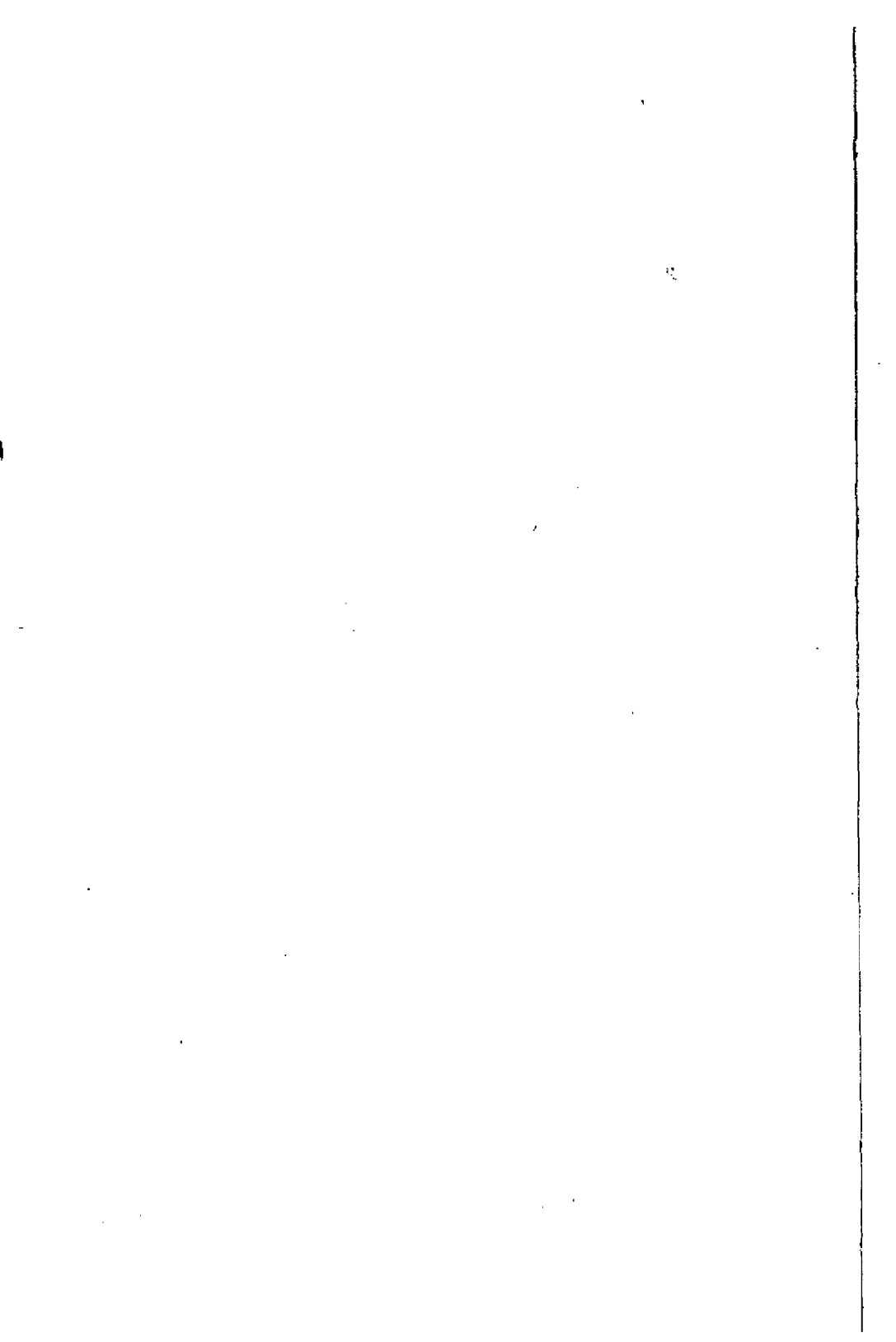


*La Sociología se ubica junto a las ciencias que tratan del hombre en cuanto hombre; o sea, que en ese sentido específico constituye una disciplina humana. Una consecuencia importante de esta concepción reside en que la Sociología debe desenvolverse en diálogo permanente con la Historia y la Filosofía, y si así no sucede, pierde su propio objeto de investigación. Este objeto es la sociedad como parte del mundo humano, hecho por hombres, habitado por hombres y que, a su vez, forma hombres en un proceso histórico continuo. No es el fruto insignificante de una sociología humanista volver a despertar nuestro asombro ante este prodigioso fenómeno.*

Peter Berger y Thomas Luckmann

*Para cada uno, sólo las formas de vida de sus padres y abuelos pasan a ser elementos de la suya propia. Los sepulcros y los recuerdos no pueden ser transferidos ni conquistados.*

Alfred Schutz



## AGRADECIMIENTOS

Este libro ha sido fruto de sucesivas etapas, cada una de las cuales es tributaria de distintas personas e instituciones. Así, de Enrique Martín López, catedrático de Sociología de la Comunicación Humana y Director del Departamento de Teoría Sociológica de la Universidad Complutense de Madrid, me he nutrido de su amistad y de su apoyo intelectual durante mis estudios en España. Asimismo, los aportes de Jean Remy, catedrático de la Universidad de Louvain-la-Neuve, en oportunidad de mi estadía en Bélgica como becario del Fonds L. Bekaert y de la Agencia de Cooperación para el Desarrollo, del Ministerio de Asuntos Exteriores belga.

Quiero agradecer especialmente a Kingsley Davis —y a su esposa Martha Seoane— por sus comentarios críticos a algunas categorías sociológicas involucradas directa o indirectamente en este libro. Resultó para mí de extraordinaria importancia la estadía como Visiting Scholar en el Population Research Laboratory de la University of Southern California, en Los Angeles, durante el segundo semestre de 1990 invitado precisamente por el Dr. K. Davis a través de la Organización de los Estados Americanos; allí recibí el respaldo académico e intelectual de los sociólogos David Heer y Maurice Van Arsdol Jr., lo que me permitió poner a prueba varias de las categorías analíticas propuestas en este libro a través de una investigación socioantropológica que llevé a cabo sobre los aspectos socioculturales de la inmigración mexicana en California.



Wien auf Wärburg und die Festung Metzenberg

Aus Mathias Merz Topographie der Erbkaiserlichen Meise, Triest, 1816 1846

## INTRODUCCIÓN

1. La ciudad es un lugar construido secularmente por la comunidad, asumiendo una intransferible impronta sociocultural a través de un ir-haciendo-la-Ciudad-a-través-de-la-vida-en-ella, tarea individual y comunitaria al mismo tiempo, pero nunca exterior a sus verdaderos protagonistas.

Tan protagónico es el papel del ser humano en su interrelación con el espacio —en nuestro caso, el espacio urbano— que bien podemos afirmar que es a través del habitar como el hombre accede al ser de las cosas, tomando así un contacto verdadero con la *realitas*. Enraizamiento vital del hombre en un ámbito de convivencia que, como el urbano, determina su arraigo espacio-socio-cultural.

2. A partir de un análisis teórico-sistemático, centrándonos en cómo ha sido la reflexión respecto del "ser" de la ciudad y de la relación entre hom-

bre y espacio, se realizará una nueva lectura de la Teoría de la ciudad a la luz del concepto arraigo.

¿Por qué la ciudad se constituyó, y se constituye, en objeto de análisis de la teoría sociológica? La ciudad sobrepasa las formas arquitectónicas e infraestructurales que le dan soporte, para constituirse en un fenómeno de alta significación sociológica: en tanto espacio vivido y, sobre todo, convivido, emerge como espacio social. Merced a esa suerte de implosión urbana —en términos de Mumford— y, en cuanto tal, también implosión sociocultural, la ciudad supone un cambio cualitativo en las formas de convivencia adoptadas por la especie humana. Fuerzas centrípetas de variado orden generan una gran densidad tanto a nivel demográfico como a nivel de producción e intercambio de productos y símbolos.

Implosión y centripetalidad que están suponiendo a la ciudad como "centro". Centralidad que no supone necesariamente homogeneidad sino, muy al contrario, la existencia de elementos estructurales y coyunturales heterogéneos. Heterogeneidad que, paradójicamente, sirve para arribar a una aproximación definicional de la ciudad como un todo fácilmente identificable.

De ahí que la ciudad se haya constituido, y se constituya, en objeto de análisis de la teoría sociológica.

Si bien la ciudad —y la civilización— occidental se encuentra en crisis, ello supone también la crisis de quien la habita, el hombre. El modo como el habitante se vincula más específicamente a la ciudad —como a todo otro espacio— es, a nuestro entender, el arraigo (con su contrapartida, el desarraigo, especialmente con el desarrollo de las grandes concentraciones metropolitanas actuales).

Es por ello que proponemos una nueva lectura de los aportes realizados por la teoría sociológica al fenómeno de la ciudad, a partir de la consideración del habitar humano como arraigo espacio-socio-cultural. Nueva lectura como intento de superación de la oposición entre los teóricos de la ciudad como "cultura urbana", y los teóricos conflictualistas de una sociología crítica de lo urbano. Ello supondrá tener siempre presente al hombre que habita y da contenido a las formas urbanas.

Nueva lectura de autores como Marx, Engels, Weber, Tönnies, Simmel, Spengler, Lefebvre, en tanto teóricos que a partir de una concepción filosófico-histórica determinada se aproximan a la ciudad como objeto de

análisis donde las tendencias histórico-sociales adquieren virtualidad ejemplar; y de autores como Park, Burgess, McKenzie, Wirth, en tanto teóricos que se allanan a un análisis más empírico de la ciudad moderna occidental; incluso de sociólogos que hacen significativos aportes a nuestros efectos, aún sin referirse explícitamente a la "forma urbana" pero deteniéndose en los contenidos sociales que le corresponden, como es el caso de Durkheim y König. Todo ello nos habrá de permitir descubrir y/o reinterpretar algunas categorías de análisis presentes en estas teorías sociales a propósito del fenómeno raigal.

3. El arraigo es un fenómeno *total* que, sin embargo, presenta una tridimensionalidad. Así, podemos hablar de arraigo *espacial*, arraigo *social* y arraigo *cultural*.

En el primero de los casos —el arraigo espacial—, estamos frente a ese "imperativo" territorial, presente incluso en el reino animal, que hace que el hombre tienda a "fijarse" localmente en un espacio que lo conforma en su uniformidad. Conformación que continúa vigente aún en los momentos en que el sujeto no está "físicamente" en él: puede no ocupar ese espacio, pero lo lleva dentro, sabe que el mismo sigue estando y le pertenece, al menos en un sentido metafísico.

El hombre se arraiga *socialmente* cuando hay pertenencia a grupos y organizaciones que lo involucran íntimamente: allí importa el sujeto en tanto persona no intercambiable, más que la eficacia en las funciones cumplidas. Pero también hay arraigo social ligado al modo en que el sujeto participa; participación que puede ser pasiva (acceso a bienes y servicios) y también activa (intervención en los asuntos de la comunidad local y de la sociedad global de pertenencia). En este último caso la estructura social-política podrá *condicionar* positiva o negativamente esta potencialidad participativa, aunque no determinarla: tanto se podrá dar el caso de individuos que buscan recónditos campos intersticiales de participación en sociedades opresivas, como sujetos que a pesar de contar con estructuras participativas en su mundo sociocultural de pertenencia, optan por no hacerlo, se autolimitan y cercenan infinitud de posibilismos de realización y autorealización.

Por último, el hombre se arraiga *culturalmente* en la medida en que siente como propias las normas y valores vigentes globalmente; en las antipodas de lo anómico, el hombre —ser libre, responsable y simbólico— se identifica crítica y creativamente con el marco normativo-axiológico del

LA PARTICIPACIONES - ACTIVA  
PASIVA.

mundo sociocultural —no estático, sino en crecimiento— que lo conforma y, a la vez, que él ayuda a conformar. Abreva en una *Weltanschauung* que lo ampara y fortifica, ámbito fértil de *sentidos* compartidos, marco y formas del habitar humano que no hacen sino propender y facilitar un nutricio arraigo.

Hablamos, pues, de tres dimensiones de un *fenómeno total* cual es el arraigo, caracterizado por la *interdependencia* de sus partes: lo que acaece en uno de sus componentes o dimensiones repercute en los restantes.

4. El arraigo se ha ido dando, a lo largo de la historia del hombre —y de la ciudad—, a través de distintas formas espaciales, sociales y culturales.

El hombre del Paleolítico, arraigado socialmente en pequeñas comunidades, era, sin embargo, *nómada*. Estaba presente el lazo de la *sangre*, no así el de la *localidad*, unidos por una solidaridad mecánica (Durkheim) y por profundas raíces en lo sacro, en lo mágico-ritual.

A partir de la revolución agrícola el hombre del Neolítico comenzará un lento pero continuo proceso de sedentarización. La capacidad de "producir" alimentos, obviando así la perentoriedad de salir en busca de ellos, producen una fijación y arraigo espaciales inéditos. La aldea neolítica emerge, en ese sentido, como comunidad, pero como comunidad *local*. Así, este común asentamiento fijo, sumado a su perduración en el tiempo, da lugar a un fenómeno que bien podríamos denominar como proto-vecinal.

El cada vez mayor grado de centripetalidad geo-socio-cultural genera y representado por estos asentamientos dará lugar a una virtual "implosión urbana" (Mumford): aldea, fortaleza, mercado, santuario se concentran ahora en un ámbito espacial determinado, con límites propios. Surge la *ciudad*, en tanto síntesis creadora y de nuevo cuño cualitativo.

El paso de las familias a la fratría, de éstas a la tribu, de la tribu a la aldea y de ésta a la ciudad supone un marco raigal y aglutinante de fuerte peso: lo sacro (F. de Coulanges, Durkheim). Religión común y fuego sagrado compartido emergen como elementos unitivos y sociógenos de eficacia indiscutible.

Si bien el elemento religioso-cósmico estaba ya presente en el nómada-cazador del Paleolítico así como en el aldeano-agricultor del Neolítico, la nueva "forma" representada por la ciudad le da a "lo sacro" una fuerza centripeta y centrífuga de fuerza inusitada.

La ciudad se convierte gradualmente en ámbito de permanencia y estabilidad, de re-unión, de mestizaje cultural y de atracción demográfica. La urbe se va transformando de *locus* con predominio de la "adscripción" local a un espacio físico y social con fuerte vigencia de roles y status "adquiridos". Una mayor concentración de mano de obra, una mayor división del trabajo y la aparición de un excedente económico habrían de acelerar y afirmar este proceso de urbanización.

El factor unitivo y potenciador de todas las fuerzas económicas y socioculturales incluidas en "lo urbano" lo constituye, para Mumford, la capacidad que demostraba la ciudad para transmitir en formas simbólicas y pautas humanas una *cultura* determinada.

Marco renovado de un equilibrio biótico y social (Park), la ciudad se convirtió en un ámbito de arraigo geo-socio-cultural de dimensiones y potencialidades hasta entonces inéditas.

La *polis* griega surge en Occidente como un portentoso ensayo urbano a escala humana. A diferencia de las ciudades mesopotámicas y egipcias, al- tamente condicionadas por la presencia de reyes-dioses y, por ende, fundamen- mentalmente ciudades-templo, la polis, en cambio, contiene en forma no ex- cluyente el componente religioso. La ciudad pasó a ser un ámbito comuni- tario que le concernía a todos los ciudadanos. La primigenia "implosión urbana" daba ahora lugar a una "implosión intelectual" cuya resonancia aún escuchamos.

El *homo theoreticus* emerge, así, como prototipo del ciudadano helénico: éste crea espacio, pero fundamentalmente espacio intelectual a través de la aprehensión teórica de la realidad. A través de esta "contemplación" el hombre griego "hecha raíces" en la *realitas* y sienta las bases del pensamiento racional occidental.

La *polis*, en tanto comunidad local, ve constituirse al *ágora* como eje de la actividad ciudadana, centro social y político y no sólo mercado. No obstante, esta vida pública no va en detrimento de la vida privada, representada por la comunidad de base familiar. En efecto, la casa y el "hogar" doméstico mantienen real vigencia, constituyendo un ámbito de arraigo complementario del representado por la *polis* propiamente dicha. Vida pública y vida privada encuentran armonía y síntesis en la ciudad-estado griega.

La *comunidad local* alcanza, en Grecia, el punto más significativo dentro del mundo antiguo. Allí se da y reconoce por vez primera el carácter

LA CIUDAD  
LOCUS.

LA POLIS GRIEGA  
ALTA Y LAS  
CIUDADES MESOPOTÁMICAS.

"global" de dicha comunidad local, esto es: todos los fenómenos sociales y culturales que se dan *dentro* de la comunidad —tal el caso de las formas grupales con base sanguínea y familiar— no desdibujan, sino al contrario, el carácter entitativamente único del fenómeno comunitario local.

Heredero de Grecia, el hombre romano tendrá una mentalidad, sin embargo, más práctica que teórica; mientras el hombre griego era un ser que contemplaba, el romano es un ser que hace. En la *civitas* romana prima el trazado geométrico y la regularidad con una monumentalidad íntimamente vinculada a los criterios militares e imperiales dominantes.

El imperio se va expandiendo cada vez más: de la urbe romana se tiende al dominio del orbe, a un orden político universal. Surge así la Pax Romana o Augusta.

El romano, fundamentalmente *homo conditor*, reconoce en lo fundacional una de las características más importantes de su idiosincrasia. Así, cada ciudad que se fundaba constituía un eje o punto de rotación (Simmel) sociocultural, difusor del ideal de vida romano: la *romanitas*.

Este ideal de vida se ve impregnado de una mentalidad "agrícola". La agricultura, en efecto, es considerada también una labor del espíritu: a través de la *labor improbus* el agricultor entrega su *humanitas*; la *Mater Tellus*, por su parte, hace que este hombre se purifique a través de la *catharsis* (Virgilio) y se arraigue.

Tierra, ámbito ciudadano, dioses protectores: he ahí los elementos constitutivos del arraigo vivenciado por el romano, quien halla sentido a la existencia en el mismo acto de "fundar". Así como el agricultor "imperá" sobre sus campos, el romano, en tanto *homo politicus*, funda también ciudades, fundaciones en las cuales se está en presencia no de un mero hecho externo sino que dicho acto también involucra al hombre en su propia mismidad, en una actitud de raigal unión a la *tellus*. Es entonces cuando el *imperium* se toma ya político, en tanto unión concorde de las urbes en el orbe romano.

La existencia de una comunidad de creencias, de leyes y de mentalidad facilitará hilvanar todo el rosario de *civitas* romanas, a pesar de las distintas geografías e idiosincrasias. A través del *imperium* el romano busca organizar el espacio político, en "co-operación" con los dioses (Di Pietro).

Caidas sus "murallas interiores" (Heráclito) por las discordias y la propia decadencia de la vida urbana y ciudadana, el Imperio romano se ubicó ya muy cerca de su fin.

La estructura romana, en su unidad económica y cultural, sobreviviría a su desintegración política. A ello debe agregarse el radicalmente importante papel desempeñado por el cristianismo en tanto factor aglutinante y sintetizador de los componentes romano y germánico. Así, la Roma cristiana funda una nueva capital, "la Ciudad Celestial", y un nuevo vínculo cívico, "la comunión de los santos" (Mumford).

Los límites espaciales de la ciudad pierden gradualmente importancia a favor de una "ilimitación espiritual". La universalidad política del imperio romano debe sumarse a la universalidad teórica del corpus filosófico griego, pilares sobre los cuales emerge el universalismo religioso propuesto por el cristianismo (Moya Valgañón).

LA CAIDA DEL  
IMPERIO

Debilitada la fuerza interior de las urbs romanas —hecho agravado por la dispersión poblacional generada por las invasiones bárbaras— irá emergiendo cada vez con más fuerza una nueva institución: el monasterio. Esta nueva "fijación local" que constituye el monasterio desempeñaría el papel de "punto o eje de rotación" (Simmel) desde el punto de vista sociológico y cultural, lo que habría de generar, especialmente entre los siglos V y XI, una centripetalidad fundamentalmente cultural de cada vez mayor importancia.

EL MONASTERIO

El período histórico del monasterio y el románico nos muestra al clausuro como célula matriz de la sociedad, como eje raigal de significativa eficacia y perduración.

EL  
CLAUSTRO.

Afianzada su presencia y vigencia social y cultural, el monasterio se convertiría, con el tiempo, en virtual "cuna de ciudades", a punto tal que bien puede decirse que la fundación de monasterios se constituyó, prácticamente, en una rama de la planificación territorial (Braunfels). Asimismo, el germen del municipio se hallaba latente, en cierta forma, en aquellas comunidades agrupadas en torno a los conventos.

EL GERME  
DEL MUNICIPIO  
ES EL MONAS-  
TERIO.

La Europa ruralizada —una vez desmembrado el imperio carolingio y ante nuevas oleadas bárbaras— hubo de dar nacimiento al feudalismo, régimen socio-económico y político que se extenderá especialmente durante los siglos IX a XI. El feudo, latifundio propiedad del "señor", emerge como verdadera unidad social, política y económica. Sociedad ésta caracterizada por estrictos criterios jerárquicos y estamentales, reafirmados por un ethos religioso intensamente vivido.

La unidad de esta sociedad medieval viene dada, precisamente, por la vivencia y vigencia de esta estructura social estamental, en concordancia

con la organización jerárquica de la Iglesia. De ahí la incardinación del *ethos* caballeresco dentro del orden religioso imperante. El sistema feudal representa un marco raigal no sólo a partir y en función de lo sacro —que impregna las estructuras sociopolíticas así como cada acción que el hombre lleva o pretende llevar a cabo— sino también en relación con un arraigo territorial, en virtud del cual los súbditos se hallan, con respecto a la propiedad territorial, más en relación "con su propia patria", en una suerte de "estrecho modo de nacionalidad" (Marx). La tierra no tiene, aún, un claro valor de "mercancía".

A partir de los siglos X y XI se produce un resurgimiento urbano: la urbe se constituye cada vez más en un factor de atracción poblacional, económico y cultural, dentro de una sociedad burguesa en expansión. Prohibida por la ciudad medieval, la burguesía habría, por su parte, de fomentar y favorecer de modo altamente significativo el desarrollo y crecimiento urbanos.

Ante la consistencia cada vez mayor adquirida por sus instituciones político-administrativas y así como por una actividad económica organizada y eficaz, la ciudad medieval representa, ya, un ámbito de indiscutible poder. La urbe es nuevamente un *todo* integrado, fruto de un rico entramado relacional que redundará en su riqueza y complejidad en tanto unidad socio-política.

El hombre medieval es individual y social al mismo tiempo; sus niveles de pertenencia social, lejos de disminuir su individualidad, la conforman. Los factores de arraigo social se ven incrementados, generando una centripetalidad que redundará positivamente en el entramado social y urbano del Medioevo. El individualismo burgués cohabita sin inconvenientes con una intensa vida corporativa.

La Iglesia, ámbito raigal amplio e inclusivo, enmarca dentro de sí, en tanto "comunidad global" (König), no sólo los individuos —cualificados por su relación "personal" con lo trascendente— sino también a los propios grupos comunitarios en los que aquellos se hallaban adscriptos. El hombre medieval pertenece a una comunidad de fe que cualifica y condiciona sus otras pertenencias comunitarias. Así, familia, vecindario, gremio, municipio, urbe, región, comunidad eclesial representaban ámbitos interrelacionados e inclusivos de intenso arraigo geo-socio-cultural.

Mientras, de una parte, las corporaciones medievales eran "la ciudad en su aspecto económico", y la ciudad "las corporaciones en su aspecto social

y político" (Mumford), la *comuna* emerge como la "forma sociológica" de la urbe así como la *municipalidad* lo hace en tanto "forma política" (Ledrut). La comuna se edifica a partir de las corporaciones, verdaderos ejes comunitarios y de control social.

El hombre medieval piensa y actúa en términos corporativos, sociales, y la ciudad representa un ámbito de adscripción y arraigo, inclusivo de todas las pertenencias grupales de sus habitantes. EL MEDIEVO UN ESPACIO CORPORATIVO.

En lo que hace al urbanismo propiamente dicho, las ciudades medievales, aún cuando no respondían a un estricto plan racional preestablecido, no dejan de poseer, en toda su morfología, un *sentido* subyacente y una concepción jerárquica del espacio. Sentido que hace al pulso vital que late y da savia a formas y contenidos, a espacios y volúmenes arquitecturales. Sentido subyacente que responde a una explícita cosmovisión trascendente y teocéntrica: la vida individual está referida, de una u otra forma, a lo divino, a una concepción creacionista de la existencia.

A fines del siglo XIV, y hasta el siglo XVI, Europa asiste a una gradual modificación cosmovisional y estructural que culmina con el Renacimiento, etapa de transición entre el mundo medieval y el mundo moderno. En tanto movimiento cultural y artístico, el Renacimiento pone su mira en el mundo antiguo: Grecia y Roma resurgen como modelos de lo humano. Del mundo teocéntrico de la etapa anterior, se pasa ahora a una concepción *antropocéntrica* de la realidad. El hombre pasa a ser "la medida de todas las cosas". Mientras en el Medioevo el arquetipo del hombre lo constituía el "santo", con el Renacimiento lo será el "genio".

El hombre y la sociedad dejan de estar vivencialmente vinculados a ejes raigales de intensa vigencia, sin embargo, durante la Edad Media: tradición, religión, lazos de sangre, pertenencia corporativa. Ahora el *ethos* burgués ha asumido un papel preponderante dentro del mundo sociocultural occidental y, con él, el capitalismo comienza a desarrollarse en continua expansión: mientras en el Medioevo producción y consumo directo se encontraban en correspondencia (Sombart) ahora la burguesía comienza a dominar al influjo de una economía monetaria y expansionista por definición. El dinero emerge, así, como verdadero factor de desarraigo, minando las estructuras raigales comunitarias típicas de la ciudad y sociedad medievales.

El dinero "emancipa" al individuo de todo intenso lazo vinculante con la realidad social y cultural. La tierra es, ya, bien de cambio, mercancía, y el

trabajo asume la forma de un contrato libre. Los vínculos interpersonales tienden a objetivarse en el mercado ante la nivelación sistemática e implacable ejercida por el dinero. Se está en presencia de una estructuración racional de todos los vínculos sociales, a diferencia del arraigo social vigente en el período anterior.

En esta misma línea se inscribe la ciudad renacentista en sí misma, dentro de una concepción del espacio como "sistema de magnitudes", ya no como "jerarquía de valores" (Mumford), como sucedía en la ciudad medieval. Sólo un espacio bañado de racionalidad es legible para este período que analizamos; la "racionalidad científica" permitirá —se dice— acceder a un espacio sistémico, creado *ex nihilo*, aunque a veces lo sea en detrimento de un espacio orgánico, auténticamente vivido.

La tratadística urbanística renacentista reflatadora de "lo clásico" —especialmente a través de Vitrubio—, tenderá en última instancia a una virtual utopía racionalista. Leone Battista Alberti, Antonio Averlino "Filarete" y Francesco Di Giorgio Martini se constituyen en pilares teóricos de una reformulación metodológica de "lo urbano", donde la concepción antropomórfica y antropocéntrica del cosmos adquieren presencia indiscutible.

De la ciudad medieval, con una fuerte y vigente institución municipal, la Europa del siglo XVII da lugar, en lo político, al absolutismo monárquico y al surgimiento de un nuevo ámbito espacial unificador: la nación. Surge el concepto de ciudad-capital, verdadera manifestación espacial del proceso de centralización del poder.

Los lazos comunitarios van perdiendo, con la *ciudad barroca*, cada vez más preeminencia, cediendo paso al individualismo, continuación de un proceso iniciado ya en el Renacimiento. Perdido su sentido de vínculo estrecho con los cuerpos sociales intermedios, el individuo queda aislado, se atomiza, se desarraiga socialmente y, por ende, se toma, paradójicamente, más manipulable por un poder centralizado. El hombre, desimbricado de sus ámbitos de pertenencia se transforma en un número más, fácilmente planificable, susceptible de sufrir mayores controles sociales.

La participación del hombre de la ciudad barroca adquiere sí un carácter eminentemente estético. No estamos ya más ante el *homo theoreticus* griego ni el *homo politicus et conditor* romano. Es el *homo oestheticus* quien toma ahora carta de ciudadanía. Este hombre del siglo XVII, afirmado en el mundo luego del triunfalismo renacentista, se dirige hacia la realidad

con el objeto de lograr goce con ella. El hombre barroco busca el disfrute de las cosas, una vez que ya logró dominarlas.

Del mismo modo, la participación del habitante urbano se da, principalmente, a través del goce estético de una ciudad concebida, ahora, como un gran decorado. "Teatralidad" de la vida y de la ciudad barrocas consecuencia de la secularización del mundo: la ascesis religiosa dio paso a la ascesis sensual (Ledrut). La ciudad es ahora concebida como vista. A pesar de esta suerte de "ilimitación" espacial vigente en el barroco, la ciudad queda víctima de su propia inmanencia. A diferencia de la ciudad medieval, no buscará más allá de sí misma su fin y su sentido.

El Evangelio cristiano fue cada vez más dejado de lado por otro evangelio: el del *progreso indefinido*, lo cual tomaría fértil el campo donde desarrollarse la *Revolución Industrial*.

Ese gran desarrollo industrial presente en Europa en el siglo XVIII será un importante condicionante del proceso de urbanización consiguiente. La industrialización en gran escala producirá cambios de tal magnitud en la estructura socioeconómica que romperán incluso con un marco urbano ya prescrito para esta nueva teleología, signada por el utilitarismo y el progresismo.

Distintos fenómenos contribuirán al surgimiento de esta *ciudad industrial*: la descomposición de las estructuras sociales agrarias y la consecuente migración campo-urbe, vinculada a la necesidad de mayor mano de obra para la actividad fabril; asimismo, el paso de una economía doméstica a otra economía primero manufacturera y luego industrial; el desarrollo de los medios de transporte; la expansión de los mercados; la producción en masa; et cétera. Todos ellos, fenómenos que se retroalimentan entre sí generando un espacio urbano en donde la fábrica se erige como el eje en derredor del cual gira la vida de la ciudad industrial. Ya no "imperan" el hombre sobre el espacio urbano, como sucedía con la *civitas* romana: ahora lo hace, despóticamente, la actividad fabril. El hombre, de "fin", se convierte en mero "medio" de una teleología que no lo tiene en cuenta.

La ciudad industrial se convierte en el ámbito adecuado para el *homo faber*, hombre que se ve cercenado en punto a un desarrollo personal cabalmente integral. El artesano deviene obrero proletario. El trabajo ya no involucra al "hombre-todo". Se produce una cada vez mayor disociación entre obrero y producto, paralelamente con una creciente división del trabajo. El

FD-221/A

hombre de la ciudad industrial se transforma en un ser alienado, alienación que no sólo involucra el ámbito laboral sino también a la familia y la vida vecinal y urbana (Engels).

El legado histórico-cultural pierde dimensión en la misma proporción que la gana la actividad económica e industrial y la especulación financiera. De la ciudad como ámbito de arraigo geo-socio-cultural se pasa ahora a un *espacio de explotación y dominio*. Lejos se está ya de un espacio vivido y convivido, generador de arraigo y pertenencia. La lógica del espacio como *bien de uso* se ve ahora explícitamente suplantada por la lógica de la *mercancía* (Lefebvre).

El surgimiento de la *metrópolis* supone, en la historia de la ciudad occidental, el acceso a un estadio revolucionario respecto de la ciudad tradicional. De manos del industrialismo, el proceso evolutivo secular de la ciudad sufrió modificaciones cualitativas de magnitud merced a un doble movimiento centrípeto y centrífugo, de concentración y difusión urbanas.

Esta expansión urbana va unida a la expansión de una economía predominantemente de consumo, a un macro-desarrollo no sólo espacial sino también cultural, deviniendo, en este último caso, "cultura de masas".

Destruídos en gran parte los orígenes tradicionales, profesionales y sociales de la cultura, con la moderna civilización industrial irrumpe una escala axiológica elaborada centralmente y no ya al nivel de la experiencia vivida individualmente (Touraine). Este centralismo genera dos fenómenos distintos pero unidos en un origen común: el *individualismo* a ultranza y la *masificación*, que surgen como formas de desarraigo social. Frente a un todo metropolitano cada vez más autoritario y agobiante, el habitante reacciona con un individualismo extremo (Simmel), a modo de salvar su más propia e íntima personalidad, en una suerte de huida de la masificación, pero que en su exageración colisiona con la propia dimensión social del hombre.

La merma (y casi desaparición) del protagonismo del hombre en este hábitat del siglo XX genera desarraigo, patología, tanto en el propio nivel individual como en el todo social.

Fuera de todo ámbito decisional, desvinculado de lazos comunitarios fuertes y duraderos así como de un "orden moral" (Durkheim, Park) claramente inclusivo e involucrante, el hombre se transforma en un *desarraigado*, un ser sin raíces.

La *vida pública* se toma aparente, mientras que la *vida privada* se empobrece a través del aislamiento individual (Bahrtdt)<sup>1</sup>.

El *racionalismo* emerge como otra de las características de la vida metropolitana. Cuando todo el sistema social es inundado por la racionalidad como finalidad en sí misma, y la sociedad opulenta hace expansionar y es expansionada por la tecnología desarrollada, todo el territorio del sistema social se transforma en metrópolis (della Pérgola).

La *acedia* o *hastío* (Simmel), finalmente, constituye otro de los indicadores más relevantes de la vida metropolitana. La *acedia*, virtual desarraigo existencial, representa una consecuencia de la racionalización, de la aceleración histórica y del hiperactivismo pragmático del mundo moderno, todo lo cual ha ido atrofiando la capacidad humana de asombro, de encuentro admirativo con lo real, reduciendo su inteligencia a la faceta fabricadora, olvidando su radical e insustituible actitud teórico-especulativa. La *acedia* es la virtual renuncia a una vocación plenamente humana por parte del sujeto. Es una huida, de sí mismo, hacia la masificación, en traición a la propia vocación y circunstancias.

El *hastío* no permite echar raíces: el hombre acético es un ser substancialmente desarraigado, marcado por un hiperactivismo desenfrenado, exteriorizante y evasivo. El habitante urbano, de esta manera, se ve cada vez más impedido de *habitar*, habitación existencial que constituye, precisamente, la causa y efecto de toda forma de arraigo.

<sup>1</sup> Véase al respecto el interesante libro de Helena Béjar: *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*, Alianza Universidad, Madrid, 1990; asimismo, de la misma autora, *La cultura del yo. (Pasiones colectivas y afectos propios en la teoría social)*, Alianza Universidad, Madrid, 1993.



Die fürstliche Residenzstadt Weimar

von Mathias Merian Topographia Thuringiae no. 1690

## Capítulo 1

### MAX WEBER

#### *Sociedad y racionalización*

Es ya clásico el sugerente y erudito trabajo de Max Weber sobre la ciudad, publicado originariamente en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*<sup>1</sup> y luego incluido en *Wirtschaft und Gesellschaft*.

Allí Weber hace un análisis de cómo se fue dando esa urdimbre de fuerzas que constituyen la ciudad a lo largo de la historia —fundamentalmente la occidental—, a través del método histórico comparativo y también de sus

<sup>1</sup> T. 47, 1921, pp. 621 ss.

característicos "tipos ideales". Ciudad, en el sentido que Weber le da a esta palabra, no existe sino en Europa Occidental.

Esto lo realiza a través de sucesivas aproximaciones y teniendo en cuenta que el fenómeno urbano se inscribe en Occidente, dentro de un proceso típico de racionalización o racionalidad.

La racionalización de que habla Weber no consiste —esto lo aclara muy bien J. Freund<sup>2</sup>— en una racionalidad immanente al proceso histórico, sino que es el resultado de la especialización científica y de la diferenciación tecnológica característica de la civilización occidental.

La racionalidad —tal como lo analizan Brie y Bengoechea<sup>3</sup>— en una primera aproximación se la plantea Weber como problema metodológico: se trata del pasaje del modelo de las ciencias "naturales" a otro, ya autónomo, correspondiente a las ciencias del "espíritu" (Windelband<sup>4</sup>, Rickert<sup>5</sup>, Dilthey<sup>6</sup>): para Weber la *ratio* será el camino que deberá seguir el conocimiento científico social. En segundo término, la racionalidad es considerada por Weber como *sentido* de nuestra vida cultural, con el consiguiente "desencantamiento" (*Entzauberung*) y "desmitologización" del mundo especialmente merced a la ciencia.

La sociedad moderna, para Weber, representa precisamente la agudización del proceso de racionalización de los valores y de las relaciones interhumanas, del pasaje de estructuras comunitarias tradicionales a estructuras signadas por la burocratización y la impersonalización. Vale decir, el paso de formas raigales a formas signadas por una mediatización "racionalística" que impide el "echar raíces" por parte del hombre. La racionalización va contra las estructuras signadas por la tradición y lo comunitario, generando otras.

Como bien señala Nisbet, a propósito del paralelo que establece entre M. Weber y G. Sorel, ambos comprendieron la ineludible transformación de

<sup>2</sup> Cfr. J. Freund: *Sociología de Max Weber*, Península, Barcelona, 1967. Asimismo, vide K. Jaspers: *Max Weber, Politiker, Forscher, Philosoph*, R. Piper und Co., Verlag, Munich, 1958.

<sup>3</sup> R. J. Brie, S. Bengoechea: *La racionalidad en la sociología de Max Weber*, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, Argentina, s/f.

<sup>4</sup> Cfr: *Preludios filosóficos*, Rueda, Bs. As.

<sup>5</sup> Cfr: *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 1896.

<sup>6</sup> Cfr. R. J. Brie: *Der Versuch der Ueberwindung der Subjektivität in Diltheys Denken*, Freiburg, 1965.

la cultura europea, que de estar basada sobre una acción con raíces en los sentimientos personales —creencia, esperanza, amor, júbilo, odio, crueldad— pasó a basarse cada vez más sobre la impersonalidad, sobre la depreciación del sentimiento, junto con el dominio personal del gobierno de la vida<sup>7</sup>. Como exclama Weber: "Especialistas sin espíritu, sensualistas sin corazón: ¡estas nulidades imaginan que han alcanzado un nivel de civilización sin precedentes!"<sup>8</sup>.

Y con esto se cae en la cuenta que el problema central en el pensamiento weberiano es la cuestión antropológica, el hombre, como ya lo insinuara Karl Jaspers en su estudio sobre Weber. Más recientemente, la *Weberforschung* nos ha dado la novedosa y sugerente obra de Wilhelm Hennis: *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*<sup>9</sup>. Así, para Weber, detrás de toda acción social se halla el *hombre*.

### *Función económica de la ciudad*

La ciudad es, para Weber, un asentamiento relativamente cerrado, una "localidad", y no caseríos dispersos. Asentamiento que es amplio, sin dejar por ello de ser conexo, "pues de lo contrario faltaría el conocimiento personal mutuo de los habitantes que es específico de la asociación de vecindad"<sup>10</sup>. Con este planteo se acerca a ciertas teorías psicosociológicas sobre la ciudad, como por ejemplo la de Simmel.

Al plantearse Weber la posibilidad de definir económicamente a la ciudad, considera que el asentamiento urbano se podría caracterizar además porque la mayoría de sus habitantes vive de la industria o el comercio y no de la agricultura. Pero esto no lo considera definitivo ni necesariamente así; otro tanto sucede cuando agrega que debería haber "diversidad" de ocupaciones industriales, o cuando afirma la necesidad de la existencia de un mercado, en tanto intercambio regular de mercaderías en la localidad.

<sup>7</sup> Vide R. Nisbet: *La formación del pensamiento sociológico*, Amorrotu, Bs. As., 1977, Tomo 2, pp. 157 s.

<sup>8</sup> *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Ch. Scribner's Sons, New York, 1958. Apud R. Nisbet: *op. cit.*, p. 161. Vide asimismo J. P. Mayer: *Max Weber and German Politics*, Faber and Faber, London, 1943.

<sup>9</sup> J. C. B. Mohr: (Paul Siebeck), Tübingen, 1987.

<sup>10</sup> *Economía y Sociedad*, F.C.E., México, 1977, p. 938.

ciudad  
una  
ciudad de  
ado

Tras todo este itinerario, Weber considera que ciudad, en sentido económico, es una población local que "satisface una parte económicamente esencial de su demanda diaria en el mercado local y, en parte esencial también, mediante productos que los habitantes de la localidad y la población de los alrededores producen o adquieren para colocarlos en el mercado"<sup>11</sup>. De ahí que la ciudad sea considerada una "localidad de mercado".

Mercado que genera intercambio no sólo de bienes sino también de relaciones. Es un locus que genera fuerzas sociales centrípetas y asociativas, así como acciones sociales racionales. Claro que, en tanto ámbito de confrontación económica, el tipo de relaciones sociales que generará será más bien impersonal o secundario<sup>12</sup>. Para Bahrdr<sup>13</sup> la ciudad es un equilibrio dinámico entre vida pública y vida privada, ubicándose el mercado, precisamente, como primer emergente histórico de vida pública.

Basándose en esta función económica de la ciudad, Weber elabora una tipología de ciudades, a saber:

a) la ciudad de consumidores (donde residen grandes consumidores que gastan sus rentas en la ciudad) versus la ciudad de productores (donde residen habitantes cuyo poder adquisitivo se basa en una industria abastecedora "hacia afuera"); b) la ciudad de comerciantes versus la ciudad industrial; c) la ciudad agraria (en tanto lugares que, "como sedes de un tráfico de mercado y de típicas industrias urbanas, se alejan mucho del tipo medio de aldea, pero en ellas una ancha capa de sus habitantes cubre sus necesidades en economía propia y hasta producen para el mercado"<sup>14</sup>) versus la ciudad no agraria. "Si en la actualidad consideramos —agrega Weber— que el habitante típico de la ciudad es un hombre que no cubre sus propias necesidades por el cultivo propio, en la mayor parte de las ciudades típicas de la Antigüedad (polis) ocurría precisamente lo contrario (...) El derecho pleno del antiguo ciudadano, a diferencia del burgués medieval, se caracterizó en su origen precisamente porque era propietario de un kleros, fundus (en Israel chclek), es decir de un lote del que vivía, así que el ciudadano pleno de

11 *Ibidem*, p. 939.

12 Cfr. *ibidem*, pp. 493-497.

13 Vide H. P. Bahrdr: *Die moderne Grosstadt: Soziologische Uberlegungen zum Stadtebau*, Reinbeck bei Hamburg, 1961. Hay versión española: *La moderna metrópolis: Reflexiones sociológicas sobre la construcción de ciudades*, Eudeba, Bs. As., 1970.

14 M. Weber: *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 942.

la Antigüedad es un 'ciudadano labrador'<sup>15</sup>. Esta tipología de Weber será luego, en parte, reproducida por un representante de la Escuela de Chicago: Roderick McKenzie<sup>16</sup>.

### *Función política de la ciudad*

Hasta aquí la función económica de la ciudad. Pero ello no basta para una comprensión acabada del fenómeno urbano. Y esto es explícitamente reconocido por Weber al puntualizar la necesidad de acomodar el concepto "ciudad" también dentro de consideraciones políticas. En este sentido Weber habla, de una parte, de la función *político-administrativa* de la ciudad, dado que puede suceder que una localidad "económicamente" no sea ciudad pero sí lo sea desde el punto de vista político-administrativo: "En la Edad Media existieron 'ciudades' en sentido jurídico cuyos habitantes, en sus nueve décimas partes y a veces más, (. . .) vivían de la propia labranza. El tránsito de una semejante 'ciudad agraria' a una ciudad de consumidores, productores o comerciantes, es naturalmente muy fluido"<sup>17</sup>. Sin embargo, hay un punto en el cual un asentamiento urbano distinguible administrativamente de la aldea se diferencia significativamente del asentamiento rural: el modo de regulación de las relaciones de propiedad inmobiliaria.

(Due densidad a la ciudad)

Todo ello supone ir más allá de lo económico y considerar que la ciudad constituía una clase especial de fortaleza y una guarnición, aunque ello casi siempre se daba en la Antigüedad y la Edad Media y no ya en la actualidad, como el mismo Weber aclara. Se trata, pues, de la estructura político-militar de aquella "asociación de dominación" dentro de la cual se fundaba y desarrollaba la ciudad<sup>18</sup>.

15 *Ibidem*, p. 943.

16 McKenzie distingue, desde el punto de vista ecológico, cuatro tipos de comunidades, a saber: a) la comunidad de servicio primario (centros agrícola, minero o pesquero, por ejemplo); b) la ciudad comercial; c) la ciudad industrial; d) la comunidad sin base económica autónoma (p. ej., las ciudades basadas en el turismo, las ciudades universitarias, etc.), a las que Weber llamaría "ciudades de consumidores" (Cfr. "La aproximación ecológica al estudio de la comunidad urbana", en R. E. Park et al.: *The City*, The University of Chicago Press, Chicago, 1974).

17 M. Weber: *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 945.

18 Lo que Weber analiza aquí no es una mera elucubración; su mirada contempla, por ejemplo, esos pequeños pueblos campesinos, integrados alrededor de la Iglesia-fortaleza, tal

A este respecto, sin embargo, Weber hace algunas precisiones de fundamental importancia. "No toda 'ciudad' en sentido económico ni toda fortaleza que, en sentido político-administrativo, suponía un derecho particular de los habitantes, constituye un 'ayuntamiento'. El ayuntamiento urbano, en el pleno sentido del vocablo, lo conoce como fenómeno extendido únicamente el Occidente. Además, lo conocen una parte del Cercano Oriente (...), pero sólo por temporadas y nada más que en germen"<sup>19</sup>.

### *La ciudad como comunidad urbana*

La ciudad es comunidad urbana, ámbito que comprende todo un entramado de fuerzas u orden *institucional* suficientemente abarcativo como para conformar una nueva realidad que se erige —principalmente en Occidente—, como síntesis creadora.

La ciudad propiamente tal aparece en Occidente en tanto asentamiento local, con predominio de las actividades industriales y mercantiles, presentando las siguientes características básicas: 1) la fortaleza, 2) el mercado, 3) un tribunal propio y un derecho también autónomo, al menos parcialmente, 4) una relación de asociación, 5) autonomía y autocefalia al menos parcial y, consecuentemente, por lo menos una administración cuyas autoridades eran nombradas con la participación de los vecinos. Con lo cual se daba, como característica "política" de la ciudad, en el pasado, un *estamento* privilegiado de burgueses.

De acuerdo con este *tipo ideal*, reconoce Weber que sólo en parte las ciudades de la Edad Media occidental eran "ayuntamientos urbanos". He ahí, entonces, los ejes fundamentales mencionados por él en tanto coadyuvantes a esta forma de "fijación" local que es la ciudad. Ejes raigales tanto en lo que hace a un arraigo social como cultural, lo cual constituye a la ciudad occidental en tanto nuevo fenómeno geo-socio-cultural.

como hoy pueden aún contemplarse en la región de los Siebenbürgen, en Rumania. Al respecto se puede consultar la exposición histórico-cultural que sobre el tema realiza Heinrich Züllich: *Siebenbürgen. Ein Abenländisches Schicksal*, K. Robert Langemiesche Verlag, Königstein im Taunus, 1957.

<sup>19</sup> *Economía y Sociedad, op. cit., p. 949.*

### *De la ciudad oriental a la ciudad occidental*

Con la ciudad occidental se produce un desplazamiento del eje raigal: cada vez más, el arraigo radica en y por la ciudad. Vale decir: no hay otros elementos ajenos al sistema urbano como por ejemplo sí sucedía en la ciudad oriental: en la ciudad hindú el individuo, además de ser un "habitante urbano", era al mismo tiempo miembro de su casta. Esto lo vislumbra claramente Weber: "(...) la articulación hereditaria en castas de la sociedad en la India, con su separación ritual de los oficios, excluye el nacimiento de una 'burguesía urbana' lo mismo que el de un 'ayuntamiento'. Había y hay todavía muchas castas de comerciantes y de artesanos con un gran número de subcastas. Pero ni era posible equiparar cualquier mayoría de ellas a la burguesía urbana occidental o estamento burgués ni se podrían agrupar tampoco en algo que correspondiera a la ciudad gremial de la Edad Media, porque la extrañeza de las castas entre sí impedía toda hermandad"<sup>20</sup>.

Los ejes raigales, en Oriente, se encontraban en factores adscriptivos, tales como la pertenencia a una familia, a una tribu, a un pueblo, con estrictos marcos normativos que "referenciaban" dicha adscripción. De manera que, al habitar en la ciudad, este individuo no perdía toda esta secuencia adscriptiva. Cuando Weber se pregunta por qué el fenómeno "ciudad" se inicia en la cuenca del Mediterráneo para seguir luego en Europa, en oposición al Asia, encuentra la respuesta en el hecho de que "las trabas mágicas de los clanes y, en la India, de las castas, representaron un obstáculo a toda confraternidad urbana, a todo ayuntamiento urbano. En China los clanes encarnan los asuntos religiosos más importantes, el culto a los antepasados, por ejemplo, y son, por lo tanto, invulnerables; pero en la India las castas encarnan modos específicos de vida, de cuyo mantenimiento depende la salvación en la reencarnación; por consiguiente las castas se enfrentan con un ritualismo exclusivo"<sup>21</sup>.

Contrariamente a la ciudad occidental, la ciudad oriental es un asentamiento heterodirigido; por ejemplo, ello se daba a través de los funcionarios imperiales en el caso chino, virtual "casta de los burócratas". La ciudad chi-

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 951 s. Para Weber en los asentamientos asiáticos orientales que tenían los caracteres económicos de ciudad, la situación normal era que solamente los linajes y, eventualmente, las asociaciones profesionales, pero no la burguesía urbana como tal, constituían el sujeto de acción de la asociación (*ibidem*, p. 955).

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 974.

na no se desarrolló nunca como entidad independiente. Otro tanto puede decirse de la ciudad hindú.

En la ciudad occidental, en cambio, "el aire de las ciudades toma libre" al hombre. Libre de condicionamientos y adscripciones anteriores, la urbe se transforma en eje raigal de primera magnitud, además de eje de poder político y económico. Con el advenimiento y preeminencia del ayuntamiento urbano "toda implicación del ciudadano en comunidades extraurbanas perdió prácticamente toda significación"<sup>22</sup>.

El cristianismo desempeñó, a este respecto, un importantísimo papel dentro de la ciudad occidental, al disolver los vínculos de clan y permitir el surgimiento de un arraigo a partir de nuevos ejes configurativos. "En las fundaciones de ciudades medievales —expresa Weber—, especialmente en el norte, (...) al fundarse la ciudad el burgués se presenta como individuo. Como individuo jura la *conjuratio*. La pertenencia personal a la asociación local como tal y no al clan o a la tribu le garantiza su posición jurídica personal como burgués. La fundación de la ciudad incluye a menudo, también aquí, no sólo comerciantes extraños al lugar, sino de otros pueblos o razas"<sup>23</sup>.

Como individuo, el burgués o ciudadano adhiere —jura— al compromiso "común" que supone la *conjuratio*; y esto en función, como dice Weber, de nuevos vínculos que trae el cristianismo; ese vínculo es el del "bien común" lo cual no significaba detrimento "individual" dado que se trataba de la unión de los creyentes "en singular". "También la ciudad medieval era una asociación cultural. La iglesia de la ciudad, el santo patrono de la ciudad, la participación de los burgueses en la comunión, las fiestas religiosas oficiales de la ciudad eran cosas absolutamente naturales. Pero el cristianismo había arrebatado al *clan* toda significación ritual. La comunidad cristiana era, por su naturaleza íntima, una asociación confesional de los creyentes en singular y no una asociación ritual de clanes"<sup>24</sup>.

Las relaciones comunitarias adquieren significación dentro de la sociedad medieval. Nuevas formas solidarias y participativas, conjuntamente con una actividad cultural y religiosa altamente significativa, dan lugar a un nuevo entramado económico, social, político y cultural.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 960 s.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 963.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 963 (La bastardilla es nuestra).

ciudad  
occidental de  
bien libre.

COMERCIALES  
LA CIUDAD  
VE.

FIESTAS  
COMUNIDAD.

De entre los varios tipos de "unión" surgidos en la ciudad medieval se destacan las *corporaciones*, entidades que cumplían funciones importantes no sólo *ad intra*, respecto del sentido de pertenencia que representaba para sus miembros, sino también *ad extra* en tanto órganos emisores de política económica urbana hasta llegar al dominio propiamente político (y jurídico) de la ciudad.

Esto supone un equilibrio—emergente sólo gracias al previo equilibrio entre individuo y comunidad— entre habitante y ciudad, sólo posible si aquél siente como propio al ámbito donde vive, si existe un sentido de "radical" pertenencia que involucre al sujeto. Si "el aire de las ciudades" hacía libres a los hombres, al mismo tiempo se puede afirmar que los habitantes generaban una "atmósfera comunitaria" respirable por lo vívida y vivida.

### *De la ciudad aristocrática a la ciudad plebeya o democrática*

Dentro de la tipología weberiana de ciudad, además de la referencia a las ciudades occidental y oriental, se incluye la contraposición entre ciudad aristocrática y ciudad plebeya. La ciudad aristocrática está presente tanto en la polis griega del siglo VIII a.C. como en determinadas ciudades italianas de la baja Edad Media. La constitución de la polis se da a través del hermanamiento de los linajes en una comunidad cultural, sin que ello supusiera, sin embargo, la desaparición del exclusivismo sagrado por parte de los clanes, lo cual recién sucederá con el surgimiento del cristianismo.

LA CIUDAD  
POLÍTICA.

Esta ciudad aristocrática supone la existencia de linajes entendidos como los "notables" que monopolizaban la administración urbana. Tanto en la Antigüedad como en la Edad Media los "linajes" eran, desde el punto de vista económico, sobre todo *rentistas*, mientras que lo que decidía la pertenencia a ellos era "el modo de vida distinguido, caballeresco, y no la ascendencia únicamente"<sup>25</sup>. Modo de vida del cual quedaba excluida una actividad lucrativa sistemática, característica de la forma racional de explotación "burguesa" de la actividad lucrativa.

La ciudad aristocrática se verá desbordada por el surgimiento de una nueva forma político-urbana: la ciudad plebeya o democrática. El "linaje"

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 944.

debe dejar paso al "pueblo". Surge el ayuntamiento local como forma de asociación política, la ciudad asume autonomía política (y hasta una política exterior propia) y militar. El derecho es ahora "derecho institucional de los ciudadanos y habitantes urbanos" racionalmente estatuído, se produce la transformación y desarrollo de la "administración", hay autocefalía a través de autoridades judiciales y administrativas exclusivamente propias (aunque Weber aclara que sólo una parte de las ciudades —especialmente las italianas— han tenido autocefalía completa), hay poder impositivo sobre los ciudadanos y policía autónoma del comercio y la industria (exclusión del campo respecto de la competencia industrial)<sup>26</sup>.

Diferencia Weber, sin embargo, la ciudad democrática antigua de la medieval. En el caso de la polis la democracia "era un 'gremio urbano' de los ciudadanos libres y determinado por esta circunstancia, (. . .) en toda su conducta política. Por eso los gremios libres o las uniones que se le parecen se empiezan a constituir (. . .) en aquella época en que *había terminado* el papel político de la polis antigua"<sup>27</sup>. En la ciudad democrática medieval, en cambio, el pueblo se organiza *gremialmente* frente a los linajes, y su ascenso se debe fundamentalmente a razones económicas<sup>28</sup>.

Como bien señala Weber, no debe olvidarse que mientras en la ciudad medieval la situación política de los burgueses marca la presencia del *homo oeconomicus*, en la Antigüedad el ciudadano de la polis era un *homo politicus*, con todo un soporte técnico-militar que transformaba, a la propia polis, en un "gremio de guerreros", una suerte de campamento perpetuo. En un caso, entronización del poderío militar; en el otro, orientación de la actividad urbana a través de una economía racional.

### ***El carisma como forma de arraigo social***

Por último nos resulta de interés, a nuestros efectos, el análisis weberiano de lo sacro-religioso en tanto perspectiva de estudio de la sociedad. Mientras para Marx las distintas religiones no eran sino reflejos de distintas sociedades, para Weber, por el contrario, son los tipos de religión los que

26 Cfr. *ibidem*, pp. 998-1024.

27 *Ibidem*, p. 1028.

28 Cfr. *Ibidem*, pp. 1034 s.

pueden dar lugar a distintos tipos de sociedad<sup>29</sup>. En este marco se inscribe el análisis del *carisma* por parte de Weber, referido tanto a las fuentes del mismo como a su institucionalización. En el primer caso Weber procede al estudio de los líderes carismáticos que se han dado en la historia del mundo; mientras que en el segundo, estamos ya en presencia de la "rutinización" del carisma, a través de su incorporación "hereditaria" a las familias, castas, razas o comunidades, e incluso —como no deja de subrayar Nisbet<sup>30</sup> en su comentario a la obra de Weber— a las cosas, a las cuales el carisma y su portador estuvieron de alguna manera ligados: montañas, rocas, árboles, desiertos, ríos o mares. Lo cual genera un *arraigo espacial de raíz trascendente*.

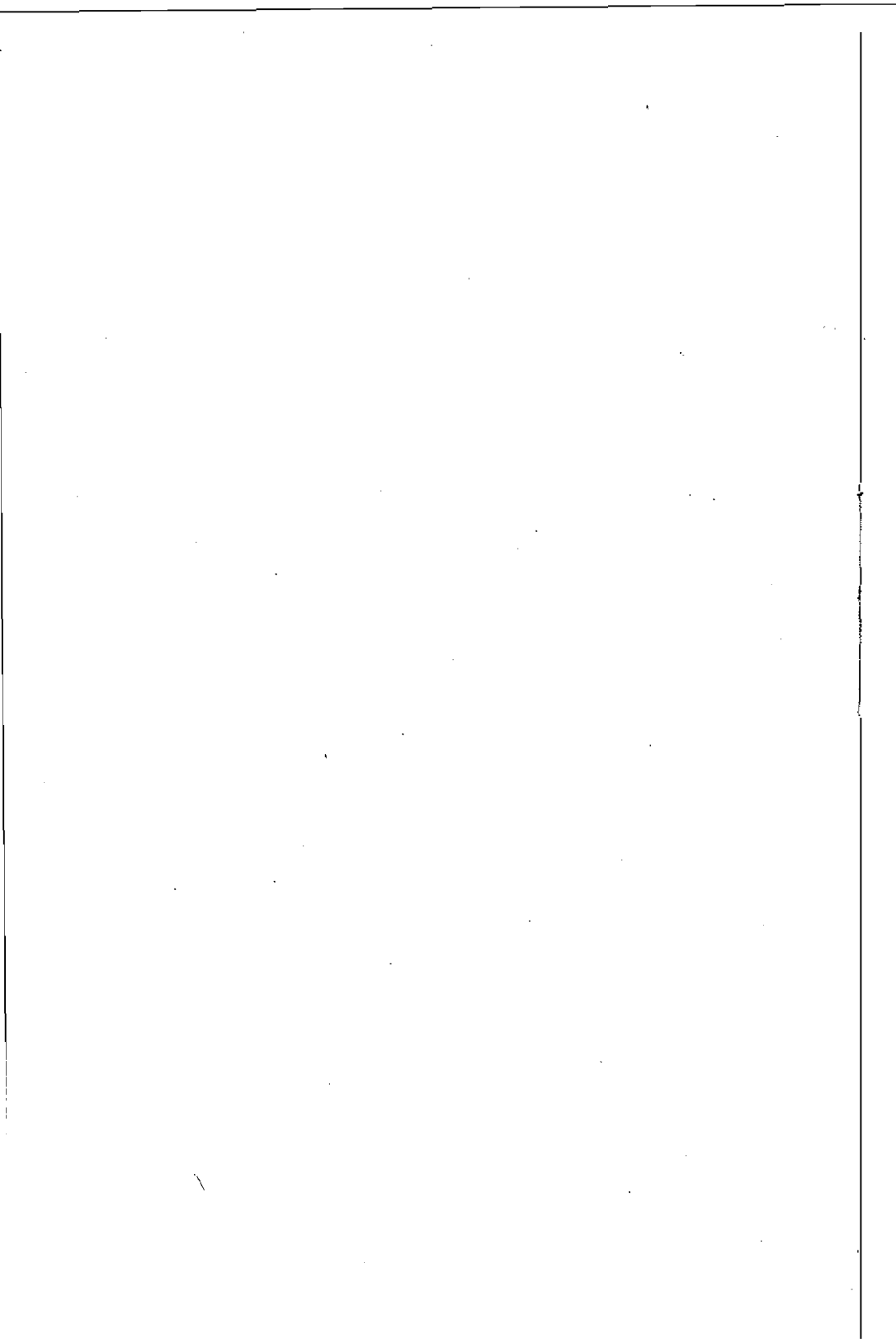
El líder carismático es "sociógeno", genera interrelaciones intensas: "El grupo corporativo sujeto a la autoridad carismática se basa sobre una forma emocional de relación comunal"<sup>31</sup>. Comunidad de creyentes, de discípulos, de prosélitos en torno a una persona. Autoridad carismática que nada tiene que ver con la autoridad racional o la tradicional; muy al contrario, puede revestir un agudo carácter revolucionario.

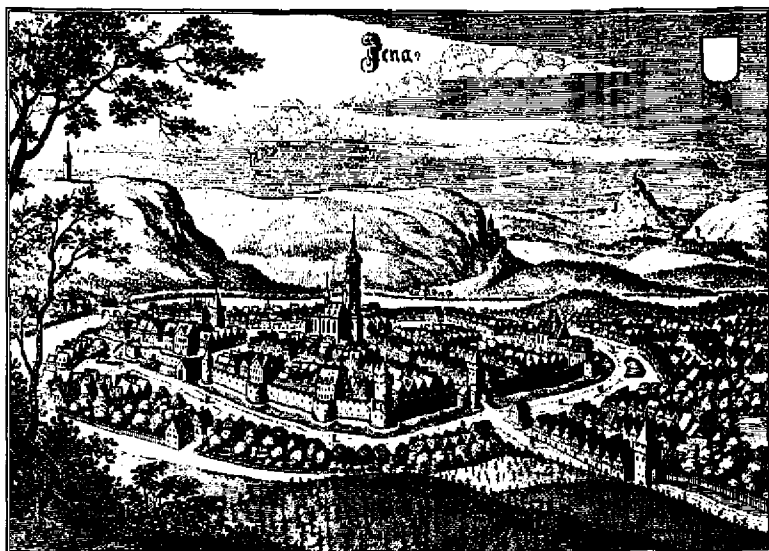
Pero el momento en que lo carismático se aproxima al concepto de "lo sacro" —en tanto fenómeno institucionalizado a nivel social— es cuando se da la *rutinización* del carisma, con todo un peso dogmático, ritual y simbólico que se transforma en verdadera *fraternidad* del carisma. Rutinización que, por otro lado, no hace más que "tradicionalizar" algo que fuera, en su origen, revolucionario. Y fraternidad que convierte al carisma en eje raigal de significativa importancia, en especial si se considera a "lo sacro" como elemento constitutivo del todo social.

29 *Vide The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, op. cit.*

30 R. Nisbet: *op. cit.*, p. 104.

31 T. Parsons (comp.): *The Theory of Social and Economic Organization*, Oxford University Press, New York, 1947, p. 360. *Apud R. Nisbet: op. cit.*, p. 105.





Die Universitätsstadt Jena an der Saale

Act. Mathiasus Merian. Topographia Saxoniae septentr. 1650

## Capítulo 2

### FERDINAND TÖNNIES

#### *La sociología tönnesiana*

Es de destacar la influencia que Hobbes y, en parte, también Marx ejercen sobre el pensamiento tönnesiano. Tampoco pueden dejarse de mencionar los antecedentes constituidos por Otto von Gierke<sup>1</sup>, H. S. Maine<sup>2</sup> y Fustel de Coulanges<sup>3</sup>. Obsérvese asimismo, que mientras Weber se basa en una

1 *Das Deutsche Genossenschaftsrecht*, 1868.

2 *Ancient Law: Its connection with the Early History of Society and Its Relations to Modern Ideas*, 1861.

3 *La cité antique*, 1864.

interpretación del sentido subjetivo mentado subyacente en la acción humana, Tönnies hace lo propio al basarse en el concepto de "voluntad" (*Wille*). *Wesenswille* y *Kurwille*, que constituyen virtual punto de partida de la *Gemeinschaft* y la *Gesellschaft*, respectivamente, en tanto modos de estructuración social.

Más allá de una postura romántica Tönnies no deja de reconocer los conflictos que la comunidad puede generar, así como que la asociación pueda ser fuente de civilización y progreso. Como Marx, Tönnies ve en la búsqueda incesante de la "comunidad perdida" una de las claves fundamentales para aprehender el sentido de la historia.

Conceptos de comunidad y asociación que guardan relación con la distinción efectuada por Cooley entre grupos primarios y secundarios<sup>4</sup>, así como con los conceptos de solidaridad orgánica y mecánica presentados en el pensamiento de Durkheim, o la tipología de relación social weberiana: relación comunal y relación asociativa (Weber habla más bien de *mancomunidad*, entendida como "solidaridad —afectiva o tradicional— subjetivamente sentida por los interesados").

La Escuela sociológica de Chicago, por su parte, al influjo del pensamiento tönnesiano, presentará las dicotomías "familia *versus* mercado" y "sagrado *versus* secular", fundamentalmente a través de los aportes de Park. Dígase otro tanto de las variables pautadas (*pattern-variables*) de Talcott Parsons (afectividad/ difusividad/ adscripción/ particularismo *versus* neutralidad afectiva/ especificidad/ adquisición/ universalismo, respectivamente), así como del *continuum folk-urbano* de Redfield<sup>5</sup>. También Hegel hace su aporte al respecto, como cuando opone "sociedad familiar" y "sociedad cívica".

El tema de la "comunidad" adquirió preeminencia en todo el pensamiento decimonónico. Esta impronta se observa desde de Bonald<sup>6</sup> y Lamén-

4. Vide *Social Organization*, The Free Press, Glencoe, 1909.

5. "The Folk Society", *American Journal of Sociology*, 52, 1947, pp. 293-308; así como también *The Folk Culture of Yucatán*, 1941. Posteriormente Oscar Lewis, al estudiar la aldea de Tepoztlán (*Life in a Mexican Village: Tepoztlán Restudied*, Univ. of Illinois Press, Urbana, 1951), dos décadas antes estudiada por Redfield, critica el *continuum folk-urbano* propuesto por éste último. Será H. Miner quien luego trataría de contemporizar ambos enfoques.

6. G. A. V. De Bonald: *Theorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile*, Konstanz, 1796. *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*, París, 1800. *La législation primitive*, París, 1802. *Recherches philosophiques sur les premiers objets des*

nais<sup>7</sup>, hasta el Estado concebido por Hegel como *communitas communitatum*, pasando por la comunidad empírica y el estudio de la familia realizado por Le Play<sup>8</sup>. Asimismo, no debe olvidarse la obra ya mencionada de H. Maine, quien analiza el pasaje de la comunidad de parentesco al principio de contigüidad o localidad como base de organización del Estado<sup>9</sup>.

Se puede decir que el siglo XIX constituye, en la historia del pensamiento social, un particular momento de atención en el tema "comunidad", así como en la Edad de la Razón el "contrato" había ocupado dicho lugar privilegiado<sup>10</sup>.

Como destacan Giner y Flaquer<sup>11</sup>, Tönnies se detiene en el tema de la cohesión social de la misma manera en que el positivismo comtiano y el socialismo marxista no lo habían hecho en función del lugar privilegiado que en ambas teorías desempeñaba, respectivamente, el progreso de la conciencia científica del mundo y las leyes del desarrollo del modo de producción capitalista. Nisbet, no obstante, no deja de destacar el papel que la restauración de la comunidad representa para Comte, virtual urgencia moral: "Se nos sirve vino positivista trasegado en botellas medievales. Si el socialismo

---

*connaissances morales*, París, 1818. *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*, París, 1827.

7 F. R. Lamennais: *Reflexiones sobre el estado de la Iglesia en Francia durante el siglo XVIII y sobre su situación actual*, 1809. *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, 1817-23. *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civile*, París, 1825-6. *Du progresse de la révolution et de la guerre contre l'Église*, 1929. *Periodico "L'Avenir"*, 1830. *Paroles d'un croyant*, 1834. *Affaires de Rome*, 1836.

8 F. Le Play: *Les ouvriers européens*, 1877/79.

9 Sostiene Martindale que en el análisis de Maine "la ciudad es una estructura legal que se apoya en el contrato y el territorio antes que en el parentesco y la familia. El resultado de su análisis fue situar en un primer plano institucional las relaciones de parentesco y de territorio, llevando la atención de la teoría urbana hacia la evolución del derecho" (*Don Martindale: Comunidad, carácter y civilización*, Paidós, Bs. As., 1969, p. 159).

10 "Los gremios, la corporación, el monasterio, la comuna, el parentesco, la comunidad aldeana todos fueron considerados —dice Nisbet— carentes de fundamento (. . .) La sociedad racional debía ser, como el conocimiento racional, lo opuesto a lo tradicional. Se debía fundar en el hombre, no como miembro del gremio, feligrés o campesino, sino como hombre natural, y ser concebida como un tejido de relaciones específicas deseadas por los hombres, que éstos establecían de manera libre y racional entre sí. Tal era el modelo de sociedad a que llegó el Iluminismo francés" (*La formación del pensamiento sociológico*, op. cit., vol. I, p. 73).

11 Vide Introducción a la versión española, por Edit. Península, del libro *Comunidad y Asociación*, p. 7.

es, para Marx, capitalismo sin propiedad privada, la sociedad positiva de Comte no es más que medievalismo, sin cristianismo<sup>12</sup>.

### **Comunidad y asociación**

El tema central de la sociología tönnesiana lo constituyen los conceptos mencionados de comunidad y asociación. La *Gemeinschaft*, en tanto vida orgánica y real, con una convivencia íntima, privada y excluyente, es la comunidad; a nuestros efectos, *ámbito de arraigo por antonomasia*. La *Gesellschaft*, en tanto vida artificial y mecánica, con una interrelación humana caracterizada por la vida pública, en donde el individuo no se encuentra involucrado en su "totalidad personal", es la asociación. Convivencia genuina y perdurable en el primer caso, transitoria y superficial en el segundo.

El germen de la comunidad se halla fundamentalmente en la vida cohesiva presente en tres tipos de relación: a) relación madre-hijo (también la relación padre-hijo, pero en ella la parte instintiva disminuye en intensidad), b) relación entre cónyuges, y c) relación fraternal.

Para Tönnies se da una íntima correlación entre la comunidad de sangre o parental, la comunidad de lugar e, incluso, la comunidad de espíritu (en tanto cooperación y acción coordinada hacia metas comunes). Así, toda comunidad de sangre, caracterizada por definición por su unidad de ser, aumenta y potencia dicha unidad en función del compartir un hábitat común. Sangre, localidad y espíritu: he ahí factores de superlativa eficacia en términos de arraigo geo-socio-cultural. En el primero de los casos, estamos en presencia de una comunidad a nivel parental, en el segundo de comunidad a nivel de propiedad colectiva de la tierra y de espacio con-vivido, y en el caso de la comunidad espiritual el lazo raigal se edifica a partir de locus sagrados y deidades compartidos.

Estos tres tipos de comunidad aparecen, para Tönnies, estrechamente relacionados en el espacio y en el tiempo, dando así lugar, respectivamente, al parentesco, la vecindad y la amistad.

En el parentesco, hay un referente característico constituido por la casa, eje raigal de primerísimo orden, sede y cuerpo de la comunidad de sangre: "Las personas viven juntas en ella bajo un techo protector, comparten

12 R. Nisbet: *op. cit.*, pp. 82-88.

en ella las posesiones y los placeres; (. . .) se sientan a la misma mesa. En ella se venera a los muertos como espíritus invisibles, como si todavía tuvieran poder y capacidad de protección sobre la familia. De este modo, el temor y el honor comunes aseguran con mayor firmeza la vida y la cooperación pacíficas<sup>13</sup>. Sin embargo, la comunidad parental puede superar aún la mera proximidad física o espacial, a partir del recuerdo y la imaginación de una proximidad y actividades comunes, a pesar de tender necesariamente a ella: "El ser humano ordinario —a la larga y en el común de los casos— se siente mejor y más satisfecho cuando se encuentra rodeado de su familia y sus parientes. Se encuentra entre los suyos (*chez soi*)"<sup>14</sup>.

La vecindad supone la pertenencia a un círculo social de mayor radio: la comunidad de la aldea rural o la comunidad urbana. Proximidad de las casas, campos comunes, cooperación laboral y administrativa coadyuvan a la conformación de un espíritu comunitario que halla su culminación y justificación, más allá del tiempo y el espacio, en lo sacro. "Aunque esencialmente basada en la proximidad del habitáculo, el tipo vecinal de comunidad puede no obstante persistir mientras dura cierta separación de la localidad, pero, en caso semejante habrá de estar sustentada todavía más que antes por hábitos bien definidos de reunión y costumbres ritualizadas"<sup>15</sup>.

La amistad deriva muchas veces de la comunidad local y, especialmente, de la comunidad de espíritu, a pesar de lo cual es un vínculo que se encuentra más independizado de una fijación local, ya que encuentra sustento muchas veces en la comunidad laboral o artística. Bien reconoce Tönnies que "tales afinidades puramente mentales o psicológicas [pueden] mantener la frecuencia y la proximidad física de la vida conjunta hasta un límite concreto. Y [encuentran] su compensación en un alto grado de libertad individual"<sup>16</sup>. Consideración ésta que se vincula con los comentarios que Simmel realiza a propósito de la proximidad intelectual<sup>17</sup>.

Dos factores raigales subyacen en todo fenómeno comunitario, a saber: el consenso y la armonía. El consenso (*Verständnis*) representa "la particular fuerza y propensión social que mantiene unidos a los seres humanos co-

13 F. Tönnies: *Comunidad y Asociación*, Ed. Península, Barcelona, 1979, p. 40.

14 *Ibidem*, p. 40.

15 *Ibidem*, pp. 40 s.

16 *Ibidem*, p. 42.

17 *Vide* cap. 4 de este trabajo.

mo miembros de una totalidad"<sup>18</sup>, en tanto sentimiento recíproco y obligatorio, a la vez que se ve fortalecido por el lenguaje, elemento comunicativo que surge "ni de una ni de otra clase de hostilidad (...) sino de la intimidad, la afición y el afecto"<sup>19</sup>. El lenguaje se erige en verdadero medio de aproximación no sólo de mentes sino también de corazones.

Y es precisamente este consenso el que genera la armonía (*Eintracht*), en tanto otra cara de la misma moneda, o concordia en tanto comunidad de objetos amados, tal como bien la definió San Agustín de Hipona<sup>20</sup>.

Concordia (armonía) y consenso presentes en todos y cada uno de los ámbitos comunitarios: desde la familia, pasando por el clan, la tribu, el pueblo y la aldea, hasta llegar a la ciudad, en la cual se encuentran —como productos típicos— "la agrupación laboral, el gremio o la corporación, y la armonía de culto, la comunidad, la fraternidad religiosa"<sup>21</sup>.

La comunidad lleva implícito, pues, el concepto de arraigo. Como señala Tönnies, la vida comunitaria se desarrolla en relación permanente con la tierra y el enclave del hogar: "el ser humano se ata de una manera doble: mediante los campos que cultiva y mediante la casa en que vive; o, lo que es igual, permanece sujeto por su propio trabajo"<sup>22</sup>.

Tönnies establece una tipología conformada por tres clases de casa: 1) la *casa aislada*, presente tanto en el hombre sedentario como en el nómada; 2) la *casa lugareña de la aldea*, autosuficiente; y 3) la *casa urbana*, más dependiente del fenómeno del intercambio, en tanto ámbito también profesional-laboral. En este último caso, la ciudad aparece como una "comunidad de quehaceres", lo que lleva a la producción de un excedente de bienes, requisito necesario para el intercambio de los mismos ya sea con los productos del campo o con los productos de otras ciudades. Cuando Tönnies se refiere a la *casa granurbana* hace hincapié en que ésta se vuelve "árida, estrecha, vacía, pronta a encajar en el concepto de mero habitáculo que puede comprarse en cualquier parte por dinero de la misma manera; como tal no es sino refugio para aquellos que peregrinan por el mundo"<sup>23</sup>.

18 F. Tönnies: *op. cit.*, p. 45.

19 *Ibidem*, p. 47.

20 Cfr. *De Civitate Dei*, XIX.

21 F. Tönnies: *op. cit.*, p. 49.

22 *Ibidem*, p. 51.

23 *Ibidem*, p. 191.

Cuando Tönnies se detiene en el análisis de la ciudad, en tanto "casa autosuficiente", un todo compuesto de familias interdependientes, el conjunto urbano aparece como una totalidad que sobrevive a sus componentes preservando en todo momento su quintaesencia: "Tanto en lo que atañe a su lenguaje, sus costumbres, su credo, como con su tierra, sus construcciones y sus tesoros, representa algo perdurable que sobrevive a la secuencia de generaciones y reproduce siempre, en parte por sí misma, en parte mediante la herencia y la educación de sus habitantes, el mismo carácter e idéntica actitud intelectual"<sup>24</sup>.

En la ciudad rige el principio aglutinador del espacio, el cual se encuentra ligado también al principio temporal. Espacio vivido por la comunidad y aprehendido en tanto transido de tiempo. Bien establece Scasserra<sup>25</sup> la vinculación de esta secuencia histórica casa/metrópoli planteada por Tönnies con los tipos de acción social enunciados por Weber: "Todas estas variaciones enumeradas: la casa aislada, la aldea y la ciudad, se dan dentro del tipo *Gemeinschaft*, y se corresponde con la comunidad de sangre (*acción afectiva*), de lugar (*acción tradicional*), y de espíritu (*acción ético-racional*). En estas formas de organización siempre el principio del tiempo y el principio del espacio están ligados".

Mientras en la *Gemeinschaft* los individuos permanecen unidos "a pesar de todos los factores que tienden a separarlos", en la *Gesellschaft* permanecen esencialmente separados "a pesar de todos los factores tendientes a su unificación". En la asociación el individuo está más atomizado, al igual que sus esferas de actividad y dominio, por lo cual el intercambio constituye el "puente" de unión entre los individuos, puente basado fundamentalmente en los pilares del interés racional y la mutua conveniencia. La tradición es reemplazada por la convención. Para Tönnies la asociación es una multitud de individuos naturales y artificiales cuyas voluntades y esferas mantienen muchas relaciones entre sí, aunque quedan, sin embargo, independientes y libres respecto de las relaciones familiares mutuas<sup>26</sup>. Así la asociación, en tanto totalidad sujeta a un sistema de reglas convencionales, es ilimitada.

24 *Ibidem*, p. 63.

25 O. Scasserra: "Ciudad y urbe como manifestaciones de integración y desintegración social en el pensamiento de Tönnies", en E. del Acebo Ibáñez (editor): *La ciudad: su esencia, su historia, sus patologías*, Fades, Bs. As., 1984, p. 129.

26 Vide F. Tönnies: *op. cit.*, p. 80.

La impronta hobbesiana se vislumbra en el pensamiento de Tönnies. En la asociación los individuos luchan por el beneficio, y apoyan los actos de los otros en tanto sirven para sus propios intereses: "Antes y fuera de la convención y también antes y fuera de cada contrato especial, puede concebirse la relación de todos con todos como una hostilidad potencial o guerra latente"<sup>27</sup>.

Debe comprenderse el auge de la asociación dentro del proceso en el cual se pasa de una economía doméstica a otra economía comercial generalizada, de un período en el cual predomina la agricultura como actividad económica a otro en el que el predominio lo ejerce la industria; sobre estos temas se refiere Simmel, al hablar de las cualidades de los grupos sociales, a propósito del pasaje del predominio del grupo organizado por lazos de sangre y parentesco al grupo organizado en forma racional y política<sup>28</sup>.

El concepto de *mercado* adquiere particular relevancia. La fijación local característica de la comunidad local, da lugar a una pérdida del concepto de límite: el comerciante —recuerda Tönnies— no es necesariamente ciudadano de ningún país particular, se encuentra libre y más allá de las "ataaduras" comunitarias. En efecto, "el comercio, para todas las formas originales de cultura doméstica sedentaria, constituye un fenómeno extraño y escasamente deseado. Al mismo tiempo, el comerciante es el típico miembro de la clase ilustrada. Sin hogar, viajero, conocedor de costumbres y artes extranjeras, exento de amor y devoción por lo propio de un país (. . .) En todos los sentidos representa lo opuesto al campesino que vive y se aferra al suelo; es también lo opuesto del artesano que se afana en su actividad"<sup>29</sup>. Quiere decir que para Tönnies la agricultura y la artesanía constituyen actividades económicas raigales, mientras el comercio es, por definición, una actividad que tiende al desarraigo de quien la practica.

### *Voluntad esencial y voluntad arbitraria*

Por detrás de los fenómenos de la comunidad y la asociación subyace o se encuentra la voluntad del hombre. La vida social supone voluntades man-

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>28</sup> Cfr. cap. 4 de este libro.

<sup>29</sup> F. Tönnies: *op. cit.*, p. 198.

comunadas, recíprocamente referidas. Estas asumen dos formas: la *voluntad esencial* o natural (*Wesenswille*) y la *voluntad arbitraria*, instrumental o racional (*Kurwille*). En el primero de los casos, se trata de una voluntad que incluye el pensamiento; en el segundo, de un pensamiento que abarca la voluntad, de una voluntad producto del pensamiento. En cualquiera de los casos, se trata de "causas o tendencias que propenden a la acción".

Es decir, son los dos modos generales de expresión de la conducta del individuo en la vida social. De la voluntad esencial surgirá una organización social comunitaria (*Gemeinschaft*), mientras que la voluntad arbitraria dará lugar a la *Gesellschaft* o asociación.

La propiedad, para Tönnies, dentro de la esfera de la voluntad natural, constituye la posesión; mientras que dentro de la esfera de la voluntad racional, la propiedad son las riquezas. La primera, la posesión, es propiedad orgánica e interior, y la riqueza es una propiedad externa y mecánica. Sólo la posesión se erige como virtual prolongación del propio ser real del individuo. La posesión se relaciona con el derecho familiar, mientras que la riqueza dice relación con la ley contractual: "El derecho familiar constituye así sólo una manifestación del derecho natural de la comunidad respecto de sus miembros, esto es, de su libertad. La ley de contratos representa la expresión adecuada de una relación característica de asociación per se (. . .) En ambos conceptos, la propiedad real, como derecho a las cosas o los objetos, significa ampliación de la libertad"<sup>30</sup>.

El derecho racional, científico e independiente, por su parte, sólo fue posible, como explica Tönnies, "gracias a la emancipación de los individuos de todo tipo de ataduras que los ligaban a la familia, a la tierra, a la ciudad, y que los mantenían sujetos a la superstición, a la fe, las tradiciones y el deber. Esta liberación significó la caída de la casa comunal en la aldea y la ciudad, de la comunidad agrícola y del arte ciudadano como oficio mancomunado, religioso y patriótico"<sup>31</sup>.

Tönnies se detiene en el análisis de las formas de la voluntad comunitaria y de la voluntad asociativa, en tanto determinantes de las voluntades individuales. La voluntad comunitaria presupone una frecuente actividad común, entrelazada con la tradición y la práctica continua. "Las costumbres

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 213.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 241.

La propiedad  
es familiar  
y derecho.

populares más importantes están relacionadas con los sucesos de la vida familiar, nacimiento, matrimonio, muerte, que tienen lugar regularmente y en las que aparecen implicados los vecinos, aunque importan más a las familias por separado. Donde clan y comunidad coinciden, la comunidad es una gran familia<sup>32</sup>. Voluntad comunitaria y comunidad concreta se unen en un punto en donde prima la intención de alimentar y venerar sentimientos tales como el amor, el respeto y la piedad.

### *Arraigo espacial y arraigo temporal*

La comunidad y voluntad comunitaria hunden sus raíces tanto en lo espacial o local como en lo social y cultural. No deja de insistir Tönnies en el hecho de que la comunidad de sangre se unifica con la comunidad de la tierra, de la tierra natal (*Heimat*), de significativa influencia en el espíritu y cohesión de los miembros. "La tierra tiene su propia voluntad y ésta dobla el espíritu errabundo de las familias nómadas. Ella significa la estrecha relación que se da en un grupo de seres humanos que viven al tiempo que han de obedecer las reglas que han tomado cuerpo, por decirlo así, en la tierra"<sup>33</sup>.

Es el hombre quien deja también su impronta sobre el espacio, en una recíproca cualificación: "Las personas se ven a sí mismas rodeadas de tierra habitada. Se dijera que, en el comienzo de los tiempos, la propia tierra hubiera dado a luz a los seres humanos, que la consideran su madre. La tierra hace de apoyo de sus tiendas y casas y cuanto más duraderas se vuelvan éstas tanto más se apegan los hombres a su terruño, no obstante limitado. La relación se afianza y vuelve más profunda cuando se procede a cultivar la tierra. Cuando la tierra se abre bajo el arado, la naturaleza queda domada al igual que los animales del bosque cuando se domestican"<sup>34</sup>. He ahí, sino, al *homo conditor* romano, con la creativa tensión entre *catharsis* y *labor improbus*.

Peró este arraigo espacial es también *temporal*, hunde sus raíces en el tiempo, en tanto toda comunidad es comunidad histórica: "El área dispuesta y ocupada es entonces herencia común, la tierra de los antepasados respecto

32 *Ibidem*, p. 246.

33 *Ibidem*, p. 246.

34 *Ibidem*, pp. 246 s.

de la que todos se sienten y obran como descendientes y hermanos camales"<sup>35</sup>.

Virtual y efectivo vínculo intergeneracional que liga el pasado con el presente y el futuro. De ahí que Tönnies sostenga que el *hábito*, próximo a los lazos de sangre, forma el lazo más fuerte entre los contemporáneos, mientras que —de modo semejante— la *memoria* vincula los vivos con los muertos. "La patria chica, en tanto que incorporación de los recuerdos más estimados, sustenta el corazón del hombre, que sale de ella con tristeza y desde otras tierras mira hacia atrás con nostalgia y anhelo (. . .) El carácter metafísico de la comunidad del clan, la tribu, la aldea y la ciudad está, por hablar así, casado con la tierra en unión imperecedera"<sup>36</sup>. Este acento sobre la tierra nos hace recordar el pensamiento de Spengler, tal como veremos más adelante.

De un tal arraigo surge el *derecho consuetudinario*, cristalización de una *conjunción entre armonía, ritos y costumbres* que representa una suerte de "unidad de espíritu", confluente en un arraigo ya de tipo social y cultural. Pero así como la *costumbre* se transforma en derecho positivo, la *concordia* emerge como derecho natural en el pensamiento tönnesiano. Y ambos dan lugar al concepto de *comunidad nacional*: "La población de un territorio, como sujetos y agentes de este derecho positivo, puede recibir el nombre de nación. Una nación es el conjunto de personas organizadas como un yo individual o una personalidad que puede entrar en múltiples relaciones con sus miembros u órganos. En su esencia, una nación representa una institución de derecho natural, que, no obstante, en virtud de su creación misma penetra en la esfera del derecho positivo"<sup>37</sup>.

LA NACIÓN

### ***Breve digresión sobre el pensamiento agustiniano***

Sobre esta cuestión San Agustín ha realizado sugerentes aportes, especialmente en lo que hace a la cuestión de la concordia, íntimamente ligada al consenso mencionado por Tönnies, en tanto unidad original de las voluntades naturales.

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 247 s.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 247.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 250.

Para San Agustín la concordia es el interés supremo de la ciudad<sup>38</sup>, vínculo que permite la conjunción armónica de diferentes voluntades. Para el Hiponense no es dichosa la ciudad por una causa y por otra el hombre, y ello debido a que "la ciudad no es más que una multitud concorde de hombres"<sup>39</sup>. Concordia supone tener el corazón puesto en los mismos objetos, compartidamente.

Este isomorfismo hombre/ciudad —tomado quizás del planteo platónico del hombre como micropolis y de la polis como macroantropós— y el fenómeno de la concordia se conjugan en San Agustín, cuando éste afirma: "El pueblo es un conjunto de seres racionales asociados por la concorde comunidad de objetos amados, [razón por la cual] para saber qué es cada pueblo, es preciso examinar los objetos de su amor"<sup>40</sup>. Hay pueblo cuando los individuos aman las mismas cosas, cuando existe comunidad de objetos amados. De modo que habría una determinación del ser por el amor; a tal punto que Agustín afirma que "cada uno es lo que ama"<sup>41</sup>.

La paz es la ordenada concordia, la cual se da en lo que él denomina los tres grados de la sociedad humana: la *casa*, la *urbe* y el *orbe*. Respectivamente, la paz *doméstica*, la paz *cívica* y la paz *internacional*. "La casa —dice— debe ser el principio y el fundamento de la ciudad. Todo principio dice relación a su fin, y toda parte a su todo. Por eso es claro y lógico que la paz doméstica debe redundar en provecho de la paz cívica; es decir que la ordenada concordia entre los que mandan y los que obedecen en casa debe relacionarse con la ordenada concordia entre los ciudadanos que mandan y los que obedecen. De donde se sigue que el padre de familia debe guiar su casa por las leyes de la ciudad, de tal forma que se acomode a la paz de la misma"<sup>42</sup>.

38 Cfr. *Epístolas* 138, 11.

39 *De Civitate Dei*, 1, 15, 2. Cfr. *ibídem*, XV, 8; *Epístolas* 138, 10 y 155, 9.

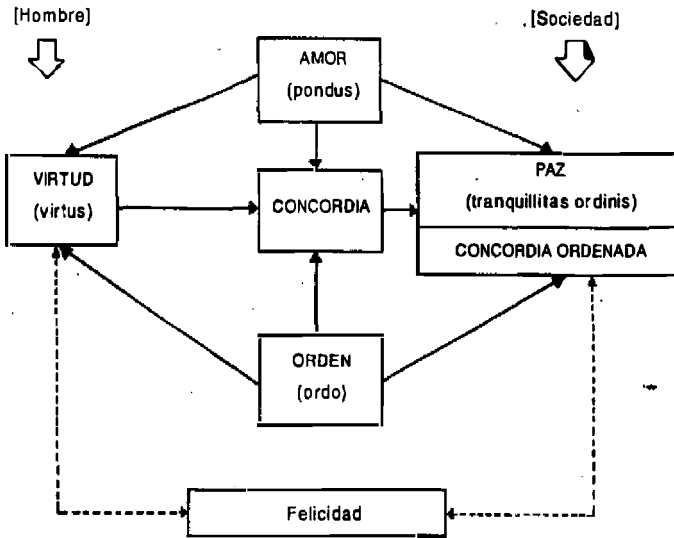
40 *De Civitate Dei*, XIX, 24.

41 *Sermones* 121, 1.

42 *De Civitate Dei*, XIX, 16.

amor / amor  
pueblo / hombre

Cuadro 1: Componentes de la concordia en San Agustín



**Lo sacro**

Espacio y tiempo son compartidos a partir de determinado ámbito sociocultural, en el cual lo sacro asume un papel raigal de primera importancia. Así, para Tönnies, "la religión es vida familiar, pues el cuidado y asistencia que proporciona el padre o la madre es el origen de toda guía divina y divina y permanece como su verdad más íntima. La religión, pues, forma parte de la moralidad convertida en real y necesaria mediante la tradición y el paso del tiempo, y el ser humano individual nace en ella y con ella al igual que nace dentro de un idioma, una forma de vivir, de vestir y de comer particular de su tierra nativa, la fe de los padres, ciertas creencias y costumbres, el sentido del deber y sentimientos hereditarios"<sup>43</sup>. LA RELIGIÓN

43 F. Tönnies: *ibídem*, pp. 261 s.

RELIGION  
 CON AGUAT  
 DE DE LA  
 IRESE

Así como la vida doméstica estaba guiada por los dioses, la vida urbana encuentra en la religión un virtual eje raigal. La religión, en tanto factor aglutinante, asumirá mayor fuerza cuanto más urbana sea la comunidad, "cuanto más variada y de tonalidad urbana se transforme la vida, cuanto más pierdan poder o se truequen en pequeños y limitados grupos el parentesco y la vecindad como razones para los sentimientos y los gestos afectivos, la estrecha amistad y la vergüenza mutua. En cambio, el arte como práctica sacerdotal recibe un estímulo mucho mayor. Pues lo que es bueno, noble y, en cierto sentido, santo, ha de ser percibido sensualmente a fin de influir en el pensamiento y la conciencia"<sup>44</sup>. De manera que, en cierta forma, el eje raigal pasa de lo espacial y social a lo cultural. *A mayor amplitud y dispersión del espacio vivido y convivido, mayor necesidad de un marco cultural que genere sentido de pertenencia y arraigo*. O, en términos de Tönnies, que genere consenso y armonía.

Al igual que el gremio, la ciudad es una comunidad religiosa. "A este tenor, la existencia económica de una ciudad perfecta, tanto en el mundo helénico como en el germano, no puede abarcarse por completo a menos que el arte, en igual medida que la religión, sean considerados como la función más elevada e importante de la ciudad entera y, en consecuencia, de su gobierno, sus estamentos y sus gremios. El arte y la religión, ejercen influencia y reciben el reconocimiento significativo de la vida diaria en las actividades de la ciudad, en tanto que modelos y reglas de pensamiento y acción, orden y ley"<sup>45</sup>.

La religión refuerza el poder de la ley y santifica la nación. "La comunidad religiosa representa especialmente la unidad e igualdad originales de todo un pueblo, de un pueblo como familia que mediante ceremonias comunes y lugares de culto común perpetúa el recuerdo de su ascendiente. Es éste el sentido más extenso de la comunidad religiosa. La fe religiosa y la interpretación de la voluntad divina se vuelven factores determinantes al corregir, modificar y adaptar la moralidad a la más compleja vida de la ciudad"<sup>46</sup>.

Para Tönnies el matrimonio y el juramento<sup>47</sup> constituyen las dos columnas sobre las cuales la religión sustenta el edificio de la nación y la vida

44 *Ibidem*, p. 65.

45 *Ibidem*, pp. 65 s.

46 *Ibidem*, p. 262.

47 Cfr. las referencias que, sobre la *conjuratio* en Max Weber, efectuamos en el capítulo anterior.

comunal. Son los elementos esenciales de la moralidad, representando un producto de la religión, de la misma manera que el derecho es un producto de los ritos y las costumbres<sup>48</sup>.

La armonía existente a través de la práctica y reconocimiento de los ritos, usos, costumbres y religión permiten que el individuo participe de ese "centro común" y, a partir del mismo, su vida personal se sienta involucrada íntimamente. "En este núcleo central está arraigada la fuerza del individuo, y sus derechos proceden, en última instancia, de la única ley original que, en su carácter divino y natural, lo abarca y lo sostiene, de igual modo que lo ha formado y acabará haciéndolo su yo"<sup>49</sup>.

Dos términos aparecen en la secuencia histórica dentro del análisis de Tönnies. De un lado la cultura popular, del otro la civilización del estado. El punto de inflexión en este tránsito lo constituyen el auge del comercio, el desarrollo científico-técnico, el derecho contractual y la combinación de la voluntad instrumental de la asociación con la voluntad autoritaria del estado para actuar sobre el sistema jurídico.

### ***Formas exteriores observables de organización***

En definitiva, la vida "comunitaria" adquiere, para Tönnies, diferentes *formas exteriores*, representadas por la voluntad natural y la comunidad, a saber: la *casa*, la *aldea* y la *villa*. La vida "asociativa" da lugar a formas como la *ciudad* (que mantiene aún características de la familia, como la aldea) y la *urbe* (en donde dichas características comunitarias se pierden casi por completo). Además, "cuanto más general se vuelve en la nación o grupo de naciones la condición de asociación, con mayor claridad comienza a parecerse a una gran urbe todo ese 'país' o el 'mundo' entero"<sup>50</sup>.

La urbe es típica de la forma asociativa en general: "es esencialmente un centro comercial y mientras el comercio domina su trabajo productivo, un centro fabril (. . .) La urbe constituye también el centro de la ciencia y la cultura, que siempre van a la zaga del comercio y la industria. También han de sobrevivir aquí, por supuesto, las artes; pero son explotadas a la manera

<sup>48</sup> Vide F. Tönnies: *ibidem*, p. 262.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 268.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 272.

capitalista. Las ideas cambian y se difunden con rapidez asombrosa<sup>51</sup>. En la urbe prima, como principio de organización, el espacio; ya no el tiempo.

Dos "formas exteriores" culminan esta relación secuencial: la *capital de la nación* y la *metrópolis*. La capital, en tanto sede del gobierno, se erige en la urbe por antonomasia. La metrópolis no es más que la amalgama de urbe y capital. Esta forma "superior" representa no sólo la esencia de una asociación nacional sino que contiene además representación de todo un grupo de naciones, en una palabra, del mundo. Verdadero ámbito cosmopolita, en él se generan no sólo bienes y capital en forma ilimitada, sino también ciencia y opinión pública que, centrífugamente, se expanden a nivel mundial. En la urbe prevalecen el individualismo, las relaciones contractuales y la libertad personal, al mismo tiempo que decae la vida familiar.

En conclusión, Tönnies plantea dos períodos en la historia de los grandes sistemas culturales: la comunidad y la asociación, cada uno de los cuales ofrece las siguientes características y componentes:

51 *Ibidem*, pp. 272 s.

Cuadro 2: Componentes del análisis socio-histórico en F. Tönnies

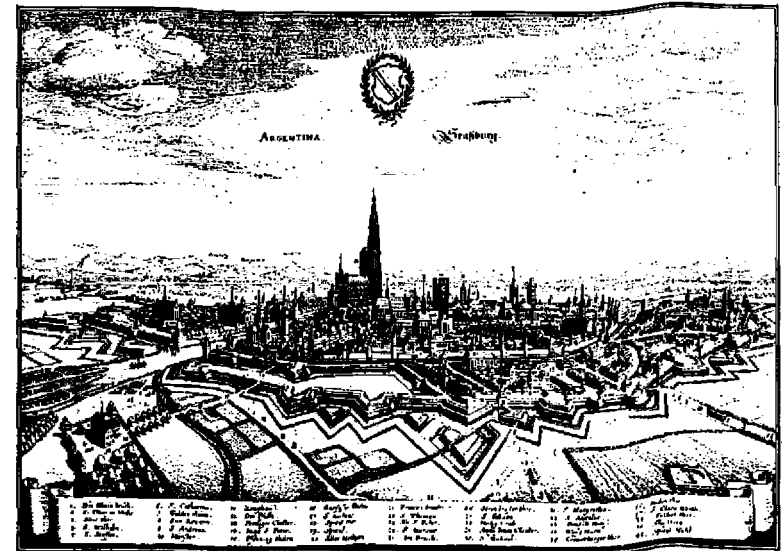
Tipos de voluntad		Formas generales de organización		Formas exteriores observables de organización		Tipo de vida		Formas de voluntad social		Sujeto propio		Principal actividad		Formas de propiedad		Tipos de Derecho	
Voluntad esencial ( <i>Wesenwille</i> )		COMUNIDAD ( <i>Gemeinschaft</i> )		Casa	Familiar	Armonía	Pueblo (Volk)	Economía doméstica	Derecho Familiar		Economía doméstica		Posesión		Derecho Consuetudinario		
				Aldea	Aldeana	Ritos y Costumbres	<i>Gemeinschaft en sf</i>	Agricultura			Iglesia						
				Vills y Ciudad	Vida de Ciudad	Religión		Arte									
Voluntad de arbitrio ( <i>Kurwille</i> )		ASOCIACION ( <i>Gesellschaft</i> )		Urbe	Urbana	Convención	<i>Gesellschaft en sf</i>	Comercio	Derecho Contractual y Racional		Estado		Riqueza		Derecho Contractual y Racional		
				Capital	Nacional	Legislación	República de los Sabios	Industria									
				Metrópolis	Cosmopolita	Opinión pública		Ciencia									

Principios de Organización Social

TIEMPO  
LUGAR



Quiere decir: de una parte están las "formas generales de organización" (*Gemeinschaft* y *Gesellschaft*), y por otro lado las "formas exteriores observables de organización" (casa, aldea, ciudad, urbe, capital, metrópolis), las cuales, ambas *formas*, se encuentran vinculadas y en correspondencia en función de los "principios de organización social" (tiempo y lugar). El "principio temporal" supone integración social por sentido de pertenencia histórica, de pasado y destino comunes (arraigo socio-cultural); y el "principio de lugar", supone unión por coincidencia espacial o local (arraigo espacial).



Die Fein-Neidmann'sche Strassburg

Aus Handbuch der Geographie, Leipzig 1841

## Capítulo 3

### EMILE DURKHEIM

#### *Introducción*

Si bien no fue estrictamente un teórico de la ciudad, Durkheim realizó significativos aportes en punto a la relación entre *individuo, sociedad y cultura* que permiten una lectura de su obra desde el punto de vista del arraigo. Todo ello a la luz del análisis y crítica efectuados por Durkheim respecto de la sociedad europea *moderna* y secularizada, en la cual veía la ruptura de los lazos comunitarios y de las raíces tradicionales, con sus consecuencias altamente negativas para el hombre. El entramado comunitario y normativo además de constituir hechos *externos* al individuo, lo conforman en su pro-

pia mismidad, a punto tal que el debilitamiento y gradual supresión de aquéllos no sucede sin mella para él.

Para Durkheim este fenómeno comunitario es, en el orden del ser, anterior al individualismo. Este hecho es vislumbrado con claridad por Nisbet: "Allí donde la perspectiva individualista había reducido todo lo que era tradicional y corporativo en la sociedad a los átomos rígidos e inmutables de la mente y el sentimiento individuales, Durkheim, en forma diametralmente opuesta, hace que éstos últimos sean manifestaciones de aquello. Tenemos así una especie de reduccionismo a la inversa, que toma alguno de los estados más profundos de la individualidad—por ejemplo la fe religiosa, las categorías de la mente, la volición, el impulso suicida— y los explica en función de lo que está fuera del individuo: en la comunidad y en la tradición moral. Durkheim reduce a estados prerracionales y preindividuales del consenso comunal y moral aún esas formas tan indudablemente racionales de la relación como son el contrato y la decisión política"<sup>1</sup>.

### **Solidaridad, orden moral e integración**

Este problema es analizado claramente en *De la división du travail social*, en donde Durkheim analiza dos tipos de solidaridad<sup>2</sup>, a saber: la solidaridad mecánica y la solidaridad orgánica. En el primero de los casos, una solidaridad cuyos inicios se pierden en la noche de los tiempos, extendiéndose durante gran parte de la historia, fundamentada primordialmente en la heterogeneidad moral y social, en la tradición, en un ámbito comunitario donde la conciencia colectiva se impone por sobre el individualismo. Comunidad de sangre, comunidad de lugar y religión constituyen elementos interdependientes. La solidaridad orgánica, en cambio, encuentra su fundamento en la división del trabajo; el cerrado y uniforme entrettejido comuni-

<sup>1</sup> *La formación del pensamiento sociológico, op. cit.*, p. 116.

<sup>2</sup> Ya Adam Ferguson había planteado, en su *Essay on the History of Civil Society* (1767), las consecuencias que la división del trabajo trae no sólo en cuanto al fomento del trabajo sino también en cuanto modo específico de solidaridad humana a nivel estructural. No obstante, la teoría sociológica de la división del trabajo comienza en la escuela histórica de economía política con Gustav Schmoller, siendo de interés la crítica que de este último hace Karl Bücher, acercándose bastante al pensamiento de Durkheim (Cfr., por ejemplo, *Arbeit und Rhythmus*).

tario da lugar ahora a la articulación orgánica de individuos libres, con funciones diferentes pero complementarias. La ciudad, para Durkheim, viene a representar la consolidación de este segundo tipo de solidaridad; sin embargo, no deja de reconocer que la estabilidad institucional de una sociedad donde prima la solidaridad orgánica necesita de la continuación de la solidaridad mecánica.

Para Durkheim la división del trabajo sólo se puede dar en el seno de un ámbito sociocultural consolidado, de una vida social preexistente: "Esto es lo que hemos establecido directamente, en realidad, al demostrar que hay sociedades cuya cohesión responde en esencia a una comunidad de creencias y sentimientos; de estas sociedades surgen aquellas cuya unidad es asegurada por la división del trabajo"<sup>3</sup>. En las sociedades complejas la integración se asegura a través de la existencia de grupos intermedios, corporativos, entre el individuo y el Estado. Mientras Rousseau<sup>4</sup> exaltaba la idea de sociedad, sosteniendo la necesidad de eliminar los grupos sociales intermedios por ir éstos en contra de la libertad del individuo, para Durkheim, en cambio, una sociedad compuesta de un número infinito de individuos no organizados, "que un Estado hipertrofiado está obligado a oprimir y contener, constituye una verdadera monstruosidad sociológica (. . .) Una Nación puede conservarse sólo si entre el Estado y el individuo se encuentran interpuestos una serie de grupos secundarios suficientemente próximos a los individuos como para atraerlos intensamente a su esfera de acción y hacerlos participar, así, en la corriente general de la vida social (. . .) La ausencia de todas las instituciones intermedias crea un vacío cuya importancia no es po-

<sup>3</sup> *De la división del trabajo social*, Ed. Schapiro, Bs. As., 1973. Resultan de interés, en este sentido, los comentarios que al respecto realiza Nisbet, a propósito del mayor énfasis que Durkheim puso en la pervivencia de los modos de la solidaridad mecánica, especialmente en la segunda parte de la obra mencionada—a diferencia del propósito inicial—, así como en las posteriores que escribiría (Cfr. R. Nisbet: *op. cit.*, pp. 117-122).

<sup>4</sup> En el *Contrato Social* Rousseau enfatiza la preeminencia de la voluntad general, por encima de los, para él, perniciosos y artificiales vínculos sociales creados a partir de la pertenencia del individuo a los gremios, las instituciones religiosas, la clase social, asociaciones "parciales" que no hacen más que impedir la emergencia de la "comunidad natural". Comte habría de reaccionar al respecto, elevando su voz de alerta ante el peligro cierto del "individualismo" y la desorganización "moral" consecuente a tal estado de cosas, esto es, una estructura social en la cual se han perdido los vínculos comunitarios y personales, lo cual lleva a un enpequeñecimiento del propio individuo. *En aras de un declamado individualismo el hombre deja de contar.*

sible exagerar"<sup>5</sup>. Es la salud general del cuerpo social la que se halla en juego aquí. Sociedad e individuo no van por carriles distintos: una notoria falta de cohesión a nivel social, fruto de un acendrado individualismo, no tarda en redundar muy negativamente sobre el mismo individuo. En este sentido se expresa Hegel cuando afirma la necesidad de que el pueblo esté organizado corporativamente, como complemento del Estado, de modo de no convertirse en un mero agregado de átomos sociales<sup>6</sup>.

La división del trabajo, en consecuencia, ejerce una suerte de "efecto socializante", al integrar no sólo a individuos iguales sino también a individuos diferentes. Se trataría de una cooperación en la diversidad<sup>7</sup>.

La moral es, para Durkheim, ante todo "moral social": es de la sociedad de donde emana el deber ser, de los diferentes grupos e instituciones a las que pertenece el individuo. La moralidad es, por lo tanto, "el lazo que une al individuo con los grupos sociales que integra. Por eso comienza cuando nos incorporamos a un grupo humano, cualquiera sea éste. Dado que el hombre, en realidad, sólo es completo en la medida en que pertenece a diversas sociedades, la moralidad misma sólo es completa en la medida en que nos sentimos identificados con esos diferentes grupos a los que pertenecemos: la familia, el sindicato, la empresa comercial, el club, el partido político, el país, la humanidad"<sup>8</sup>. Moral social que, en tanto revivida y conjugada a nivel individual, es generadora de arraigo, de sentido de pertenencia, de marco que legitima la acción social.

### *El suicidio como desarraigo*

El análisis etiológico que Durkheim realiza del suicidio no es más que una continuación de esta línea de análisis tendida. Para él, el suicidio está in-

<sup>5</sup> *De la división del trabajo social. op. cit.*, p. 28. Vide, asimismo *ibídem*, pp. 312 s.

<sup>6</sup> Cfr. *Philosophy of Right*, Oxford, 1942.

<sup>7</sup> Cfr. *Soziologie. Das Fischer Lexicon*. Durkheim no deja de analizar, sin embargo, lo que él considera las "formas anormales" de la división del trabajo: división *anómica* (las funciones no son cooperativas por falta de reglamentación), división *coactiva* (lucha de clases en virtud de la falta de armonía entre individuo y función).

<sup>8</sup> *Moral Education: A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education*, The Free Press of Glencoe, New York, 1961, p. 80.

timamente ligado al nivel de integración de los grupos de pertenencia del individuo, y ello por cuanto el hombre es, ante todo, un ser *social*. Razón por la cual, todo debilitamiento del colectivo social, toda pérdida de "densidad moral" por parte de la sociedad y, en especial, de los grupos sociales en que el individuo está inmerso, no hacen más que debilitar la identidad y equilibrio de este ser que se ve, así, socavado en su más propia esencialidad. No es casual que Durkheim observe que el suicidio se da más en individuos pertenecientes a ámbitos considerados como más "modernos" e individualistas, como pueden ser los habitantes urbanos, los que practican el protestantismo, los sectores industriales, etcétera; en todos estos casos hay un debilitamiento de los lazos raigales, fundamentalmente a nivel social.

En su conocida tipología, podemos observar cómo el suicidio egoísta no es más que una consecuencia del desarraigo social del individuo. A menor integración de la sociedad, y de los grupos que la componen, a mayor debilidad de los vínculos asociativos mayor individualismo por parte del sujeto y, con ello, mayor posibilidad de suicidio egoísta, aquél en el cual el ego no encuentra "apoyatura" moral suficiente<sup>9</sup>. Ya Lamennais, al referirse al suicidio, expresaba: "Cuando el hombre se aparta del orden, lo oprime la angustia. Es el amo de su propia miseria, monarca degradado que se rebela contra sí mismo, carente de obligaciones, de lazos de sociedad. A solas en medio del universo, corre o procura correr, hacia la nada"<sup>10</sup>.

Para Durkheim el suicidio varía en razón inversa al grado de integración de la sociedad en general, y de la sociedad religiosa, familiar y política en particular: cuando "el vínculo que liga al hombre a la vida se afloja, es porque el vínculo que lo une a la sociedad se ha distendido también". De ahí que el sujeto se pone a salvo del suicidio egoísta en la medida en que esté socializado en grupos integrados de alta implicancia personal; el creyente firmemente apegado a su fe, el hombre fuertemente aferrado por los lazos de una sociedad familiar o política, se hallan firmemente integrados, respectivamente, a una iglesia, una familia, un partido y una patria. Ámbitos, cada uno de ellos, de verdadero arraigo social y cultural. En todos estos casos el hombre encuentra *fuera de sí* un objetivo al que puede consagrarse.

9 Cfr. *El Suicidio: Estudio de Sociología*, Schapite Edit., Bs. As., 1971, libro 2, cap. 2.

10 *Oeuvres complètes*, Bruselas, 1839, I, p. 151. *Apud* R. Nisbet: *op. cit.*, p. 129. Vide asimismo el artículo de R. Nisbet sobre Lamennais y el pluralismo social en *Journal of politics*, Noviembre de 1948.

El suicidio anómico, por su parte, es un emergente de una situación de desarraigo cultural. Aquí la etiología del suicidio se encuentra en la quiebra de la interiorización del entramado normativo-axiológico en el cual se halla inmersa la vida del sujeto. Bien señala Nisbet, en este sentido, que así como el egoísmo es un derrumbe de la comunidad "social", la anomia es un derrumbe de la comunidad "moral". Mientras en *De la división del trabajo social* Durkheim planteaba la anomia como ruptura de la solidaridad a nivel del todo social, en *El Suicidio* analiza el fenómeno anómico como algo que le sucede al individuo, a través de la intemalización (o no) de las normas<sup>11</sup>. En ambos casos, la sociedad no está suficientemente presente en los individuos.

El suicidio altruista, a diferencia de los anteriores, es consecuencia de un —digámoslo así— "exagerado" arraigo social y normativo por parte del sujeto y por una insuficiente "individuación" (el "yo" ya no se pertenece). En efecto, en este caso el sujeto se inmola o autocastiga en virtud de las rígidas normas del grupo o comunidad de pertenencia: así "como cuando el hombre está desligado de la sociedad se mata fácilmente [suicidio egoísta], también se mata cuando está integrado demasiado fuertemente a ella"<sup>12</sup>.

Finalmente, se encuentra el suicida fatalista, resultado de una regulación excesiva y opresiva; aquí el individuo se ve acorralado, atrapado, impotente, sin salida ni futuro, lo cual sucede fundamentalmente dentro de lo que E. Goffman denomina "instituciones totales". El sujeto sufre una regulación normativa que, por lo excesiva, y abarcativa de todos los aspectos de la vida personal, se ha tornado opresión intolerable.

Recapitulando, entonces, tanto el suicidio anómico como el fatalista se refieren al "orden"; el suicidio anómico, no depende de la manera en que los

11 William Thomas y Florian Znaniecki, por su parte, se referirán, en sus investigaciones sobre la integración de los campesinos polacos inmigrados a Chicago, a un concepto muy afín a la anomia: la "desmoralización social" (Cfr. *The Polish Peasants in Europe and in America*, Dover, New York, 1958). Robert K. Merton analizará la anomia en tanto "desviación" individual; anomia que será consecuencia del conflicto que se le plantea al sujeto entre los fines o metas que propone la sociedad (en función del sistema de valores imperante) y los medios legítimos que la misma ofrece para su consecución, todo ello teniendo en cuenta la ubicación de dicho sujeto en la estratificación social vigente (vide *Eléments de Théorie et de méthode sociologique*, Plon, París, 1965; y también *Teoría y estructuras sociales*, F.C.E., México, 1964).

12 *El suicidio*, op. cit., p. 171. Es de sumo interés la lectura de Gary B. Thom: *La naturaleza humana del malestar social*, F.C.E., México, 1988, a propósito de Durkheim y la anomia (Cap. IV, pp. 107-144).

individuos están ligados a la sociedad (egoísmo, altruismo), sino de la manera en que ella los reglamenta. Mientras el suicidio egoísta proviene de que los hombres ya no vislumbran en la vida una razón de ser y el suicidio altruista de que dicha razón les parece hallarse fuera de la vida misma, el suicidio anómico proviene de que su actividad está desorganizada y de que sufren por ello<sup>13</sup>.

Así como Simmel se detiene en el análisis del *secreto*, fenómeno fundamentalmente individual, para plantearlo en términos de hecho que se da inmerso en la sociedad, Durkheim hace lo propio con el *suicidio*, fenómeno individual por antonomasia pero que, sin embargo, encuentra luz cuando es analizado en términos de las relaciones socioculturales que mantiene el sujeto y que lo condicionan<sup>14</sup>.

### Lo sacro y su función

También es importante el aporte realizado por Durkheim respecto de la dicotomía *sacro-secular*. Para él hay algo eterno en la religión, lo cual sobrevive y sobrevivirá a todo el andamiaje simbólico de que se ve rodeada y

13 Cfr. *ibidem*, p. 206.

14 Durkheim realiza una sinopsis de los distintos tipos de suicidios, que incluye tanto a tres de los *tipos* elementales mencionados como a distintos tipos "mixtos", teniendo en cuenta, además, las formas individuales que asumen:

FORMAS INDIVIDUALES QUE REVISTE EL SUICIDIO			
Tipos Elementales	CARACTER FUNDAMENTAL		VARIEDADES SECUNDARIAS
	Suicidio egoísta	Apatía	Melancolía aperezosa con complacencia de sí misma Sangre fría desengañada del escéptico
	Suicidio altruista	Energía pasional o voluntaria	Con sentimiento tranquilo del deber Con entusiasmo místico Con valor apacible
	Suicidio anómico	Imitación, aversión	Recriminaciones violentas contra la vida en general Recriminaciones violentas contra una persona en particular (homicidio-suicidio)
Tipos Mixtos	Suicidio ego-anómico		Mezcla de agitación y de apatía, de acción y de ensueño
	Suicidio anómico-altruista		Etervescencia exasperada
	Suicidio ego-altruista		Melancolía atemperada por cierta firmeza moral

sustentada: "No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de sostener y reafirmar periódicamente los sentimientos e ideas colectivos que configuran su unidad y su personalidad"<sup>15</sup>.

La religión, para Durkheim, en un sistema *solidario* de creencias y prácticas concomitantes que llevan, a quienes las comparten, a la conformación de una comunidad *moral* (Weber hablaría de "comunidad religiosa"): la Iglesia. Allí priva la cohesión grupal, el arraigo social (y cultural)<sup>16</sup>.

En las antípodas del racionalismo individualista fruto del secularismo iluminista y de la Revolución Francesa, Durkheim (conjuntamente con Comte, Tocqueville, Weber y Simmel) visualiza lo *sacro* como constitutivo formal y causal de la vida social. La funcionalidad de la religión no queda arrinconada en el mezquino papel de "opio de los pueblos" (Marx), sino que se constituye en un indispensable factor raigal sobre el que se sostiene el edificio social.

Los escritos religiosos decimonónicos que habrían de tener significativa influencia en el pensamiento sociológico ofrecen, como señala Nisbet<sup>17</sup>, distintas perspectivas fundamentales. En primer lugar, la religión es necesaria para la sociedad no sólo desde el punto de vista moral abstracto sino en tanto mecanismo de integración humana. En efecto, los valores religiosos hacen al consenso moral y al arraigo cultural como los lazos comunitarios hacen al orden y al arraigo sociales. Asimismo, lo *sacro*, en tanto comunidad de símbolo y acto, no se limita a cuestiones de fe, doctrina y precepto

---

No deja de reconocer Durkheim que estas formas generales, resultado inmediato de causas sociales, se complican al analizar cada caso en particular, por cuanto allí entran a jugar también el temperamento individual de la víctima así como sus circunstancias. Sin embargo, siempre se habrán de identificar, para este sociólogo francés, estos tipos fundamentales. Por otra parte, aclara que no plantea un determinismo social tal que excluya la *libertad* del hombre tanto respecto del *vacío* de una existencia egófica como de la *vanidad* de las ambiciones sin término (cfr. *ibidem*, p. 261).

15 *The Elementary Forms of Religion Life*, Allen & Unwin, London, 1915, p. 427.

16 Sobre el tema de la religión y su papel en la sociedad global y en la comunidad local, vide M. Eliade: *Traité d'histoire de religions*, Payot, Paris, 1979, y del mismo autor *Australian religions. An Introduction*, Cornell University Press, New York, 1973. Asimismo, vide M. Weber: *The religion of India. The sociology of Hinduism and Buddhism*, The Free Press, Glencoe, Illinois, New York, 1960. Y fundamentalmente: *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Barcelona, 1979.

17. *Op. cit.*, pp. 75-78.

sino que también es rito y ceremonia sociales, comunidad y organización, autoridad y jerarquía. Lo religioso representa así un constitutivo de la sociedad, y no una limitación para un ser "individual" e "independiente" en abstracto.

Durkheim insiste en el papel cohesivo que desempeña lo sacro dentro de la sociedad y dentro de cada grupo o comunidad en particular, así como dentro de cada individuo<sup>18</sup>; de ahí la importancia que reviste el culto en tanto *manifestación social de lo sagrado*. Y ello porque la religión es, primordialmente, una *comunidad sacra*, en donde los miembros se sienten partícipes —y, por ende, unidos— de una misma tradición, de un mismo sistema de creencias, de una misma fuente pretérita de la cual abreva su presente y su proyección futura. Comunidad sacra que es consenso y comunidad de espíritus, factor raigal de primera magnitud y eficacia<sup>19</sup>.

Las actividades y ceremonias religiosas generan intensa interacción e intimidad creciente no sólo entre el individuo y Dios sino además *entre los individuos*: "La chispa de ser social que cada uno lleva adentro participa forzosamente en esta renovación colectiva. También el alma individual se regenera, al hundirse otra vez en las fuentes de donde proviene su vida; se siente más fuerte, más dueña de sí misma, menos dependiente de las necesidades físicas"<sup>20</sup>.

Durkheim también se detiene en el análisis de los *ritos religiosos*, en tanto manifestaciones de la comunidad sacra que tienden a la inserción de ésta tanto con el pasado como con lo por venir. Continuidad histórica del grupo de pertenencia que coloca al individuo como punto de inflexión entre sus antecesores y sus descendientes. Continuidad y evocación que, como repite Nisbet, se erigen en funciones integrativas primarias.

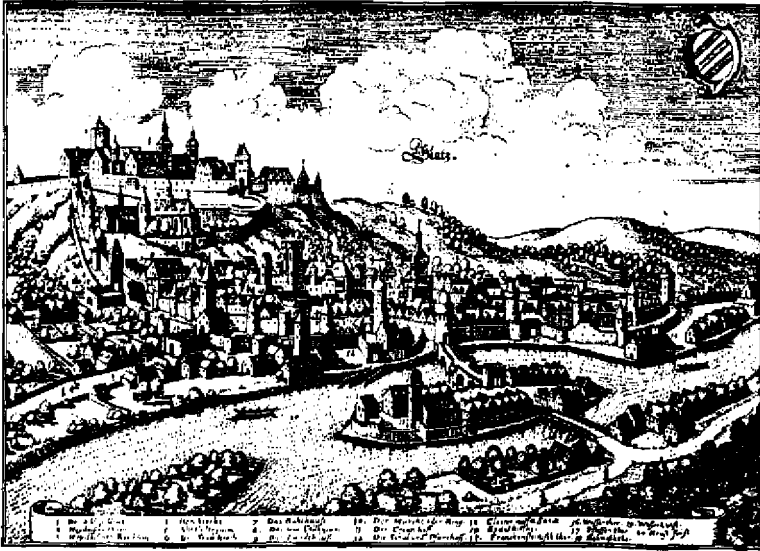
En suma, la ciudad representa, para Durkheim —como bien observan Remy y Voyé—, un lugar privilegiado de concentración espacial y de exaltación colectiva, lo cual redundará en un mayor desarrollo de la conciencia moral. De allí la importancia del sentimiento religioso y de lo sacro, en tanto "causa eficiente" de centripetalidad, integración y arraigo socio-cultural.

18 Cfr. *The Elementary...*, op. cit., pp. 416 s.

19 En la misma línea de pensamiento, respecto del papel de la religión en la sociedad, se ubicará Simmel, especialmente a través de su obra *The Sociology of Religion*, The Philosophical Library, New York, 1959. No debe olvidarse, por otra parte, que Durkheim fue discípulo de Fustel de Coulanges.

20 *The Elementary...*, op. cit., pp. 349 s.





Stadt und Umgebung Olomouc an der Morava

Ant. Mathias-Mariani Topographia Bohemiae, Moraviae et Silesiae 1650

## Capítulo 4

### GEORG SIMMEL

#### *La sociología simmeliana*

La teoría psicosociológica de Simmel respecto de la ciudad, especialmente a través de su trabajo "The Metropolis and Mental Life"<sup>1</sup>, podemos ubicarla en las antípodas de la teoría ecológica de la ciudad. En Simmel adquieren primordial relevancia las actitudes, los sentimientos, la "vida mental" del habitar urbano; así, individualismo, racionalismo y hastío emergen

<sup>1</sup> Vide K. Wolff (comp.): *The Sociology of G. Simmel*, Glencoe, Ill., The Free Press, 1950, pp. 409-424. Cfr. asimismo E. del Acebo Ibáñez: *Sociología de la Ciudad Occidental. Un análisis histórico del arraigo*, Editorial Claridad, Bs. As., 1993, cap. 11.

*INTERACCIÓN*  
 como las características del habitar metropolitano. Dado que el análisis sociológico simmeliano se centra fundamentalmente sobre la interacción humana (Wechselwirkung)<sup>2</sup>, los aspectos más bien físicos de la ciudad no constituyen el eje de análisis. Sin embargo, cuando Martindale critica a la teoría ecológica de la ciudad, mencionando lo inútil que para Simmel resultaría ocuparse de las características físicas de las zonas, los vecindarios, alrededores, etcétera, debemos apresurarnos a decir que tal crítica es, al menos, exagerada, dado que el mismo Simmel al referirse a las relaciones entre espacio y sociedad, no deja de señalar las distintas cualidades del espacio que influyen sobre los grupos sociales y la interacción, así como, por el otro lado, analiza las cualidades de la formaciones sociales que influyen en las determinaciones espaciales respectivas.

En realidad, los historiadores de la Sociología de la ciudad (y de la Teoría de la ciudad) más bien se han detenido en el ya clásico ensayo de Simmel "Metropolis and Mental Life". Tal el caso de Gianfranco Bettin e, incluso, Don Martindale; también nosotros lo hicimos en el libro *Sociología de la Ciudad Occidental (Un análisis histórico del arraigo)*. Sin embargo, además de este aporte significativo para la interpretación de la vida metropolitana actual, es sumamente destacable y sugerente todo el análisis efectuado por Simmel respecto de la relación espacio-sociedad, sentando así las bases para una sociología del espacio — más allá de la emergencia del fenómeno metropolitano — y ricamente conducente a una teoría del arraigo.

Prolongando la línea de pensamiento iniciada por Max Weber, Simmel analiza la vida metropolitana como una de las fases del desarrollo urbano de Occidente. La vida metropolitana, para Simmel, aparece como fruto de la tensión de fuerzas antagónicas: la libertad individual, el condicionante social y, en cierta medida, el condicionante ambiental.

2 Esta categoría es de origen diltheyano ("Zusammenwirkung"; *Wirkungszusammenhang*), ligada a la visión que tienen todos los pensadores que de una u otra manera podemos vincularlos a la "*Lebensphilosophie*" (Filosofía de la vida), todos ellos neokantianos que superan a Kant precisamente por su vuelta a la experiencia, que se da primariamente en la vivencia. Dilthey desarrolla esta categoría en su "*Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*" (de 1894), Tomo V de los "*Gesammelte Schriften*" intitolado "Die geistige Welt; Einleitung in die Philosophie des Lebens", Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart, 1957; también lo desarrolla en los "Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht" en el mismo tomo.

Como bien apunta Bettin<sup>3</sup>, "el análisis simmeliano nos proporciona, implícitamente, una sugerencia importante: la dialéctica entre dos tipos de sociedad contrapuestos (*Gemeinschaft/Gesellschaft*, campo/ciudad) no tiene ya una importancia decisiva para evidenciar las líneas de desarrollo social. La realidad metropolitana es el dato histórico y sociológico que no sólo hace de *framework* al objeto de análisis, sino que constituye el punto de partida para un estudio de la sociedad moderna".

CAMPO/  
CIUDAD  
LA REALIDAD  
METROPOLITANA.

Sociedad y marco urbano donde vive, se desarrolla y es generado ese *homo oeconomicus*, protagonista metropolitano caracterizado —como ya dijimos— por su individualismo exacerbado, su estricta racionalidad y una actitud de hastío<sup>4</sup>.

Es así que, respecto de la sociología de la ciudad, para Bettin "la perspectiva delineada por Simmel anticipa, de manera evidente, aquellos análisis de carácter humanista, como por ejemplo los de Lefebvre, que se realizarán en una época más reciente, cuando el potencial 'negativo' de transformación social contenido en la economía metropolitana se haya extendido a todo el territorio, poniendo en acción, quizá, todas sus posibilidades"<sup>5</sup>.

En su ensayo sobre las metrópolis, así como también en su trabajo *Philosophie des Geldes*<sup>6</sup>, Simmel analiza explícita e implícitamente el pasaje histórico de Europa de una estructura comunitaria, cohesiva y tradicional, a otra estructura más individualista (y, paradójicamente, también más impersonal), característica de la sociedad urbano-industrial emergente.

Contrariamente a lo acontecido con el pensamiento de Max Weber, muy poco conocido en los países latinos de Europa—a excepción de Italia, donde Michels lo hace conocer desde su cátedra de Turín— y en los Estados Unidos de América hasta después de la primera guerra mundial, el pensamiento de Simmel, en cambio, penetra decididamente en Francia a través de

3 *Los sociólogos de la ciudad*, Ed. G. Gili S. A., Barcelona, 1982, p. 65.

4 Sobre este tema nos explayamos en E. del Acebo Ibáñez: *Sociología de la Ciudad Occidental*, op. cit., pp. 215-245. Al respecto puede consultarse el interesante trabajo de Massimo Cacciari: "Note sulla dialettica del negativo nell' epoca della metropoli (Saggio su Georg Simmel)", en *Angelus Novus*, N° 21, 1971, pp 1-54, el cual luego es reproducido y ampliado con otros ensayos en *Metropolis. Saggi sulla grande città di Sombari, Endell, Scheffter e Simmel*, Oficina Edizioni, Roma, 1973.

5 *Sociólogos de la ciudad*, op. cit., p. 68.

6 Leipzig, 1900.

la traducción de sus primeras monografías, algunas de ellas en *L'année sociologique*, y de las recensiones que Durkheim hiciera de sus obras principales *Sociologie* y *Philosophie des Geldes*. En los Estados Unidos se publican varios de sus trabajos, traducidos por Albion Small, en el *American Journal of Sociology*, antes de que Robert E. Park —uno de sus más firmes difusores junto con Ernest W. Burgess— llegara a Chicago. La influencia de Simmel en el ámbito estadounidense se deja ver, asimismo, en la obra de Louis Wirth, *Urbanism as a way of life*, la cual opera como un catalizador de dicho influjo<sup>7</sup>.

Será precisamente esta área de lo urbano, de la relación entre lo espacial y lo social, una de las temáticas donde, aún hoy, se reconoce la impronta del pensamiento simmeliano. Su influencia sobre la Escuela de Chicago, precisamente, se evidencia en especial a través de su aporte al análisis de la comunidad así como al estudio de la alienación. Los teóricos marxistas critican a Simmel a propósito de esta última cuestión —al igual que respecto de su Sociología Formal— por su carácter—sostienen— ahistórico; en este sentido se inscribe la crítica que le hace Gyorgy Lukács en *Az ész trónfosztása*, traducido luego del húngaro al alemán (*Die Zerstörung der Vernunft*, Berlín, 1954).

Manuel Castells, quien reconoce la marcada influencia que Simmel ejerciera sobre la sociología estadounidense, critica la escuela sociológica alemana en tanto pensamiento evolucionista-funcionalista que desemboca en una concepción de la sociedad urbana primordialmente como "cultura urbana"; para Castells —sobre cuyo pensamiento avanzaremos más adelante—, coherente con sus postulados dialécticos, hablar de relación entre espacio, urbe y determinado sistema de comportamientos, típico de la mencionada "cultura urbana", sólo encuentra un fundamento ideológico: *la ideología de la*

<sup>7</sup> Cfr. R. J. Brie: *La sociología alemana contemporánea*, Friburgo, 1969 (mimeo). Asimismo, vide la introducción que Julien Freund hace a G. Simmel: *Sociologie et épistémologie*, P.U.F., París, 1981, pp. 7-78. Más conocido, por parte de los cultores de la Filosofía en América Latina, como uno de los representantes del neokantismo, el pensamiento sociológico de Simmel penetra en Iberoamérica a fines de la década del veinte a través de España, pero sin lograr afirmarse en las cátedras de Sociología; Azuara Pérez, con su obra *El Formalismo Sociológico* —editado años ha por la Universidad de México y prologado por Recaséns Siches—, es uno de los pocos pensadores que en el ámbito latinoamericano se ocupó expresamente de Simmel. Distinta fue la suerte de otros sociólogos formalistas, como es el caso de su discípulo Leopold von Wiese, de destacada acogida tanto en España como en México.

modernidad, cuyo objeto sería obviar las contradicciones sociales estructurales<sup>8</sup>.

La sociología de Simmel, tal como nos la presenta en el trabajo *Über soziale Differenzierung: Soziologische und Psychologische Untersuchungen* (1890) y en el artículo *Das Problem der Soziologie* (Schomollers Jahrbuch, vol. 18, 1894), así como en *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (1908) —libro publicado en español por la Revista de Occidente— y en *Grundfragen der Soziologie: Individuum und Gesellschaft* (1917), no es un sistema cerrado sino más bien, como él mismo lo reconoce, una expresión de "lo último y más profundo de una actitud personal frente al mundo". Su pensamiento sociológico se nutre con una larga serie de excursos y análisis puntuales de fenómenos, todos ellos interconectados, demostrativos de un exquisito arte del análisis y la imaginación sociológicos<sup>9</sup>.

Ubicado metodológica y sistemáticamente dentro de la Filosofía de la Vida, distingue Simmel entre forma y vida. "La forma —dice— es individualidad. Puede repetirse idénticamente en innumerables porciones de material (. . .) Revestida de esta unicidad metafísica, la forma convierte en individual la porción de material en que se imprime, lo convierte en designable de por sí, en diferenciado de los que tengan otra forma, lo sustrae a la

FORMA y vida

<sup>8</sup> Cfr. M. Castells: *La cuestión urbana*, Editorial XXI, Madrid, 1976. Dentro de esta línea materialista histórica, vide F. Engels: *Die Lage des arbeitenden Klasse in England*, Otto Wigand, Leipzig, 1845 (edición en español: *op. cit.*); y *Zur Wohnungsfrage*, Leipzig, 1887. Asimismo los manuscritos redactados por Karl Marx en París, publicados en *Der historische Materialismus, Die Frühschriften*, Leipzig, 1932 (Por supuesto, también *Zur Kritik der politischen Ökonomie y Das Kapital*). De los soviéticos N. Bujarin y E. Preobrajensky puede consultarse El "ABC" del comunismo, Moscú, 1919 (hay una traducción española en la antología presentada en la obra de F. Choay: *Urbanismo, Utopías y realidades* —publicada originariamente en francés en 1965—, Editorial Lumen, Barcelona, 1976).

<sup>9</sup> Simmel —quien con Max Weber funda la Sociedad Sociológica Alemana en 1910— tiene un papel preponderante en Alemania en la estructuración de una ciencia sociológica autónoma, por su intento de conciliar las dos principales teorías de la sociedad presentes en los siglos XVIII y XIX: de una parte, la *mecanicista*, que concibe la sociedad como mera suma de unidades independientes y autosuficientes representadas por los individuos, y, de otra, la *organicista*, donde la sociedad aparece como grupo orgánico, distinto del individuo. Los conceptos que elabora Tönnies, *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, constituyen otro intento de conciliación en ese sentido (Cfr. Don Martindale: *La teoría sociológica: naturaleza y escuelas*, Madrid, Aguilar, 1968, p. 276).

continuidad de la yuxtaposición y sucesión, le da un sentido propio, cuyo deslindamiento no puede conciliarse con la corriente del ser total, si realmente éste es incapaz de estancamiento<sup>10</sup>. De ahí que considere que si la vida, en tanto fenómeno cósmico genérico, es un fluir continuo, toda forma se le habrá de presentar como antitética. La "vida" sería una suerte de proceso creativo continuo, un fluir sin límites. Y esto, precisamente, se opone a toda forma; claro que dicho proceso —en tanto proceso concreto— irá adoptando sucesivas configuraciones<sup>11</sup>.

La realidad es, para Simmel, dinámica: es movimiento, proceso. Entonces la sociedad, en tanto realidad social, no sería una substancia acabada e irreductible sino que consistiría en las múltiples relaciones recíprocas e interdependencias individuales (Wechselwirkung). De ahí que la unidad de análisis en su sociología sea, fundamentalmente, la interacción social<sup>12</sup>. Y no sólo las interacciones ya institucionalizadas o cristalizadas estructuralmente sino que también se incluyen las interacciones menos permanentes, con lo cual pasa a tener en cuenta también a lo microsociológico. Las formas que asume esa interacción harían las veces de principios estructurales o estructurantes de los contenidos que se dan en la realidad social.

De una parte, pues, los *contenidos*, representados por intereses, fines o motivos, que constituyen el motor de la interacción, y, de la otra, las *formas* o modos que asume la acción recíproca entre los individuos, constituyendo una configuración estructural dentro de la cual se realizan aquellos intereses. Forma y contenido que, en la realidad social concreta, se constituyen en elementos inseparables. Mientras los contenidos son variables, las formas son los elementos estables y tipificados de la vida social. La *sociología formal* vendría a desempeñar una función similar a la de la geometría en las ciencias naturales: estudiar las formas, independientemente de los diversos contenidos.

10 G. Simmel: *Lebensanschauung (Vier metaphysische Kapitel)*, Munich y Leipzig, Duncker & Humboit, 1922. Versión española: *Intuición de la vida (Cuatro capítulos de Metafísica)*, Buenos Aires, Nova, 1950, pp. 23 y s.

11 Nietzsche, de influencia en el pensamiento simmeliano, descubría, al referirse a la cultura griega, dos tendencias fundamentales: lo dionisiaco, que no es otra cosa que la vida misma, con toda su fuerza y energía immanentes, y lo apolíneo, que representa todo ese proceso de individuación en virtud del cual esa vida —lo "dionisiaco"— recibe su encauzamiento y forma.

12 Cfr. G. Simmel: *Über Soziale Differenzierung: Soziologische und psychologische Untersuchungen*, op. cit.

de los  
intereses  
social.

de un ser  
le el polineo

Es esta metodología propuesta para la sociología uno de sus aportes más originales. La sociología debe abstraer de la realidad social concreta esas formas societales. He ahí el verdadero campo de la sociología formal<sup>13</sup>: el estudio de las formas de acción recíproca. Metodología

Dentro de las formas que analiza podemos citar la relación subordinación-superioridad, la división del trabajo o interdependencia funcional (el antagonismo o conflicto), la representación, el secreto (y las sociedades secretas), entre otras, dedicándose también al estudio de fenómenos más específicos, tales como el extranjero, el pobre, la nobleza, los cargos hereditarios, el intercambio epistolar, la fidelidad y el sentimiento de gratitud, etcétera. Además, y tal como observa Martindale, a veces Simmel vuelve su atención desde dichas "formas sociológicas" hacia los factores o condiciones que las afectan. Tal el caso del *principio cuantitativo* —como cuando analiza los grupos de dos y tres miembros—, y del *principio de estructuración espacial*.

Estos análisis "microsociológicos" lo llevan al nivel más primario de los elementos que conforman las relaciones sociales en que se encuentran inmersos los individuos. He ahí el gran arte de la sociología simmeliana: la vinculación de estos "elementos de la comunidad" o de la "relación humana" con las fuerzas de la sociedad global. Elementos que, como dice Nisbet, constituyen los átomos sociales de la comunidad tradicional<sup>14</sup>. Los micro-sociales

Al analizar las relaciones entre espacio y sociedad, Simmel lo hace desde dos puntos de vista diferentes pero complementarios uno del otro. Por una parte determina y analiza las cualidades fundamentales del espacio, que ejercen influencia sobre la interacción, las que deben ser tenidas en cuenta por las formaciones sociales: la exclusividad del espacio, la división y los límites espaciales, la fijación local de los contenidos de las formaciones sociales, y la proximidad o distancia de las unidades interactuantes. Y, por el otro lado, analiza las cualidades de las formaciones sociales que influyen en Las relaciones de la relación entre espacio y sociedad.

<sup>13</sup> En una de sus últimas obras, *Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft)*, distingue Simmel —además de la "sociología formal"—la "sociología filosófica", que se ocuparía de los aspectos metafísicos y epistemológicos de la sociedad, así como también habría una "sociología general", que estudiaría los fenómenos sociales evolutivamente, como productos de un determinado grupo social.

<sup>14</sup> Vide R. Nisbet: *La formación del pensamiento sociológico*, op. cit., Tomo I, pp. 134-145.

las determinaciones espaciales respectivas: los grupos organizados por lazos de parentesco y los grupos organizados en forma racional y política, la soberanía territorial, las unidades sociales con un referente espacial específicamente propio, y el espacio vacío o deshabitado.

Tanto las cualidades fundamentales del espacio, sus configuraciones particulares —y su influencia sobre las interacciones sociales—, como las cualidades de los grupos sociales —que influyen a su vez en las determinaciones espaciales— se hallan relacionadas entre sí, de tal modo que ninguno de ambos modos de análisis puede ser considerado con independencia del otro.

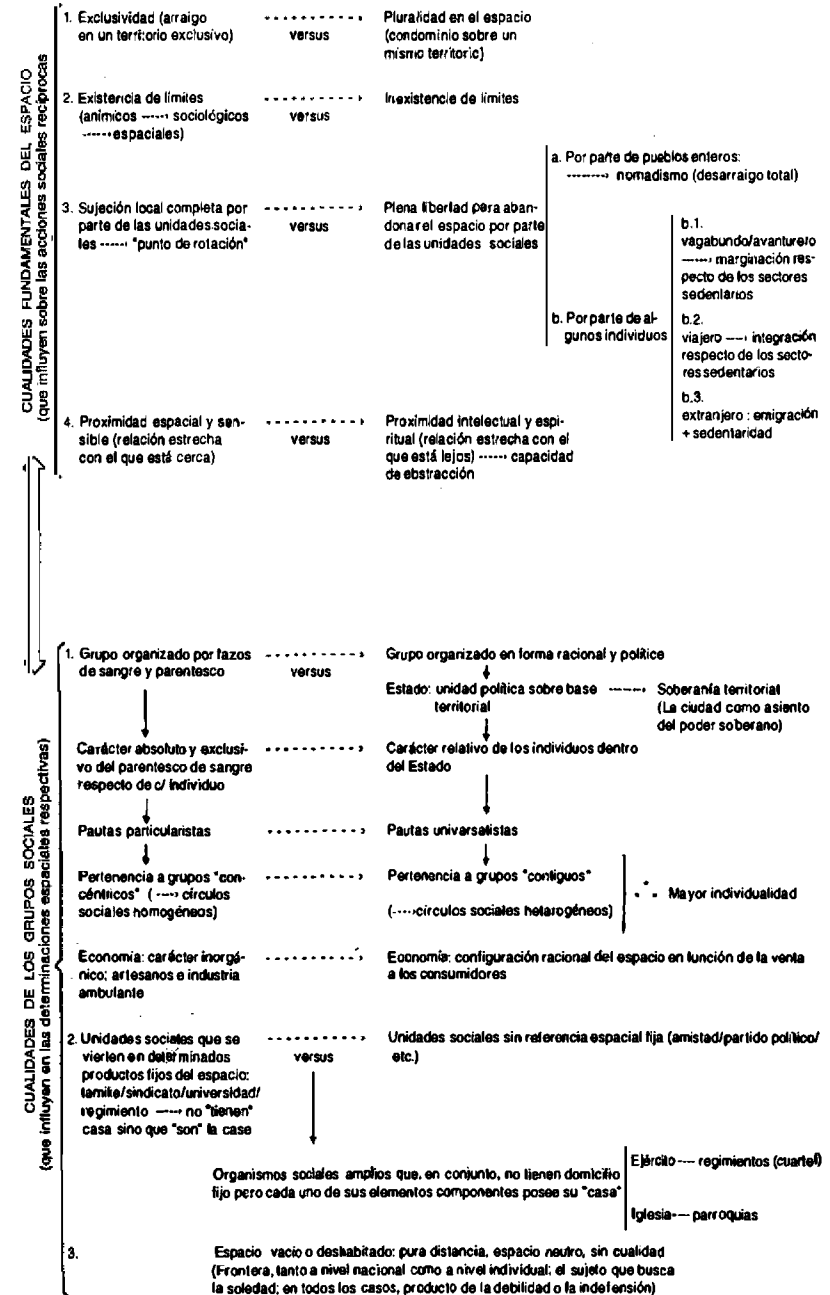
Cabe puntualizar, finalmente, que el espacio, para Simmel —y aquí se observa la impronta kantiana en su metodología—, es una forma que en sí misma no produce efecto alguno, dado que considera que no es más que "una actividad del alma, la manera como tienen los hombres de reunir, en intuiciones unitarias, los efectos sensoriales que en sí no poseen lazo alguno"<sup>15</sup>. De modo que lo que para él tiene importancia social no es tanto el espacio sino más bien el eslabonamiento y conexión de sus partes componentes, que se produce por factores espirituales<sup>16</sup>.

En el esquema que a continuación agregamos —con las limitaciones que todo esquema de suyo supone— presentamos las cualidades mencionadas precedentemente a través de dicotomías que sólo especifican términos, en medio de los cuales no podemos olvidar que se encuentra todo un gradiente en virtud de la riqueza misma de lo social y de la dinámica histórico-cultural.

<sup>15</sup> G. Simmel: *Soziologie: Untersuchungen Über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin Duncker & Humboldt, 1958. De la traducción española, *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Madrid, Revista de Occidente, 1977, p. 645.

<sup>16</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 643 y s.

Cuadro 3: Componentes de la sociología del espacio en G. Simmel



## A) *Cualidades fundamentales del espacio que influyen sobre las acciones sociales recíprocas*

### 1. La exclusividad del espacio

Así como no existe sino un único espacio general, del cual los espacios particulares serían meros recortes, cada parte del espacio se puede decir que es, en cierto modo, única. Y ello sucede, para Simmel, en virtud del hecho que "cuando un organismo social se confunde con una determinada extensión territorial o se hace solidario de ella, adquiere un carácter único y exclusivo, difícil de alcanzar de otro modo".

Quiere decir que existirían ciertos tipos de asociación que pueden realizar toda su forma sociológica únicamente cuando en el espacio en que se desarrollan no hay lugar para otro. Habría otros casos, sin embargo, en los cuales "pueden ocupar el mismo espacio muchas asociaciones de la misma índole porque son, por decirlo así, mutuamente permeables; como no tienen ninguna relación íntima con el espacio, no puede haber entre ellas colisiones espaciales"<sup>17</sup>.

Para Simmel el caso más puro del primer tipo lo constituye el Estado: "La asociación que el Estado crea entre los individuos (. . .) está de tal modo ligada al territorio, que no cabe pensar la existencia de otro Estado en el mismo suelo. Hasta cierto punto el municipio también tiene el mismo carácter; dentro de los límites de la ciudad sólo puede haber una ciudad, y en el caso de que surgiese una segunda, no habría dos ciudades en el mismo territorio, sino en dos territorios unidos antes pero ahora separados. No obstante, la exclusividad del municipio no es tan absoluta como la del Estado. La esfera de acción de una ciudad, que está dentro de un Estado, no acaba en su límites geográficos, sino que se extiende de un modo más o menos perceptible, por ondas espirituales, económicas, políticas, a través de todo el país, encargándose la administración general del Estado de combinar las energías e intereses de cada parte con las del todo"<sup>18</sup>. Y aquí llégase al punto en donde la exclusividad espacial, por decirlo de alguna manera, es compartida: "Desde el momento en que cada uno de [los municipios] va más allá de sus

<sup>17</sup> G. Simmel: *Sociología, op. cit.*, pp. 646 y ss.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 647.

errores  
del sumario  
del texto

límites inmediatos, se encuentra con todos los demás en el mismo territorio total, de tal modo que no hay en éste ninguno que sea único, y cada uno de ellos, aparte de su distrito propio, extiende su acción a otro, en el que no es el único"<sup>19</sup>.

Hay un polo extremo, en punto a esta cuestión, que lo constituye la Iglesia, "al menos cuando, como la católica, pretende extenderse a todas partes, sin estar afectada por ningún límite local (. . .); y aunque se extiende sobre cualquier espacio, no excluye que en algunos de ellos haya un organismo análogo"<sup>20</sup>.

Hay todo un gradiente en los organismos sociales con relación a su vinculación con el espacio, que va desde aquellos organismos arraigados en un territorio exclusivo, hasta aquellos otros totalmente independientes del espacio. Y esto es algo más que la mera descripción de una de las características del organismo o grupo social, pues "la relación en que se halla el grupo con su territorio, la proximidad o alejamiento, la exclusividad o pluralidad, es la razón y símbolo de su estructura"<sup>21</sup>.

## 2. Límites espaciales

Otra cualidad del espacio — que influye esencialmente sobre las acciones sociales recíprocas — la constituye su división en trozos o unidades para el aprovechamiento práctico. La existencia de estas unidades espaciales, claramente delimitadas, supone la existencia de límites que conformen todos sus contenidos, ya sean materiales, sociales o culturales.

Para Simmel, "siempre concebimos el espacio que un grupo social llena de algún modo, como una unidad, y esta unidad expresa y sostiene la del grupo, siendo al mismo tiempo sostenida por ella". De ahí que exprese que una sociedad se caracteriza como interiormente unida, cuando el espacio de su existencia está delimitado por límites perfectamente claros; mientras que la unidad mutua, la relación funcional de todos los elementos entre sí, también se expresa especialmente por el límite que sirve de marco. "Quizás — puntualiza Simmel — no haya nada que manifieste la fuerza de la cohesión, sobre

El Espacio  
Social

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 647.

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 648 y ss.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 649.

todo del Estado, como esa centripetalidad sociológica, esta coherencia (en último término puramente espiritual) de las personalidades, dentro de una frontera que las determine claramente"<sup>22</sup>. Esto nos recuerda la diferenciación efectuada por George Homans, a propósito de todo grupo humano, entre sistemas "interno" y "externo".

Se desprende del pensamiento simmeliano, pues, el mutuo sostén que existe entre la unidad del grupo social y la unidad del espacio que ese grupo ocupa. El mismo Aristóteles ya alertaba sobre la relación entre tamaño y límites de la ciudad respecto de su unidad y organización duraderas.

Si nos adentramos, incluso, en una metafísica del habitar humano, también surge la importancia del "límite". Bollnow<sup>23</sup>, al referirse al *morar* humano, sostiene que el límite constituye la esencia del hombre, dado que en todas partes se necesitan, en sentido literal y figurado, *limitaciones*, muros sólidos, de modo que el hombre no se diluya en lo insubstancial. Simmel, precisamente, al tratar el tema de la "trascendencia de la vida"<sup>24</sup>, insiste en que la posición del hombre en el mundo está determinada por la circunstancia de que siempre se halla entre dos límites, fenómeno que se presenta como estructura formal de nuestra existencia, llenándose en cada momento de un contenido distinto. Estos límites servirían para orientar al hombre en el espacio infinito de sus mundos. De todo ello concluye Simmel que el poseer límites se transforma en algo tan característico del hombre que también éste se convierte en límite, su propia existencia adquiere carácter de límite. El mismo progreso científico y tecnológico que, en un primer momento, se le apareció al hombre como una aparente superación de sus límites, no trajo

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 649 y s. "El marco —sostiene Simmel—, el límite que encierra un trozo, tiene para el grupo social una significación semejante a la que posee la obra de arte (...) El marco dice que dentro de él hay un mundo que sólo obedece a normas propias (...) Al simbolizar la unidad de la obra de arte, que se basta a sí misma, el marco fortalece la realidad y la impresión que aquélla causa" (*ibidem*, p. 650).

<sup>23</sup> Cfr. O. F. Bollnow: *Filosofía de la esperanza (El problema de la superación del existencialismo)*, Cía. Graf. Fabril Editora, Buenos Aires, 1962, p. 153. Nietzsche manifiesta que la salud espiritual del hombre depende de la existencia de un límite u horizonte que separe lo íntimo de lo extraño (vide Zweite unzeitgemässe Betrachtung, t. 2, p. 287; apud O. F. Bollnow: *op. cit.*, p. 159).

<sup>24</sup> G. Simmel: *Lebensanschauung, op. cit.*, p. 9.

A su vez  
J. Etche

aparejada, sin embargo, más que una profunda toma de conciencia de esas limitaciones<sup>25</sup>. No sería, pues, sino el reconocimiento de la finitud humana.

Los espacios con límites, acotados, producen —para Simmel— reacciones psicológicas muy diferentes respecto a las producidas por los espacios sin límites, abiertos. Quiere decir, que la extensión espacial guarda una íntima relación con la intensidad de las relaciones sociales, lo cual se ve en el amor a la "patria chica", característico de los habitantes montañoses: "El espacio adquiere muchas veces por la estructura de su superficie, divisiones que colorean de un modo particular las relaciones de los habitantes entre sí y con los de afuera. El ejemplo más conocido lo ofrecen los habitantes de las montañas, con su singular fusión de amor a la libertad y conservadurismo, de rudo trato entre sí y adhesión apasionada al suelo, que no obstante crea entre ellos un lazo extraordinariamente fuerte". Esto se explicaría, para Simmel, debido a que la "vida sentimental se liga más fuertemente y de un modo más eficaz a las configuraciones diferenciadas, incomparables, sentidas como únicas; por ejemplo —agrega—, a una vieja ciudad angulosa e irregular, más que a una ciudad moderna de calles rectas, y a la montaña, en la que cada trozo ofrece un aspecto individual e inolvidable, más que a la llanura, cuyos fragmentos son todos iguales"<sup>26</sup>.

LOS LÍMITES  
ESPACIALES

Es por  
la forma  
ciudad

Es pertinente citar aquí al geógrafo francés Pierre George, a propósito de lo que él considera la *relatividad del espacio*. Esta relatividad aparece también "desde el plano de la percepción de sus dimensiones por las colectividades humanas que lo ocupan o que deben recorrerlo. La forma elemental de percepción del espacio es la familiaridad con el medio de existencia. De ahí que (...) este espacio tenga como dimensiones los límites de un municipio, de donde algunos no salen jamás —en los países de economía rural que se han conservado más tradicionales—, o se lleva a escala planetaria cuando se trata del espacio profesional del piloto de un avión de largos trayectos. Según las modalidades de la vida corriente —o de la vida diaria—, el hombre se ve en la tentación de dar al espacio 'vivido' las dimensiones

<sup>25</sup> Cfr. *ibidem*, capítulo 1, especialmente pp. 10-15.

<sup>26</sup> G. Simmel: *Sociología*, op. cit., p. 651. Estas referencias a la diferente percepción que el habitante tiene de una ciudad antigua respecto de una ciudad moderna coincide con los postulados que informan la corriente del pensamiento urbanista de orientación culturalista, en especial de quienes consideran el habitar humano fundamentalmente como arraigo espacio-temporal.

*correspondientes a sus frecuentaciones*"<sup>27</sup>. En esto concuerda Simmel<sup>28</sup>, al sostener que la continuidad del espacio permite trazaren todas partes límites subjetivos, precisamente ante la carencia de un límite absoluto.

Sucede que, para Simmel (\*), el límite sociológico es la espacialización de los procesos que operan en los límites anímicos: los límites espaciales "no son más que la cristalización o espacialización de los procesos que actúan en los límites anímicos, únicos reales. Los que se limitan mutuamente no son los países, no son las tierras, no es el radio de la ciudad y el del campo; son los habitantes o propietarios que ejercen una acción mutua"<sup>29</sup>. De modo que *el límite no sería un hecho espacial con efectos sociológicos, sino un hecho sociológico con una forma espacial*. Evidénciase también aquí la impronta del idealismo kantiano, por él mismo reconocida<sup>30</sup>.

Para G. S., insistimos, todo límite es, en última instancia, un hecho espiritual o, si se prefiere, sociológico, sin dejar de reconocer, sin embargo, que "al transformarse en una línea del espacio, la relación mutua adquiere, tanto en su aspecto positivo como en el negativo, una claridad y seguridad —aunque a menudo también una rigidez— que no les son dados cuando la coincidencia o separación de las fuerzas y derechos no se ha proyectado aún en forma sensible, y se halla, por tanto, por decirlo así, en estado naciente"<sup>31</sup>.

Detengámonos un instante en el concepto de "límite sociológico", de gran importancia en todas las relaciones de los hombres entre sí: "El límite

27 P. George: *Sociología y geografía*, Ed. Península, Barcelona, 1969, p. 34 (La bastardilla es nuestra). En opinión de P. George, a medida que se pasa de una país de economía desarrollada a otro de menor desarrollo o directamente subdesarrollado, "la conciencia del espacio pasa de lo continuo a lo discontinuo. El espacio vivido se descompone en fracciones separadas de espacios, o de distancias de relación que se perciben en el tiempo, según el instrumento de unión utilizado". (*ibidem*, p. 35).

28 Cfr. G. Simmel: *Sociología, op. cit.*, p. 650.

29 *Ibidem*, p. 652. En el mismo sentido se expresa J. Brun, al sostener que "no es el espacio el que funda la separación sino que es la separación la que funda el espacio" (J. Brun: *Les Conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*, PUF, 1961, p. 63; en H. F. Mandrión: "Pensar la ciudad", *Criterio*, Número 1863, 9 de Julio de 1981, Buenos Aires, p. 380).

30 "El principio idealista según el cual el espacio es una representación nuestra, o dicho más exactamente, que es producido por aquella actividad sintética por virtud de la cual damos forma al material sensible, se especializa aquí diciendo que la forma del espacio, a que llamamos límite, es una función sociológica" (*Sociología, op. cit.*, pp. 652 y ss.).

31 *Ibidem*, p. 654.

\* En adelante, G. S.

sociológico lleva consigo una acción recíproca muy singular. Cada uno de los dos elementos actúa sobre el otro, en cuanto le pone el límite; pero el contenido de esta actuación consiste en no querer o no poder actuar más allá de este límite y, por consiguiente, sobre el otro". Esto hace que cada una de las personalidades lindantes adquiera un *hermetismo propio*. De ahí que se establezca entre ambas eso que se simboliza en el límite espacial, de modo que el poder y derecho positivos de la propia esfera se completan por la conciencia de que este poder y derecho *no se extiendan* en la otra esfera<sup>32</sup>.

Sin embargo, no todas las relaciones interpersonales se agotan en este nivel "limitado". Bollnow (siguiendo a Binswanger) puntualiza que "la frase —válida en la lucha cotidiana por la existencia— que postula que un hombre sólo puede abrirse campo empujando a los otros o que cada uno sólo puede adquirir espacio vital quitándoselo a otro, ya no tiene validez en la relación amorosa. Al contrario, los amantes crean y amplifican mutuamente su espacio". Pues, como dice Rilke, los amantes "... se crean mutua e incesantemente espacio y amplitud y libertad"<sup>33</sup>.

### 3. Fijación local

Considera G. S. una tercera cualidad, que consiste en que *el espacio hace posible la fijación de los contenidos de las formaciones sociales*. "Si el grupo —dice— fija a sus miembros individuales legalmente, entonces, según el grado en que lo haga, ello determinará una serie de condiciones, que

32 Cfr. *ibidem*, p. 652.

33 O. F. Bollnow: *op. cit.*, p. 204. La cita de R. M. Rilke está sacada de: *Briefe aus den Jahren 1907-1914*, Leipzig, 1939, p. 84. Para Binswanger "se presenta, de esta manera, a nuestra mirada un nuevo problema del espacio. En lugar de quitarle 'al otro' su puesto en una región prefijada y de ocupar su lugar aparece el curioso fenómeno de que precisamente allí donde tú estás 'surge' un lugar (para mí); en lugar de entregar 'al otro' una posición en el espacio predeterminado por la ratio, y perder el correspondiente espacio propio, ocurre el curioso fenómeno de un 'aumento' ilimitado del espacio propio por la entrega del mismo. En lugar de la región predeterminada como tal y del espacio lleno de sentido, también predeterminado como tal, en el cual uno pelea con 'el otro' por el 'lugar' o la 'posición' se presenta una 'profundidad' y 'amplitud' indeterminadas, que a los amantes les es familiar, que destella y brilla inexplicablemente, en la cual no hay ni posiciones ni lugares y por tanto tampoco la pelea por ellos, sino solamente la 'felicidad' de una incesante 'profundización' y 'ampliación'". (*Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich, 1953, p. 31; *apud* O. F. Bollnow: *op. cit.*, pp. 204 y s).

van desde la *sujeción local completa* hasta la *plena libertad*. Aquella sujeción puede presentarse en dos formas fundamentales; o bien se prohíbe en absoluto abandonar el domicilio, o bien puede hacerse esto, pero se castiga con la pérdida de la pertenencia al grupo o con ciertos derechos ligados a ésta (. . .) Cuando más limitativa sea la mentalidad de un grupo, tanto menos comprenderá la pertenencia a éste sin la presencia local, y en tanto mayor escala estarán por tanto subordinadas las relaciones reales a esta presencia personal del miembro del grupo. Cuando domina una mayor flexibilidad mental y una mayor amplitud de horizonte, las cosas se arreglan de manera que las condiciones esenciales de la pertenencia al grupo pueden llenarse, aún estando ausente el individuo en el espacio<sup>34</sup>.

Este último caso, de una mayor flexibilidad psicológica y de un horizonte más amplio, nos remite a la "proximidad intelectual", la cual hace desaparecer la indispensabilidad de la sujeción local absoluta derivada de una única proximidad espacial y sensible. Esta cuestión será tratada en el punto siguiente, razón por la cual aquí sólo la dejamos enunciada.

La fijación local tiene, para G. S., una significación de *punto de rotación* (y unión) en el aspecto sociológico, dado que el contacto o reunión de elementos, por lo demás independientes, sólo puede verificarse en un sitio determinado. Y ello es así porque "la fijación en el espacio de un objeto de interés produce determinadas formas de relación que se agrupan *en torno* de dicho objeto"<sup>35</sup>.

Respecto de la fijación local representada por la presencia de *ruinas arquitectónicas*, en tanto tensión entre naturaleza y espíritu, y entre presente y preteridad, haremos mención de un escrito de Sinunel al final de este capítulo<sup>36</sup>.

Se ha mencionado a las ciudades. Todo centro urbano ejerce esta función de "eje". Pensemos, sino, en el importantísimo papel que jugó la ciudad

34 G. Simmel: *Sociología*, op. cit., pp. 660 y s.

35 *Ibidem*, pp. 661 y 663. Es en este sentido que el autor se refiere a los bienes inmuebles, "sobre los cuales se verifican negociaciones, transacciones económicas de cualquier género, [constituyendo] un punto de rotación estable de relaciones y acciones recíprocas variables" (*ibidem*, p. 661). Dice Simmel que es "una política muy inteligente de las iglesias el establecer una capilla y una cura de almas fija, dondequiera que hay un número, por pequeño que sea, de adeptos. Esta fijación espacial se convierte en punto de rotación para las relaciones y une a los fieles" (*ibidem*, p. 663).

36 Ver punto B) 4 de este capítulo.

dentro de la cultura romana; cada ciudad fundada en el Imperio hacía las veces de "punto de rotación", convirtiéndose en verdadero centro romanizador. Desde el punto de vista psicosocial, la ciudad genera distintas fuerzas centrípetas que atraen poblaciones más o menos alejadas, fenómeno que cuenta en la etiología de la migración campo-ciudad. Actualmente, los medios masivos de comunicación social se ocupan de retroalimentar permanentemente este "punto de rotación" psicosocial representado en especial por la gran ciudad. Y a su vez, dentro de ésta surgen innumerables puntos de rotación permanentes y variables, lo que G. S. vincula con el papel de "centro de tráfico" que las ciudades juegan respecto de sus alrededores próximos y lejanos: "El verdadero sentido del tráfico surge desde el momento en que el tráfico hace de la ciudad un punto de rotación; este sentido (. . .) consiste en que en el tráfico el movimiento se encuentre con un segundo poder equivalente, sin necesidad de que el encuentro sea hostil, cosa que ocurre siempre antes de desarrollarse el tráfico; [este lleva consigo] un complemento y, por tanto, potenciación de energías que necesitan un punto de apoyo en el espacio y lo crean"<sup>37</sup>.

### La individualización del lugar

A la luz de las posiciones y argumentaciones seguidas por aquellos que consideran a la ciudad —y a la vida urbana— como un fenómeno socio-cultural, con especial énfasis en el arraigo espacio-temporal, resultan de interés algunos comentarios efectuados por G. S. respecto de la aproximación del concepto de "fijación local" al de *individualización del lugar*. Por ejemplo, la comparación que efectúa entre la vivienda de la ciudad medieval y la vivienda de la ciudad moderna: "Parece un hecho externo e indiferente —sostiene— que las casas de las ciudades de la Edad Media se designasen, de un modo general hasta el siglo XIX, con nombres propios (. . .) a pesar de estar establecida ya la numeración"<sup>38</sup>. Sin embargo, esto remite tanto a la cualificación de la relación hombre-espacio como, además, a la propia cualificación como persona: "En la diferencia que existe entre el nombre individual y el mero número de la casa, exprésase una diferencia en la relación que el

37 *Sociología*, op. cit., pp. 663 y s.

38 *Ibidem*, p. 665.

dueño habitante mantiene con ella y, por tanto, con lo que la rodea (. . .) La casa mencionada con su nombre propio produce una sensación de individualidad local, evoca la idea de su pertenencia a un mundo espacial *cuantitativamente determinado*: merced al nombre . . . [la casa] adquiere una existencia independiente, con matiz individual; gana para el sentimiento una determinación más precisa que cuando se la designa por números repetidos uniformemente en todas las casas, y entre las cuales sólo existen diferencias *cuantitativas*. Frente a las fluctuaciones y nivelaciones del tráfico social y, particularmente, del urbano, aquella manera de designar las casas indica lo *invariable* y *personal* de la existencia desde el punto de vista espacial. Comparado con el sistema actual, esto se paga con una falta de fijación objetiva y una indeterminación, que obliga a aquel sistema a desaparecer cuando el tráfico adquiere cierta extensión y rapidez (. . .) A pesar de su indiferencia y abstracción, los números designan con precisión un lugar determinado en el espacio, cosa que no hace el nombre propio<sup>39</sup>.

Se va pasando de una situación autónoma y personalizante a una cada vez mayor heteronomía. El todo se va imponiendo a las partes, pero no abarcándolas comprendiéndolas sino, lisa y llanamente, indiferenciándolas. De ahí que, como observa G. S.<sup>40</sup>, "el individualista, con su *fijación cualitativa* y su vida inconfundible, escapa a la ordenación en un sistema valedero para todos, en el cual no ocuparía más que un puesto calculado exactamente según un principio absoluto. Cuando, en cambio, la ordenación del todo regula la prestación del individuo, según fines que no están en él mismo, la posición del individuo ha de ser fijada en virtud de un sistema ajeno a él; esta posición no está determinada por una norma interior o ideal, sino por la relación que el individuo tenga con el todo. Por eso el mejor modo de fijarla es por medio de una ordenación numérica".

Estas consideraciones que efectúa G. S., se constituyen en virtual alegato contra un urbanismo de corte progresista, en el que el culto a un progreso indefinido tiende a echar en olvido la importancia de la tradición sociocultural. "La numeración de las casas —expresa G. S.— significa la fijación espacial, propiamente dicha, de los individuos, haciendo que éstos puedan encontrarse con un procedimiento mecánico. Esta manera de encontrarse es evidentemente distinta de la que suponía, en la Edad Media, la adscripción

39 *Ibidem*, pp. 665 y s.

40 *Ibidem*, pp. 666 y s.

de los barrios y calles a ciertas clases y oficios particulares, a la separación de los barrios cristianos, judíos y mahometanos en las ciudades orientales. En contraposición a éste, aquél sistema es eminentemente antihistórico y esquemático. Como ocurre con todo racionalismo, por una parte es mucho más individual y, por otra, mucho más indiferente al individuo como persona<sup>41</sup>. Esto lo hemos tratado en otra obra, al referirnos al pensamiento urbanístico<sup>42</sup>.

Sin embargo, a mayor complejidad de lo social Simmel considera inexorable esta evolución racionalista de la ciudad, de ahí que afirme que "cuando más puramente se desarrolle la ciudad, tanto más racionalista será, y este racionalismo espacial se manifestará en la desaparición de lo individual, de lo casual, de los rincones y curvas de las calles, sustituidas por la línea recta, por la construcción según normas geométricas, obedeciendo a leyes generales. En la época de los sofistas y de Sócrates, venció el racionalismo claro y consciente sobre el carácter sentimental y tradicional de la Antigua Grecia; entonces fue cuando por primera vez Hipodamos de Mileto recomendó que se construyeran las calles rectas"<sup>43</sup>.

Por detrás de toda esa *razón urbanística* se está en presencia de una aceleración del tiempo histórico, de profunda gravitación en todos los ámbitos. El derribo de calles sinuosas, la construcción de nuevas vías diagonales y el sistema moderno del ángulo recto ahorran espacio; pero para G. S.<sup>44</sup> significan, ante todo, ahorro de tiempo.

41 *Ibidem*, p. 667 (La bastardilla es nuestra).

42 E. del Acebo Ibañez: *Sociología de la ciudad occidental*. . . , *op. cit.*, pp. 145-213.

43 G. Simmel: *Sociología*, *op. cit.*, p. 667. A propósito de Hipodamos, en opinión de M. Prelot quizás sea el primer urbanista, dado que diseñó la calle tal como nosotros la entendemos. (M. Prelot: *Historia de las ideas políticas*, La Ley, Buenos Aires, 1971, p. 35). Cfr. C. Testa y J. Glusberg: *Hacia una arquitectura topológica*, Espacio Editora, Buenos Aires, 1977, en donde se puntualiza que si bien el sistema de cuadrícula "había sido ensayado por las civilizaciones anteriores, en el Oriente Medio y en América", cabe considerar a Hipodamos de Mileto como "el primer urbanista con criterio científico riguroso que haya conocido el mundo [elaborando] una teoría racional de la ciudad, destinada a resolver las deficiencias desarrolladas a través de los años" (p. 15). También Aristóteles lo reconocía como el inventor de la división de las ciudades en calles. (Vide Aristóteles: *Política*, Libro II, cap. 5: "Examen de la constitución ideada por Hipodamos de Mileto").

44 G. Simmel: *Sociología*, *op. cit.*, pp. 667 y s.

Todas estas transformaciones de la ecología urbana han comenzado a provocar, según advierte Pinillos, una disonancia entre el espacio de la ciudad y el esquema corporal humano, con grave detrimento para el segundo. Para este psiquiatra español "la cuadrícula arquitectónica exige al ciudadano la mecanización de sus procesos psicológicos decodificatorios, imprimiendo en ellos estructuras inorgánicas, más afines al procesado que efectúan las computadoras que a la elaboración vivencial propia de la subjetividad humana"<sup>45</sup>. Los espacios cuadrículados, despersonalizantes por lo anónimos, carecen de "las marcas de las peculiaridades históricas y las irregularidades con que los usos inveterados imprimen carácter a las ciudades antiguas y a los barrios populares"<sup>46</sup>.

Esta aceleración histórica no favorece, por cierto, el arraigo del hombre en un espacio determinado. Justamente, en las complejas colectividades urbanas contemporáneas el desarraigo aumenta en función de una aceleración en la movilidad tanto geográfica como profesional y social en general. Desarraigo no sólo espacial o geográfico, sino también cultural así como social, lo cual exige, para Ledrut<sup>47</sup>, un constante refuerzo del sistema de relaciones impersonales de modo de contar con un poderoso aparato organizativo impersonal que mantenga las instituciones y estructuras colectivas.

### Migración y Nomadismo

Hasta aquí hemos visto que G. S. ha considerado la coexistencia de los grupos o formaciones sociológicas en *forma estática* en el espacio. Sin embargo, también se ha referido a la posibilidad de que los hombres *se muevan* de lugar a lugar. De ahí que se pregunte, en primer término, qué formas de socialización se producen —a diferencia de los grupos fijos en el espacio— en un grupo migrante<sup>48</sup>, y, en segundo lugar, qué formas de socialización re-

<sup>45</sup> J. L. Pinillos: *Psicopatología de la vida urbana*, Espasa-Calpe, Madrid, 1977, pp. 60 y s.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>47</sup> R. Ledrut: *Sociología Urbana*, IEAL, Madrid, 1976, pp. 96 s.

<sup>48</sup> Son de interés los aportes que realiza P. Vidal de la Blache a propósito de los "genre de vie", los movimientos poblacionales y las migraciones (Cfr. *Principes de Géographie Humaine*, Lib. Armand Colin, París, 1955, cap. II, pp. 33-47). Asimismo vide la interesante compilación efectuada por UNESCO a propósito del *Symposium* organizado en la Universi-

sultan —tanto para el grupo como para el individuo migrante— cuando no emigra todo el grupo sino sólo algunos de sus elementos.

En el primero de los casos estamos en presencia del *nomadismo como forma de vida*, o bien de la *migración de pueblos enteros, de un sitio específico a otro*. Respecto de estas dos formas de migración grupal se apresura G. S. a aclarar que "en cuanto que la consideración sociológica se preocupe sólo del efecto de la migración como tal, no necesita separar ambos géneros. Pues el efecto que producen en la forma social es, en ambos casos, el mismo: supresión o atenuación de las diferenciaciones interiores del grupo y, por tanto, falta de organización política propiamente dicha que, sin embargo, se aviene frecuentemente con una monarquía despótica"<sup>49</sup>. De ahí la frecuente relación entre nomadismo y organización patriarcal, producto ello de esa falta de asiento y apoyo duraderos en un suelo determinado por parte de los individuos; la falta, en última instancia, de un *lugar de arraigo*. Será justamente esa vida nómada, y precaria, la que hará que "la resistencia que [pueda ofrecerse] a personalidades potentes y ambiciosas no [sea] tan fuerte como cuando la existencia de cada cual está asegurada en una vida sedentaria"<sup>50</sup>.

En el grupo migrante es dable observar, simultáneamente, una fuerte cohesión interna en función de que sus miembros se encuentran estrechamente ateniados unos a otros. La falta de *arraigo espacial* condiciona un más fuerte *arraigo socio-cultural*. Los intereses comunes, además, "adoptan la forma de la urgencia momentánea más que en los grupos sedentarios. Por esa razón anulan, con la energía específica de lo presente—que tantas veces triunfa sobre lo objetivamente esencial—, las diferencias individuales en el doble sentido de la palabra: la diversidad cualitativa o social y la pugna o es-

---

dad de Heidelberg del 23 al 27 de mayo de 1978. S. Andizian *et al.*: *Vivir entre dos culturas (La situación sociocultural de los trabajadores migrantes y sus familias)*, Edic. del Cerral, Barcelona, 1983.

49 G. Simmel: *Sociología*, *op. cit.*, p. 701.

50 *Ibidem*, p. 702. "La concentración despótica —recuerda Simmel—, característica de aquellas migraciones en masa de pueblos nómades, que han atravesado la historia europea, no menos que la China, Persia e India, no era una síntesis organizada, sino un ímpetu que descansaba justamente en la agregación mecánica de elementos indiferenciados, que caían sobre los pueblos con la presión uniforme y compacta de una corriente de barro" (*ibidem*, p. 702).

ción de los individuos"<sup>51</sup>. Este peso de la inmediatez, tanto en lo temporal como en lo espacial, supone una mayor *centripetalidad psicossociológica*.

Esta mayor cohesión e intimidad también se da en otro tipo de manifestaciones sociales, como es el caso de las *relaciones de amistad en los viajes* las cuales, según G. S., "cuando tienen solamente este carácter, producen a menudo una intimidad y franqueza para lo cual no se halla propiamente motivo alguno interior. A ello parecen colaborar tres razones: el apartamiento del medio de vida acostumbrado, la comunidad de impresiones y acontecimientos, [y] la conciencia de la próxima y definitiva separación"<sup>52</sup>. Quiere decir que la menor duración de esta relación se ve correspondida por un paralelo aumento en su intensidad.

También se da, por el otro lado, el caso de migraciones en las que no se ve involucrado todo un pueblo —como recién se analizó— sino sólo una parte de él. ¿Qué sucede con las relaciones entre la parte migrante y el resto del grupo que permanece, en cambio, sedentario? En primer término será menester hallar algún medio para mantener unificadas a las partes. El más eficaz, para G. S., viene dado por los *valores culturales*: "Para mantener concentrados dinámicamente los elementos alejados unos de otros, en un grupo muy extenso y en épocas muy civilizadas, se construye un sistema de medios variados. Los principales son los que establecen la uniformidad de la cultura objetiva, que va acompañada de la conciencia de que tal cosa es lo mismo aquí que en cualquier otro punto del mismo círculo: igualdad de lenguaje, de derecho, de forma general de vida, de estilos en edificios y utensilios, la misma administración centralizadora del Estado y de la Iglesia. . . ; en suma, un tejido de hilos con centros absolutos o parciales que mantienen unidas todas las partes de un grupo con cultura elevada"<sup>53</sup>.

Pero ¿qué pasa entre migrantes y sedentarios cuando esta suerte de organización objetiva no se da en forma suficientemente efectiva o eficaz? Es el momento en que toma importancia otro medio de unificación: *el viaje de ciertas personas*. El grupo sedentario tratará de superar su separación espacial mediante la migración de algunos de sus elementos. Los viajes personales permitieron, por ejemplo, en el pasado, relaciones que hoy en día se establecen objetivamente: "El comerciante y el sabio, el funcionario y el arte-

51 *Ibidem*, p. 703.

52 *Ibidem*, pp. 704 y s.

53 *Ibidem*, pp. 707 y s.

sano, el monje y el artista, las altas inteligencias y los elementos más degenerados de la sociedad, se movían más que ahora en la Edad Media y a comienzos de la Edad Moderna<sup>54</sup>. Quiere decir que los grupos sedentarios tratan de superar su separación espacial a través del ir y venir de algunos de sus miembros. Ejemplifica G. S. con el papel aglutinante que un pastor migrante puede ejercer sobre distintas comunidades de fieles dispersas y aisladas en un extenso territorio, lo cual se relaciona a su vez con el concepto de "punto de rotación", mencionado anteriormente.

Como observa van Gennep, el viajero no se halla, por el hecho de su partida, totalmente separado de su sociedad esencial de pertenencia ni tampoco de la o las sociedades en las que se había involucrado ("agregado") a lo largo de su ruta<sup>55</sup>.

Sin embargo, esta migración selectiva puede producir un efecto totalmente contrario, esto es, favorecer las fuerzas antagónicas del grupo. Ello sucede —en opinión de G. S.— "cuando una parte del grupo es sedentaria en principio y otra se caracteriza por su movilidad, y esta diferencia se convierte en causa, instrumento o motivo que agrava una hostilidad latente o abierta anterior. El tipo extremo de esto es el *vagabundo* y *aventurero*, cuya constante movilidad transporta al espacio la inquietud y violencia de su ritmo vital interior"<sup>56</sup>. ¿Qué se entiende por *aventurero*? Para Bollnow, se trata de un individuo "que no conoce ninguna persistencia y cuya sustancia se desvanece porque no encuentra el vínculo con un lugar de arraigo"<sup>57</sup>. Sin embargo, no todas son críticas hacia este personaje migrante por antonomasia; Ledrut, por ejemplo, visualiza al *aventurero* como una suerte de excep-

<sup>54</sup> *Ibidem*, pp. 708 y s. De ahí que "en la Edad Media la conservación de los caminos y puentes se considerase como deber religioso" (*ibidem*, p. 709).

<sup>55</sup> Vide A. Van Gennep: *Les rites de passage*, Ed. Émile Nourry, París, 1909, especialmente en lo que hace a los ritos de *partida* y de *retorno* a propósito del *viajero*. Hay versión en español: *Los ritos de paso*, Taurus Edic., Madrid, 1986.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 712. La inestabilidad de lugar y propósitos es, justamente, una de las formas como se manifiesta la "eurancia espiritual" (*vagatio mentis*), consecuencia esta última del vicio de la *acedia*, esa suerte de pereza interior del hombre respecto a la consecución de los fines más específicamente humanos (Cfr. Santo Tomás de Aquino: 2-2, q. 35, a. 4, 2). El concepto de "acedia" lo identificamos prácticamente con el "hastío", tal como hicimos al analizar la metrópolis contemporánea (vide E. del Acebo Ibañez: *Sociología de la Ciudad Occidental*, op. cit., pp. 238-243).

<sup>57</sup> O. F. Bollnow: op. cit., p. 160.

ción respecto del hombre pasivo y despersonalizado prohiado por las ciudades a partir del siglo XIX: "El hombre de esta ciudad sin urbanismo, se encuentra cada vez más aislado y dependiente. El individuo de calidad pierde paulatinamente su puesto y su papel. Pueden encontrarse aún algunos ejemplares singulares, dispersos entre los medios más diversos. Es el aventurero, el revoltoso, el artista o el *dandy*. Ejemplares desconectados con respecto a la masa, carecen de lazos sólidos con la clase dominante, a no ser que se pongan a su servicio"<sup>58</sup>.

Al oponer el individuo vagabundo y el sedentario, G. S. observa una cierta *dialéctica relacional*, dado que cada uno de estos temperamentos ve en el otro su enemigo natural e irreconciliable. Los elementos sedentarios de la sociedad "no persiguen sólo al vagabundo porque le odian, sino que le odian porque se ven obligados a perseguirle, para su propia conservación. Y justamente lo que lleva al vagabundo a esta situación tan expuesta y atacada, su impulso a cambiar de lugar, su capacidad para hacerse invisible, es al propio tiempo lo que le protege contra aquellas persecuciones; es su arma de ataque y de defensa"<sup>59</sup>.

El *extranjero*, por su parte, resulta una forma sociológica que representa la unión de la "sedentariedad" con la "migración". No se trata del migrante radicalmente nómada, "no es el que viene hoy y se va mañana, sino el que viene hoy y se queda mañana; es, por decirlo así, el emigrante en potencia que, aunque se haya detenido, no se ha asentado completamente. Se ha fijado dentro de un determinado círculo espacial (...), pero su posición dentro de él depende esencialmente de que no pertenece a él desde siempre, de que trae al círculo cualidades que no proceden, ni pueden proceder, del círculo"<sup>60</sup>. La situación social en que se ve inmerso el extranjero se verá re-

<sup>58</sup> R. Ledrut: *op. cit.*, p. 219.

<sup>59</sup> G. Simmel: *Sociología, op. cit.*, pp. 712 y s. Si nos ubicamos más en nuestra época, parecería que "va siendo más favorable la posición del sedentario frente al condenado al movimiento. Y esto se comprende por el aumento de facilidades para mudar de residencia. Gracias a ello, el mismo sedentario puede trasladarse en cualquier momento a todas partes, gozando así las ventajas de las dos posiciones. En cambio, los esencialmente movedizos, no gozan en igual grado las ventajas de la permanencia" (*ibidem*, 716).

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 716. Vide Tomás de Aquino: *De Regimine Principum*, L. II cap. III. Resultan de interés, asimismo, los comentarios que efectúa Nilda Guglielmi respecto a los *extranjeros* durante la Edad Media, así como sobre los *transeúntes* y los *exiliados*, en su libro *La ciudad medieval y sus gentes*, FECYC, Buenos Aires, 1981 (capítulos V.6, V.7, V.2 res-

forzada, en líneas generales, en la medida en que tanto éste como el círculo espacial en que esté localizado tengan conciencia de su diferente condición o pertenencia, con lo cual desde un comienzo el tipo de relación a desarrollar adquirirá un determinado sesgo, facilitándola en algunos casos y dificultándola en otros. En las relaciones más íntimas de persona a persona, el extranjero puede desplegar todo género de atractivos y excelencias; pero mientras se le tenga por extranjero no despertará nunca en el otro la sensación de "propietario territorial"<sup>61</sup>. Ello se verá acentuado en la medida de la disimilitud que presenten los marcos de referencia culturales en juego.

Son de interés los ejemplos que presenta van Genneep respecto de los rituales a que se puede ver sometido el extranjero en distintas sociedades (confraternización, salutación, comensalidad, etc.), así como los aportes de Alfred Schutz, en su interesante ensayo de psicología social referido al "forastero"<sup>62</sup>.

A través de su sugerente análisis, Schutz ubica el fenómeno del "forastero" dentro del marco que le da entidad en cuanto tal, esto es, el endogrupo al cual dicho individuo llega y quiere (real o potencialmente) integrarse; Schutz interpreta agudamente las "pautas culturales de la vida grupal" respecto de las cuales un individuo es "forastero". Y cómo éste, al iniciar el proceso de socialización respecto de dichas "nuevas" pautas culturales, adquiere una objetividad crítica también con respecto al universo de representaciones de la realidad (*sistemas de significatividades*) que trae de su grupo de origen.

Proximidad y distancia son términos siempre presentes y cambiantes que cualifican toda relación humana en su especificidad y en su desarrollo. Mientras la aparición de cierta distancia física, dentro de una relación huma-

pectivamente). A propósito del derecho canónico medieval, la autora aclara que éste efectúa distinciones respecto del concepto de extranjero, en función del referente espacial administrativo de origen, habiéndose así de *íncola*, *advena*, *peregrinus* y *vagus*. "El *íncola* o habitante es aquel que está domiciliado en un determinado lugar; el *advena* es quien tiene un cuasi-domicilio en un lugar determinado; el *vagus* es el hombre sin habitación fija, que no posee domicilio ni cuasi-domicilio" (W. Onclin: "Le status des étrangers dans la doctrine canonique médiévale". *Recueils de la Société Jean Rodin*, T. IX, *L'étranger*, pp. 37 y ss. Apud N. Guglielmi: *op. cit.*, p. 401).

<sup>61</sup> G. Simmel: *Sociología, op. cit.*, p. 718.

<sup>62</sup> *Los ritos de paso, op. cit.*, pp. 36-48 (de la versión en español); y A. Schutz: *Estudios sobre teoría social*, (Arvid Brodersen, compilador), Amorrortu, Bs. As., 1974, pp. 95-107.

na positiva ya dada, hace que el próximo esté lejano, el ser extranjero significa, por su parte, que el lejano está próximo<sup>63</sup>.

#### 4. Proximidad espacial y sensible. Proximidad intelectual

¿Cuál es la relación existente entre el sentimiento de pertenencia a un grupo o ámbito social determinado y el grado de proximidad espacial? ¿En qué casos dicha relación es altamente significativa? Porque bien pudiera darse sentido de pertenencia sin proximidad espacial. Al decir de G. S. "cuanto más primitiva sea la conciencia, más incapaz será de representarse como pertenecientes a la comunidad a los individuos separados de ella por el espacio, o como ajenos a la comunidad a los que se hallan espacialmente próximos"<sup>64</sup>. Quiere decir que a mayor primitividad en la mentalidad, existe mayor necesidad de la *proximidad sensible* a efectos de tener una más acabada conciencia de la comunidad, proximidad la cual, según G. S., no se presenta como un hecho espacial objetivo, sino como la superestructura anímica sobre ese hecho. Esa proximidad o distancia sensible que el espacio pone entre las personas que están en relación mutua constituiría una relación "externa" que se transforma y produce "acciones recíprocas sociológicas vivas"<sup>65</sup>. Se trata de la internalización, por los sujetos interactuantes, de esta cualidad espacial representada por la proximidad o distancia interpersonal.

63 *Vide ibidem*, pp. 716 y s. Especifica más el concepto de "extranjero" G. S. cuando lo identifica con el "comerciante": "En la historia de la economía, el extranjero aparece como comerciante o, si se quiere, el comerciante aparece como extranjero (...) El dedicarse al comercio —y con frecuencia al puro comercio del dinero— confiere al extranjero el carácter específico de la movilidad (...) El que por esencia es móvil, entra ocasionalmente en contacto con todos los elementos del grupo pero no se liga orgánicamente a ninguno por la fijez de la parentesco, de la localidad, de la profesión" (*ibidem*, pp. 717 y s.). No obstante, pensamos que todas estas consideraciones caben para el caso de quedarnos en un análisis predominantemente sincrónico, pues la variable temporal introduciría mayores especificaciones a todas estas configuraciones relacionales.

64 *Ibidem*, pp. 671 y s. Sobre los conceptos de *territorio* y de *distancia personal* han reflexionado distintos autores desde la etología animal a la etología humana, pasando por la *proxemia*. Así K. Lorenz hablará de "territorialidad" y "distancia individual"; Katz y Sommer hablarán de "espacio personal", mientras R. Lécuyer se referirá a la "distancia interpersonal", y E. T. Hall distinguirá entre "distancia íntima", "distancia social" y "distancia pública".

65 Al intentar demostrar la influencia que esta cualidad del espacio ejerce sobre los grupos sociales Simmel destaca lo siguiente: "A la densidad local del grupo corresponden tendencias centralistas; a su diseminación en el espacio, tendencias autonomistas. Y como

Íntimamente vinculado a esto se encuentra el fenómeno de la *vecindad*, uno de los aspectos subsumidos dentro del ámbito más abarcativo de "comunidad", como sociedad global instalada en un espacio geográfico dado. Esta *vecindad*, en tanto "vivir-en-proximidad", toma formas concretas diversas según la densidad del asentamiento.

DDZ-UMC DT

Pero la *vecindad*, si bien supone de suyo el dato espacial, no se agota en él, sobrepasando la mera contigüidad. Por eso Parsons alude al complejo de comunicaciones interpersonales en tanto uno de los elementos que conforman cualquier estructura comunitaria; para él, las relaciones de interacción entre dos personas están relacionando en su aspecto físico, dos lugares discernibles entre sí; pero la comunidad no se queda en este mero "intercambio" físico o espacial: es más que ello, por cuanto "la comunicación siempre supone una *cultura común*". El grado mínimo es un "lenguaje común" o, en términos de teoría informativa, una serie de reglas para relacionar los procesos de cifrar y descifrar. Pero, aparte de esto, han de haber comunes y significativas 'definiciones de la situación' en que tiene lugar el proceso comunicativo que da el 'marco de referencia' con relación al cual pueden interpretarse los símbolos. Tal *cultura común* ha de ser en cierto nivel un prerequisite del intercambio comunicativo efectivo<sup>66</sup>.

comunidad, cultura y lenguaje

Todo esto no significa minusvalorar la importancia del dato físico-espacial pues, como reconoce König<sup>67</sup>, la *vecindad de asentamiento común*,

---

esta relación se da lo mismo en regímenes democráticos que aristocráticos, resulta que el factor espacial de la proximidad o distancia decide acerca de la forma del grupo, o al menos contribuye a ello" (*ibidem*, p. 700).

<sup>66</sup> T. Parsons: *Estructura y proceso en las sociedades modernas*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966, pp. 303-305. Esta "cultura común" de que habla Parsons remite, de suyo, al hecho mencionado por G. S. en el sentido de que un cierto nivel abstractivo exige de la indispensabilidad de una proximidad meramente espacial.

<sup>67</sup> Cfr. R. König: *Sociología de la Comunidad Local*, FOESSA, Euramérica, Madrid, 1971, p. 57. Insistimos, no obstante, que la *vecindad* no se debe igualar, sin más, a la mera proximidad espacial, pues hay aspectos que especifican con mayor exactitud el fenómeno. Quiere decir que la contigüidad espacial es condición necesaria pero no suficiente. De ahí que, para König, "la proximidad geográfica, sólo es inmediata y únicamente un factor decisivo en la formación de las interacciones sociales en las formas nuevas (. . .) Más tarde se hacen efectivos otros factores muy diferentes, de modo que nos hemos de acostumbrar a la idea de substituir el simple concepto de *vecindad* —tal y como predominaba en la sociología primitiva— por una concepción más crítica" (*ibidem*, p. 83). Sobre esto nos explayaremos más adelante, en el capítulo referido a este sociólogo alemán.

trario. El hombre es poco proclive a mantener relaciones demasiado estrechas en espacios muy reducidos, a fin de preservar la alternativa de "poder elegir" con quien se relacionará personalmente.

Tampoco pasa inadvertida esta cuestión para Max Weber<sup>75</sup>, como así tampoco deja de observar la cuestión Heidegger, para quien la proximidad que avecina no descansa sobre la relación espacio-tiempo<sup>76</sup>.

Pareciera, pues, que el ser humano cuida celosamente —o intenta hacerlo— no perder su individualidad y su intimidad, a pesar de —o quizás debido a— su tendencia natural a la gregariedad. Difícil equilibrio, pero sin duda necesario, no debiendo perderse de vista que una cosa es la defensa legítima de la propia intimidad, y otra trazar tales límites demarcatorios que confluyan en un grado de aislamiento tal que conspire contra el desarrollo e integridad humanos.

Con la vecindad más próxima puede darse, tanto en el caso de una relación entre personas de elevado nivel educativo como en la gran ciudad moderna, "una indiferencia completa y la exclusión de toda reacción sentimental mutua. En el primer caso porque el predominio de la intelectualidad relega a segundo término las reacciones impulsivas; y en el segundo porque los contactos incesantes con incontables personas producen el mismo efecto, por atrofia. En este caso la indiferencia hacia el vecino es una simple medida de precaución sin la cual, en la gran ciudad, se vería uno desquiciado y destrozado"<sup>77</sup>. Quiere decir que este medio ambiente social conformado por

duo *zande* gusta vivir lejos de sus vecinos más próximos; por qué, a veces, un hombre deja un caserío y construye otro; por qué escoge vivir en un lugar mejor que en otro lugar que a nuestros ojos parece más adecuado para hogar (...). Todo esto sucede porque los oráculos que han consultado así lo aconsejan. Por lo demás, viven tan alejados de sus vecinos como les es posible, porque la brujería se hace menos potente cuanto más lejos está el brujo de la víctima" (*Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Anagrama, Barcelona, 1976, p. 251. La bastarda es nuestra). ¿No estaremos en presencia, detrás de estas motivaciones míticas *manifiestas*, de un fenómeno *latente* de características similares al que hacíamos referencia?

<sup>75</sup> M. Weber: *Economía y Sociedad*, F. C. E., 1977, pp. 293 y s.

<sup>76</sup> "Dos granjas aisladas—expresa Heidegger—, separadas por una hora de marcha a través de los campos, pueden hallarse perfectamente en buena vecindad, mientras que dos habitaciones urbanas frente a frente en la misma calle o construida una junto a otra pueden no conocer ninguna vecindad" (M. Heidegger: *Untervegs zur Sprache*, Neske, 1959, p. 210. *Apud* H. D. Mandrioni: *loc. cit.*, p. 380).

<sup>77</sup> G. Simmel: *Sociología*, *op. cit.*, p. 675. Pareciera que hay una suerte de juego compensador entre una distancia espacial o "exterior", y otra distancia "interior": "cuando falta la

la gran ciudad parecería, en líneas generales, no favorecer una relación integral. La prudencia tiende a ser sustituida por la astucia y la precaución exagerada; lo espontáneo por lo artificioso; lo directo y llano da paso a la toma de distancia y al rodeo. Entra aquí a jugar ese fenómeno advertido por G. S.<sup>78</sup>, que es la reserva o secreto, como defensa ante las múltiples solicitudes de la gran ciudad. Reserva que depende de —y nutre a— otro factor más general, cual es el amplio grado de libertad que la vida en la gran ciudad le brinda al sujeto.

Para finalizar con el tratamiento de esta cualidad del espacio recordemos que en toda relación humana existen distintos *tempo*s, especialmente en lo que respecta a la aproximación interior. De ahí que G. S. observe que en ciertas ocasiones nos encontramos con el vacío, debido a la manera súbita como se ha producido la proximidad espacial o física, olvidando la lentitud con que la espiritual la sigue. "Surgen así —concluye— desilusiones y retrocesos, que no sólo retiran este exceso ilusorio sino también rasgan los valores del amor o amistad, de comunidad de intereses o inteligencia espiritual que ya habíamos alcanzado (...) La proximidad física no es siempre la consecuencia adecuada de la aproximación interior"<sup>79</sup>.

distancia exterior, actúa la necesaria acentuación de la interior, la delimitación de las esferas personales, la repulsa de intimidades desmedidas; en suma, todos los peligros que no se presentan en los casos de alejamiento espacial" (*ibidem*, p. 696). Konrad Lorenz también advierte una correlación entre el confinamiento de las masas humanas en los modernos centros urbanos y el hecho de no percibir al próximo como *prójimo*: "Nuestro amor al prójimo se atenúa tanto con la excesiva proximidad de los innumerables semejantes, que en última instancia apenas queda rastro de él (...) La consigna *not to get emotionally involved* representa una preocupación preponderante entre muchos habitantes de grandes ciudades, [especialmente] cuanto mayor es la 'masificación' ...". (*Los ocho pecados mortales de la humanidad civilizada*, Plaza & Janés, Barcelona, 1975, pp. 22 y s.).

78 Cfr. G. Simmel: *Die Grosstädte und das Geistesleben*, en "Jahrbücher der Geheistung", tomo IX, Dresde, 1903; hacemos referencia a la versión española que integra la antología de Françoise Choay: *op. cit.*, pp. 511 y s.

79 G. Simmel: *Sociología*, *op. cit.*, p. 696 (La bastardilla es nuestra). Era a través de la aproximación interior, por la "aproximación del corazón", como San Agustín de Hipona define al pueblo: "... es un conjunto de seres racionales asociados por la concorde comunidad de objetos amados [razón por la cual] para saber qué es cada pueblo, es preciso examinar los objetos de su amor" (*De civitate Dei*, XIX, 24). Asimismo, cfr. del mismo autor: *Epístolas*, 138, 10 y 155, 9. Quiere decir que en la medida en que se amen las mismas cosas, que exista una comunidad de objetos buscados y amados, la aproximación interior será mayor.

Es apropiada la distinción que efectúa Ledrut<sup>80</sup> entre el aislamiento "abierto", que califica de aislamiento positivo, y el negativo de la huida y el repliegue, de la reducción de las relaciones, de la limitación del horizonte social.

Sólo una palabra más respecto a este concepto de "proximidad-distancia" que, por venir de la Filosofía, facilitan un nivel de abstracción más inclusivo. La "proximidad" y la "lejanía" hunden sus raíces más profundas, como bien señala Mandrioni, en la propia condición existencial del espíritu: ". . . La lejanía espacial en forma de separación es la versión sensible de una distancia ontológica. Esta distancia ontológica es la que funda lejanías en el alma del hombre. Allí está la raíz que alimenta las distancias que median entre el hombre y la naturaleza, entre hombre y hombre y, en especial, aquellas lejanías que (. . .) se cavan dentro del mismo espíritu de cada persona. Ser hombre es ese constante y afanoso tratar de mediar esta triple distancia a fin de llenar ese 'vacuum' que en forma de intervalo nos aleja de la naturaleza, de los otros hombres y de nosotros mismos"<sup>81</sup>.

### ***B) Cualidades de las formas de los grupos sociales que influyen en las determinaciones espaciales respectivas***

La influencia ejercida por las cualidades del espacio—a las que nos hemos referido en el punto anterior—*no es independiente* respecto de las cualidades correspondientes a las formas sociológicas adoptadas por la interacción social. Antes bien, la complejidad de lo real supone la interinfluencia y el entrecruzamiento variado de ambos tipos de cualidades: las espaciales de una parte, y las grupales o sociales de la otra.

<sup>80</sup> "Las relaciones —sostiene— devienen tanto más pobres y tanto más tensas, cuanto menores son las posibilidades de que las familias consideren asegurada su vida íntima. La uniformidad no es, en este aspecto, otra cosa que la indiferenciación espacial, fuente de cohesión mecánica y de dependencia con respecto al exterior, y no de simbiosis y de comunidad. Sólo la diferenciación en unidades autónomas y abiertas puede producir la heterogeneidad y la diversidad indispensable para que aparezcan relaciones orgánicas complejas. La uniformidad y la indivisión espacial no son, en todo caso, más que formas frustradas —y engendradoras de frustración—, simples e inadaptadas a la cultura y a la civilización moderna". (R. Ledrut: *op. cit.*, pp. 183 y s.)

<sup>81</sup> H. D. Mandrioni: *loc. cit.*, p. 380 (La bastardilla es nuestra).

Pierre George se refiere a los influjos que sobre el espacio ejercen las sociedades globales, de un lado, y los grupos sociales, de otro. En el primero de los casos, cada tipo de sociedad se proyecta sobre una determinada porción del espacio humanizado. Dentro de estas sociedades globales distingue P. George<sup>82</sup> entre sociedades industriales y pre-industriales así como entre sociedades capitalistas y socialistas, engendradora cada una de su propio espacio.

Entra aquí a jugar el concepto de *área cultural*, en tanto emplazamiento espacial de una sociedad global que es, "al mismo tiempo, un tipo de civilización"<sup>83</sup>. Toda sociedad global, es evidentemente, el marco inclusivo de una amplia gama de formaciones sociales, lo que hace que, a su vez, el área correspondiente a dicha sociedad consista en una "unidad diversa", esto es, un marco geográfico comprensivo de los espacios de localización correspondiente a sus grupos e instituciones.

Veremos, a continuación, cómo considera G. S. que se producen esas modificaciones espaciales en función de las cualidades de las formaciones sociales.

## 1. De los grupos de parentesco a la organización político-estatal

La transformación de un grupo organizado según lazos de sangre y parentesco en una organización más racional y política supone, para G. S., la

<sup>82</sup> Intentando profundizar esta diferenciación tipológica, P. George subdivide "el grupo de 'sociedades preindustriales' en sociedades aristocráticas y parafeudales de tipo latinoamericano, sociedades patriarcales africanas, sociedades de castas de la India, etcétera; el de las 'sociedades industriales', en sociedades de producción y sociedades de consumo según su grado de evolución; el de las 'sociedades capitalistas' o de economía liberal en sociedades evolucionadas y en sociedades subdesarrolladas. . ." (*op. cit.*, p. 36). Manuel Castells, por su parte, se refiere a la articulación entre el *sistema económico* y el *espacio*, distinguiendo entre el espacio de *producción* y el espacio de *consumo*, incluyendo también un espacio de *intercambio* (*Vide: La cuestión urbana*, Siglo XXI, Madrid, 1976, pp. 159-229). Sobre este autor nos detendremos más adelante, a propósito de la perspectiva conflictualista. Respecto a los tipos ideales weberianos de ciudad de consumidores y ciudad de productores, así como de ciudad industrial y ciudad mercantil, *vide*: M. Weber: *Economía y sociedad*, *op. cit.*, pp. 940 y s., aspectos sobre los cuales nos hemos referido en el cap. I de este libro.

<sup>83</sup> *Vide* P. George: *op. cit.*, p. 36.

división del grupo en cuestión en virtud de principios espaciales: ". . . Lo que sobre todo se manifiesta de esta manera es la unidad del Estado (. . .) La cohesión producida por el parentesco es, en principio, completamente inespacial y, por consiguiente, tiene algo de incompatible con la unidad política sobre base territorial"<sup>84</sup>.

El grupo de parentesco asume carácter *absoluto* y *exclusivo*, frente al carácter *relativo* que adquieren todos los elementos subsumidos dentro del Estado. "El carácter absoluto, exclusivo, del parentesco de sangre —expresa G. S.—, no se compagina con la relatividad en que se encuentran —unos frente a otros— todos los elementos del Estado, sobre los cuales se alza éste como algo único y absoluto. A esta exigencia corresponde perfectamente la organización del Estado en unidades territoriales, bien delimitadas en el espacio. De éstas no es de esperar que ofrezcan resistencia a los intereses de la generalidad, resistencia que es muy de temer, en cambio, por parte de los grupos basados en relaciones particularistas de parentesco". Será en virtud de dichas unidades territoriales que se posibilitará el que elementos muy distintos constituyan una unidad política, y ello "por virtud de su contacto local. En suma, el espacio, como fundamento de organización, posee aquella imparcialidad y uniformidad que le hacen correlativo del poder del Estado, el cual tiene las mismas cualidades, en su comportamiento frente a los súbditos"<sup>85</sup>. Es inherente, pues, a la unidad política representada por el Estado, la existencia de una correspondiente base territorial permanente. "El

<sup>84</sup> G. Simmel: *Sociología, op. cit.*, pp. 722 y s. Para René König las asociaciones humanas fundadas en el principio de parentesco juegan un papel aglutinante que es previo al referente espacial: ". . . Previamente a la formación de comunidades locales, juega un importante papel una larga serie de fenómenos intermedios, como pueden ser los grupos étnicos de tamaño reducido o las grandes familias que se basan en el sentimiento de un origen común. Sucede frecuentemente que estos grupos se asientan juntos; pero lo decisivo para su unión no es la comunidad de asentamiento, sino su origen familiar común" (*op. cit.*, p. 55. La bastardilla es nuestra). Claro que, como reconoce G. S., "los lazos de raza no bastan siempre por sí solos para mantener la unidad durante largo tiempo sino que, en muchos casos, debe agregarse a ellos la unidad local (. . .) Pero por otra parte, cuando faltan los demás motivos de unión, el fisiológico es el último refugio en que se ampara la autoconservación del grupo" (*Sociología, op. cit.*, p. 528).

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 723. Ejemplifica esto Simmel con: a) la reforma de Clístenes, que dividió a todo el pueblo ático en *phylai* y *demos*, limitados en el espacio, deshaciéndose del influjo particularista de las estirpes nobiliarias; b) la sociedad israelita después del establecimiento en Canaán; c) uno de los estadios de la evolución de las *hundreds* (centurias) inglesas.

Estado, y más aún la ciudad —pero también otras agrupaciones incontables—, asientan su unidad primeramente sobre el territorio, que constituye el sustrato verdadero de todas las modificaciones en sus contenidos"<sup>86</sup>.

Recordemos, en este sentido, al *homo conditor* romano<sup>87</sup>, con todo el rito fundacional de las ciudades, en una radical y esencial relación entre asentamiento humano y tierra, así como una radical y esencial relación entre ambos y la tradición (fundamentalmente a través del culto a los antepasados). De resultas de todo ello surgía un habitar urbano caracterizado por un vivido y profundo arraigo espacio-temporal. Recuerda, justamente, G. S. otro ejemplo histórico en la Grecia clásica, en donde era, ante todo, "la constancia de la propiedad territorial la que determinaba la continuidad del grupo familiar. [Así] su disminución por venta era característicamente considerado como una falta, no sólo contra los hijos, sino también contra los antepasados, y equivalía a romper la cadena de la existencia familiar que de ellos provenía"<sup>88</sup>.

Ahora bien; el Estado supone, entonces, un referente espacial, (territorio) que deberá contar con dos cualidades fundamentales a saber: *indivisibilidad* y *perpetuidad*: "Los habitantes de un territorio están sometidos al imperio del Estado como pertenencias de la comarca. El Estado, como organización determinada del material humano, basa aquí su continuidad en la permanencia del territorio. La adquisición y pérdida del domicilio significan adquisición y pérdida de la ciudadanía; por lo tanto el objeto propio de la soberanía<sup>89</sup> es el territorio determinado, cuya perpetuidad mantiene al Estado

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 525.

<sup>87</sup> Vide al respecto el cap. 3 de nuestro libro *Sociología de la ciudad occidental*... *op. cit.*, pp. 71-82.

<sup>88</sup> G. Simmel: *Sociología*, *op. cit.*, p. 525.

<sup>89</sup> Si bien es sobre dicha base territorial que el Estado ejerce la soberanía, para Simmel la correspondiente *soberanía territorial es* "consecuencia y expresión de la soberanía sobre las personas [que moran en él]... Esta soberanía territorial es una abstracción, una formulación, *a posteriori* o anticipada, de la soberanía sobre las personas (...). El concepto de la soberanía territorial constituye una continuidad: anticipa en la forma del espacio, sin interrupciones, lo que como contenido concreto sólo puede ser realizado aquí y allá". No obstante aclara el autor que "en realidad, nunca la soberanía sobre hombres sigue a la propiedad del territorio en el mismo sentido en que de ella sale la disposición sobre los frutos del suelo" (*ibidem*, pp. 727 y s). Y en este ejercicio de la soberanía por parte del Estado —que supone una centralización de tipo funcional— aparece la importancia de la *ciudad* en tanto asiento de ese poder soberano.

a pesar de todas las mudanzas de su material humano. [Gradualmente] la indivisibilidad de su territorio se convirtió en principio; el territorio del Estado deja de ser una cosa divisible para convertirse en la unidad conceptual correlativa de la unidad política en general". Estas cualidades —indivisibilidad y perpetuidad— inherentes al espacio geográfico correspondiente al Estado revierten sobre el individuo, dando lugar a un sentimiento indispensable para la conservación política: el *amor a la patria*, el cual simboliza, para G. S., de una parte su *ilimitación temporal* y, de otra, la necesaria e indivisible *limitación espacial*.

*La patria*, en tanto "tierra de nuestros padres", supone no sólo no desatender el pasado, sino especialmente, respetarlo. Ese espacio, que es *espacio-vivido-por-nosotros-ahora*, lo es merced a que previamente *ha-sido-vivido-por-nuestros-antepasados*, antepasados no sólo por vía sanguínea sino, fundamentalmente cultural, por nuestros "padres" en sentido amplio. Para los romanos existía una virtud, considerada necesaria a todo ciudadano, tanto para su propio bien como para el de su ciudad: *la piétas*. Virtud social por excelencia, consistía en la disposición permanente del sujeto a responder y respetar a los dioses, a los padres y a la patria. Como aconsejaba Horacio<sup>90</sup> a los jóvenes romanos: "*Dulce et decorum est pro patria mori*".

La *organización político-estatal* del espacio se ha visto favorecida por distintos fenómenos. Uno de ellos es el *pasaje de la vida rural a la urbana*. "Mientras la vida del campo favorece las existencias aristocráticas aisladas y, con ello, la organización según relaciones de familia —arguye G. S.<sup>91</sup>—, la ciudad se inclina más bien a las formas racionalistas, mecánicas", siguiendo así la clásica diferenciación enunciada por F. Tönnies entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*. De este modo, el principio de organización local va primando sobre el fisiológico.

Otro elemento a tener en cuenta —situados ya a nivel de la organización económica— es el *pasaje de la industria ambulante a la industria localizada*. En un comienzo el trabajo carecía de una localización fija a efec-

<sup>90</sup> *Odas*, III, 2, 13. Para Santo Tomás es propio del ciudadano virtuoso exponer su propia vida en defensa de la conservación de la república (*Vide: Summa Theologica* I, 60, 5 c: 2-2, 26, 3 c; 31, 3ad 2). Para Mitscherlich un cierto entorno estable y constante hace a nuestra propia identidad, de modo que la patria llega a convertirse en parte de nuestro ser (Cfr. *Tesis sobre la ciudad del futuro*, Alianza, Madrid, 1970, p. 75).

<sup>91</sup> G. Simmel: *Sociología*, op. cit., p. 725.

tos de utilizar al máximo posible la capacidad laboral respectiva. En el momento en que comienza a aumentar significativamente la población, así como las necesidades de ésta, aquella división del trabajo meramente cualitativa e indiferente en cierta manera al espacio, hubo de ser sustituida, como bien visualiza G. S., por la localizada. "El artesano, el artista, el comerciante, se quedan en sus talleres o comercios y desde allí dominan una esfera suficiente de consumidores, distribuyéndose en lo posible, de modo tal que los productores no se estorben unos a otros". Se llega, en el ámbito económico, a la configuración racional del espacio en función de la venta a los consumidores: ". . . frente al carácter inorgánico y casual que tiene la industria ambulante, la diferenciación según puntos de vista espaciales sirve aquí a la estructuración racional y orgánica de la economía, tanto en sus estadios primitivos como en los más adelantados"<sup>92</sup>.

Juega también en este caso *el tránsito del predominio de círculos sociales concéntricos y homogéneos al predominio de círculos contiguos y heterogéneos*. A medida que el sujeto evoluciona y crece, va perteneciendo a distintas asociaciones, además de aquellas a las que por mero nacimiento o adscripción se ve ligado, estableciéndose así relaciones asociativas entre *unidades homogéneas de círculos sociales heterogéneos*<sup>93</sup>. De este modo la asociación por contigüidad local — comunidad local y fisiológica — se ve reemplazada por la asociación por fines individuales e intereses objetivos.

De resultas de todo esto surge, para G. S., un *aumento de la individualidad*. Si bien parecería que, por el contrario, lo que se da es más bien un proceso de masificación, la afirmación de G. S. se comprende si se la analiza íntimamente ligada a otras consideraciones por él efectuadas. En efecto, la "determinación" sociológica del individuo, a través de la pertenencia a distintos grupos sociales, será tanto mayor cuanto que los círculos sociales a los que pertenece sean predominantemente *contiguos* más que *concéntricos* (ejemplo de círculos concéntricos, de mayor inclusividad a menor, es la siguiente serie: nación, región, comunidad profesional, comunidad local, barrio o vecindad, familia, relaciones de amistad). Recuerda G. S. que las asociaciones profesionales medievales ocupaban al *hombre entero*, a toda su personalidad, siendo a través de esta forma social como el hombre podía

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 726.

<sup>93</sup> Para Simmel la reunión de lo que es objetivamente homogéneo, pero proveniente de círculos heterogéneos, constituye un alto grado de evolución (Cfr. *ibidem*, p. 474).

integrar una pluralidad de círculos sin perder por ello la pertenencia local al círculo originario. El pertenecer al círculo más estrecho de todos suponía, de suyo, la pertenencia a los círculos más amplios.

El hombre tiene mayor conciencia de su individualidad cuanto mayor diferencia exista entre los círculos a que pertenece. Y ello es porque el "*cruce*" de círculos no se verifica, sino en el propio individuo. "El pertenecer a varios círculos sociales provoca —advierte G. S.— conflictos de orden externo e interno que amenazan al individuo con un dualismo espiritual, y hasta con íntimos desgarrones. Pero ello no prueba que esa pertenencia a varios círculos deje de tener efectos que fortalezcan y afirmen la humanidad personal. Porque aquel dualismo y esta unidad se compadecen muy bien. Precisamente porque la personalidad es una unidad, puede verificarse en ella la escisión. Cuanto más variados sean los círculos de intereses que en nosotros confluyen, más conciencia tendremos de la unidad del yo"<sup>94</sup>.

Esta posibilidad de "individualización" aumenta en forma indefinida, según G. S.<sup>95</sup>, en función de que la misma persona puede ocupar situaciones completamente distintas dentro de los diversos círculos de que forma parte simultáneamente. No es casual, justamente, que mientras el arquetipo del hombre renacentista era el "genio", es decir aquel que se destacaba en determinada actividad humana, el hombre medieval, en cambio, trabajaba y creaba no tanto a título individual sino más bien en función corporativa, siendo su arquetipo de hombre el "santo"; subyacía, en el primero de los casos, una visión antropocéntrica de la realidad, distinta al teocentrismo característico del Medioevo.

Todo este proceso de individualización se puede dar tanto a través de formas competitivas como cooperativas según el círculo social de que se trate. Es más: en los múltiples círculos a que pertenece cada individuo la proporción de *competencia* y *cooperación* experimentan significativas variaciones. "Las necesidades instintivas del hombre —expresa G. S.— van en estas dos direcciones opuestas; el hombre quiere sentir y obrar *con* otros, pero también *contra* otros, y una determinada medida en la proporción de una y otra tendencia constituye una necesidad puramente *formal* del hombre, que queda satisfecha por medio de los *contenidos* más diversos . . . La

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 437.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 445.

individualidad tanto en lo que toca a sus aspiraciones naturales, como a su proceso histórico, se caracteriza según la proporción entre cooperación y competencia que sea para ella decisiva"<sup>96</sup>.

Pero así como se habla de la individualidad *de la parte* (el sujeto), se puede hablar también de la individualidad *del todo*. ¿En qué caso se está en presencia de un grupo "individualizado" y cuándo se trata de un grupo sin peculiaridades que le sean adjetivables en cuanto "todo"? Siguiendo la línea argumental simmeliana, cuanto más pequeño sea el círculo social a que pertenecemos, tanto menor libertad tendremos como miembros de él; en cambio, dicho círculo será *en sí* algo radicalmente individualizado respecto de los demás círculos: lo que se "pierde" como *individualidad personal*, se "gana" en *individualidad grupal*. Por el contrario, cuando el círculo en que estamos y en el que se concentran nuestros intereses se amplía, tendremos más espacio para desarrollar nuestra individualidad. Paradójicamente, sin embargo, *en tanto partes de ese todo* poseeremos menos peculiaridades, puesto que ese grupo social será en sí mismo menos "individual"<sup>97</sup>.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 448 (La bastardilla es nuestra). Esto intenta ejemplificarlo al recordar que "cuando en un círculo reina fuerte competencia, sus miembros buscarán gustosos otro círculo en el que no haya lucha. Por eso los comerciantes tienen preferencia por las sociedades de recreo, al paso que los aristócratas, cuya conciencia de clase excluye la competencia dentro del propio círculo, las consideran superfluas, inclinándose a buscar formas de socialización en que se produzcan fuertes competencias, como por ejemplo, asociaciones deportivas" (*ibidem*, p. 448). Sin embargo, Bolnow, en su metafísica del arraigo, si bien recuerda que la filosofía existencialista concibe a la lucha (Kampf) como una situación límite indefectiblemente presente en la vida del hombre, advierte que a pesar que "el lugar de arraigo tiene fronteras con lo ajeno y extraño y que tanto la lucha cuanto la rivalidad pueden penetrar en él [no puede ignorarse] que éstas no son lo originario ni lo natural e inevitable" (*op. cit.*, p. 207).

<sup>97</sup> "... Los elementos del círculo diferenciado están indiferenciados; los del indiferenciado están diferenciados. No se entienda esto — advierte G. S. — en el sentido de una "ley natural" sociológica sino, por decirlo así, como una mera fórmula fenomenológica que trata de condensar en un concepto la sucesión regular de series de acontecimientos que están reunidos regularmente" (*ibidem*, p. 747). Este juego entre círculos homogéneos y heterogéneos puede también ser referido respecto de las partes constitutivas de toda estructura urbana. De ahí el interés de las consideraciones de Ledrut, respecto de los barrios que constituyen verdaderos conjuntos replegados sobre sí mismos, y como atrincherados a la defensiva. "Se trata de un fenómeno de segregación, en el sentido más general del término, que cuando se manifiesta en un medio homogéneo implica un funcionamiento monótono, fuente de múltiples perturbaciones. No estamos, en efecto, precisamente ante una comunidad orgánica caracterizada por una vida cultural y colectiva intensa". Y concluye Ledrut: "... heterogeneidad in-

De modo, pues, que la *individualidad de la parte*, y la *individualidad del todo* aparecen como fenómenos antitéticos, dado que una marcada individualización de las partes componentes del grupo habrá de coincidir con una menor individualidad del grupo como tal<sup>98</sup>. Compara Ledrut<sup>99</sup> este proceso con la vida en las grandes ciudades modernas: si bien en éstas aumentan la *vida social* y los contactos interindividuales —aunque más en extensión que en intensidad—, no sucede lo mismo con la *vida colectiva de la ciudad en cuanto tal*. Es decir, disminuye también aquí la individualidad del ámbito social en sí mismo. "La vida colectiva de las ciudades —dice Ledrut— ha venido decreciendo en intensidad a medida que iba aumentando su volumen y en tanto que su superficie se ha ido extendiendo más allá de los límites de la antigua ciudad. Esta disminución de la vida colectiva no va ligada en modo alguno a una reducción de la vida social, porque no cabe la menor duda que las relaciones sociales son, comparativamente, de igual o mayor intensidad en las grandes ciudades que en el campo; y lo mismo puede afirmarse de las grandes ciudades respecto de las pequeñas"<sup>100</sup>.

---

terna de las partes y comunicación, son las condiciones esenciales de toda verdadera composición que concierne al cuerpo urbano. La integración espacial de la colectividad urbana supone una organización compleja, es decir, no un sistema de relaciones entre sectores interiormente homogéneos, sino, por el contrario, un orden entre partes que, cada una en sí, son heterogéneas y complejas (. . .) La diferenciación es más necesaria en el interior de los sectores que entre los diversos sectores" (R. Ledrut: *op. cit.*, pp. 188 y s.).

98 Cfr. G. Simmel: *Sociología, op. cit.*, p. 749. Ledrut, a propósito de las *polis* griegas, trae a colación la ciudad de Atenas, que ejemplifica con bastante aproximación lo que se ha expresado recién. Dice el autor que en Atenas "llegó a existir un gran número de asociaciones que actuaban como grupos intermedios, imprescindibles a toda verdadera integración colectiva. En el momento en que se desmorona el antiguo orden aristocrático, cuando aumentan las tendencias individualistas y mientras la ciudad crece y se desparrama sin medida, vemos, en efecto, constituirse diversos tipos de asociaciones, agrupaciones de hombres (. . .) cuya naturaleza va desde las cofradías religiosas hasta las 'academias' y 'clubs'. Lo que de verdad sorprende bastante es el carácter relativamente unifuncional de estas agrupaciones, en oposición a la multifuncionalidad de las corporaciones" (R. Ledrut: *op. cit.*, pp. 42 y s.).

99 "No cabe ninguna duda —enfatisa R. Ledrut— de que una de las más sorprendentes paradojas de la época actual es la decadencia de la individualidad de las ciudades, en el tiempo mismo en que la urbanización acaba de expandirse y de triunfar" (*ibídem*, p. 239).

100 *Ibídem*, pp. 85 y ss. Al especificar el concepto de *vida colectiva*, expresa Ledrut que "la vida colectiva urbana es tanto más intensa cuanto más numerosas son estas manifestaciones (sociales), cuanto más personas se reúnen y cuanto más profundamente afectan a la vida de los individuos y a la de los grupos de los que éstos forman parte". Justamente, en las gran-

Resumiendo: de un lado, el predominio de círculos sociales concéntricos, característico de una más estática fijación —no sólo local sino también social—, y de una menor dosis de individualidad, en el sentido aplicado al término por G. S. Concentración que se verifica allí donde el *espacio social* de la colectividad a que pertenece el individuo se encuentra identificado con el espacio vital del sujeto<sup>101</sup>, con el *espacio vivido*; y, del otro lado, predominio de *círculos sociales heterogéneos*, coetáneo de una mayor complejidad de lo social.

## 2. Las unidades sociales y su referencia espacial fija

Existe una marcada diferenciación, para G. S., entre aquellos grupos sociales que poseen una base espacial o territorial fija, respecto de aquellos otros que no cuentan con ella. Respecto de las unidades sociales que se vier-ten en determinados productos del espacio, G. S. trae a colación distintos ejemplos: "... la familia y el casino, el regimiento y la Universidad, el sindicato y la comunidad religiosa, tienen sus locales fijos, su 'casa'. Por distintos que sean sus contenidos, las asociaciones que poseen una casa propia tienen un rasgo común sociológico frente a aquellas otras que flotan en cierto modo en el aire, como las amistades o las sociedades de socorro, o las asociaciones para fines pasajeros o ilegales, los partidos políticos y todas aquellas formas de socialización que consisten en la mera conciencia de una convicción común y de aspiraciones paralelas"<sup>102</sup>.

En el primero de los casos, el referente espacial correspondiente a cada unidad social respectiva no dice relación sólo a una mera propiedad inmueble, sino que representa mucho más. Se trata de "la localización, la *extensión en el espacio de sus energías sociológicas*, el lugar de vivienda o reu-

---

des ciudades es observable un debilitamiento de todos esos importantes escalones grupales o sociales intermedios: "Un cierto grado de atomización social parece, pues, caracterizar a las grandes ciudades modernas, atomización relacionada directamente con el carácter difuso del espacio urbano y con el relativamente bajo nivel del orden propio a estas vastas colectividades" (*ibídem*, p. 149. La bastardilla es nuestra).

<sup>101</sup> Esto es lo que le hace decir a Ledrut que "el burgo es una comunidad en la que el espacio colectivo es una dimensión concreta que realiza la esfera viviente de la vida de cada cual" (*ibídem*, p. 123). Acerca del proceso de diferenciación del espacio social que se ha dado históricamente, *vide ibídem*, *il parte*, cap. 1.

<sup>102</sup> G. Simmel: *Sociología*, *op. cit.*, p. 730.

nión. En este sentido no se puede decir propiamente que *tenga casa*, pues ésta no tiene importancia aquí como objeto económico valioso, sino que es *la casa*<sup>103</sup>.

El hecho de no poseer, o de no necesitar en forma indispensable un referente espacial fijo, se da o bien en grupos muy amplios o bien en muy pequeños: "De un lado tenemos los grupos muy pequeños, como las familias, que pueden subsistir iguales aún modificándose el punto de residencia; y del otro lado, los muy amplios, como aquella comunidad ideal de la 'república de los sabios', o las demás comunidades internacionales culturales, literarias y artísticas, o los grupos de la finanza internacional —cuya esencia consiste, precisamente, en la negación y supresión del lazo que los une a una determinada localidad"<sup>104</sup>.

Entre ambos extremos, se encontraría un tercer tipo de formación sociológica, conformado por aquellos cuerpos sociales amplios que, en conjunto, no poseen un domicilio fijo, pero cada uno de cuyos elementos integrantes posee *sí una casa*. "Así—ejemplifica G. S.<sup>105</sup>—el Ejército se compone de unidades, cada una de las cuales tiene su *cuartel*. La Iglesia es la unión de todos los fieles, que se dividen en *parroquias*".

### 3. El espacio vacío o deshabitado

Hay un tipo de espacio que consiste en mera distancia, un espacio neutro, sin cualidad, que puede surgir tanto a nivel de sociedad global (nación,

103 *Ibidem*, p. 731. Esto lo demuestra —para Simmel— el mismo lenguaje corriente, "al llamar una familia una casa, al dar a la palabra 'iglesia', al mismo tiempo, la significación de edificio y de asociación ideal, y al conferir una doble significación análoga a la Universidad, al casino, etcétera. La antigua palabra india *sabha*, que originariamente significaba la asamblea municipal, significó más tarde la casa en que estas asambleas se celebraban" (*ibidem*, p. 731).

104 *Ibidem*, p. 527. Obviamente que tampoco tienen una base local fija los pueblos nómades, respecto a algunos de los cuales Simmel recuerda que "estaba prohibido legalmente poseer tierras o edificar una casa. En este caso, el hecho de que un individuo fijara sus intereses en un lugar determinado, era el principio de su separación de la tribu errante. Por consiguiente, la forma de vida que consiste en permanecer desvinculado de todo espacio, expresa aquí la unidad sociológica del grupo, como lo hace, en el caso contrario, la vinculación en el espacio". (*ibidem*, p. 735).

105 *Ibidem*, p. 730 (La bastardilla es nuestra).

región, ciudad) como a nivel individual; *espacio vacío o deshabitado*, que hace las veces de frontera, de protección: "En épocas antiguas los pueblos han sentido frecuentemente la necesidad de que su frontera no toque, inmediatamente, a la otra sino que, entre ambas, haya una lengua de terreno deshabitado<sup>106</sup> . . . Como es natural, las causas de esto son las necesidades de protección de los grupos y difícilmente habrá otra relación en donde se aproveche el espacio de este modo, como extensión sin cualidad, como pura distancia. Por regla general, lo que impulsa a esta medida es la debilidad o la indefensión, que a veces impelen al individuo también a buscar la soledad. Lo importante, desde el punto de vista sociológico, es que la ventaja defensiva así adquirida se paga con la correspondiente renuncia a la ofensiva"<sup>107</sup>.

A pesar de todo, este espacio no habitado puede llegar a desempeñar funciones positivas a partir, justamente, de ésta su característica de neutralidad. En efecto, G. S. observa que también puede actuar de nexos: "De todas las potencias de la vida, el espacio es el más a propósito para representar intuitivamente la imparcialidad (. . .) Sólo el espacio se ofrece a todo el mundo sin prejuicio alguno. Y esta neutralidad del espacio, en general, la posee prácticamente mejor que nada el territorio deshabitado, que a nadie pertenece y que es, por decirlo así, espacio y nada más"<sup>108</sup>.

Situémonos ahora a nivel del individuo. ¿Qué sucede, en la relación de *proximidad interpersonal*, respecto del espacio vacío, del espacio que existe

106 Cita Simmel varios ejemplos en ese sentido: la despoblación del espacio que había entre el Rin y la frontera, en la época de Augusto, conservando no obstante su condición de territorio romano; el desierto que los suevos habían hecho alrededor de todo su territorio; entre los eslavos y alemanes se encontraba el bosque de Sajonia; asimismo, entre las tribus indias existía una porción de territorio que era virtualmente tierra de nadie.

107 *Ibidem*, pp. 735 y s. Sin embargo, bien aclara G. S. que "existe una diferencia fundamental en la forma de relación entre dos grupos, según que el espacio vacío que haya entre ellos no pertenezca a ninguno de los dos o les pertenezca a ambos potencialmente, pudiendo poner mano en él el que quiera, con lo cual naturalmente, surge a veces la lucha que justamente se quiere evitar" (*ibidem*, p. 736).

108 *Ibidem*, p. 739. En este sentido, observemos que entre las causas que intervinieron en el auge e importancia crecientes del monasterio de Cluny (siglo X), se inscribe la circunstancia de estar ubicado en un territorio "vacío" de soberanía, dado que no formaba parte del imperio ni dependía del reino francés (Cfr. W. Braunfels: *Abendländische Klosterbaukunst*, Verlag M. Dumont Schauberg, 1969; de la versión española, *La arquitectura monacal en Occidente*, o. p. cit., pp. 73 y ss).

de hecho *entre* esas dos (o más) unidades sociales? Se convertirá en *espacio social*, un espacio que canaliza o vehiculiza dicha relación interpersonal: "La acción recíproca que tiene lugar entre hombres —prescindiendo de lo que en otros aspectos signifique— se siente como el *acto de llenar un espacio*. Cuando un número de personas viven aisladas dentro de determinados límites espaciales, cada una de ellas llena, con su substancia y actividad, tan sólo el lugar que ocupa inmediatamente, y lo que queda entre este lugar y el ocupado por el prójimo, es espacio vacío, prácticamente nada. Pero en el momento en que estas dos personas entran en acción recíproca, el espacio que existe entre ellas aparece lleno y animado (. . .) El 'entre', considerado como mera reciprocidad funcional, cuyos contenidos permanecen en sus portadores personales, (. . .) se verifica siempre realmente entre los dos lugares del espacio, en el que cada cual ocupa un sitio designado y que sólo él llena. Kant define el espacio como 'la posibilidad de la coexistencia'. Esto es el espacio, también desde el punto de vista sociológico. La acción recíproca convierte el espacio, antes vacío, en algo, en un lleno para nosotros, ya que hace posible dicha relación"<sup>109</sup>.

En realidad, difícilmente se puede considerar como "nada" al espacio que se da *entre* dos unidades sociales, hasta tanto no haya relación interpersonal efectiva que lo "llene", dado que ello supondría olvidar que la realidad social es un complejo entramado no sólo de relaciones sino también de interdependencias entre una enorme gama de unidades y fenómenos sociales, todo ello con distintos sentidos y orientaciones, algunos de ellos conscientes y otros no; de modo que un espacio que a primera vista puede parecer vacío, en realidad está "lleno" —*significa* algo— o bien por algún tipo de relación social, preexistente, o por algún tipo de vínculo sociocultural que, sin ser evidente, puede estar no obstante presente, condicionando— y hasta posibilitando— que una relación aún no dada, se dé. Todo lo cual sucede con mayor evidencia en las grandes concentraciones humanas. El mismo concepto de "cruce de círculos sociales", con centro en la propia individualidad, nos está mostrando, en cierta medida, la existencia de un complejo entretelado sociológico que no deja, virtualmente, espacio intersticial vacío. Máxime si tenemos en cuenta la presencia, cada día más abarcativa —en intensidad y extensión—, de los medios masivos de comunicación social.

109 G. Simmel: *Sociología*, op. cit., pp. 645 y s.

#### 4. Las ruinas como espacio arquitectónico deshabitado

La arquitectura es, para Simmel, el único arte en donde la gran lucha entre la "voluntad" del espíritu y la "necesidad" de la naturaleza encuentran su paz: la tendencia hacia arriba, correspondiente al alma, y la pesantez de la materia que tira hacia abajo<sup>110</sup>.

Pero este equilibrio logrado en el *edificio* se rompe cuando éste deviene *ruina*. La naturaleza toma venganza, en cierto modo —y sólo hasta cierto punto— contra el espíritu que la modeló. "Pero tan pronto como el hundimiento del edificio destruye la plenitud de la forma, naturaleza y espíritu vuelven a separarse y a manifestar la hostilidad primigenia con que luchan en todo el universo. Dijérase entonces que la forma artística solo fue una violencia del espíritu, a la cual la piedra hubo de someterse a su pesar, y que la piedra, poco a poco, ha ido sacudiendo ese yugo para recobrar de nuevo la independencia de sus fuerzas"<sup>111</sup>.

Sin embargo, la ruina no es mero regreso a la "forma natural", sino que supone el emerger de algo nuevo, una nueva "síntesis" a partir de los elementos artísticos que aún perduran de la obra primitiva y los elementos naturales que ya han tomado posesión de ella.

Las ruinas encuentran su sentido en la oposición entre la *obra del hombre* y la *acción de la naturaleza*. De modo tal que "el carácter esencial de las ruinas queda anulado no sólo por la destrucción activa del hombre sino también cuando, con su pasividad, el hombre actúa como mera naturaleza; así sucede en muchas ruinas urbanas, todavía habitadas, que se encuentran en Italia, al lado de las muchas vías modernas". En este caso, aunque no sea el hombre el que destruya realmente su propia obra, su responsabilidad radica en que *ha permitido* la acción de la naturaleza.

Para Simmel el encanto de las ruinas consiste en que una obra humana es vista como si fuera producto exclusivo de la naturaleza. En una suerte de retorno a la "madre naturaleza", las ruinas no nos remiten a la tristeza sino a la tragedia, dado que "la destrucción no es un accidente sin sentido, que ha-

110 Cfr. G. Simmel: "Las ruinas", en *Revista de Occidente*, Año II, N° XII, Madrid, Junio 1924, pp. 304-317.

111 *Ibidem*, p. 306.

ya sobrevenido de fuera, sino la realización de una tendencia que yacía recóndita en las más esenciales capas de la obra destruida"<sup>112</sup>.

La decadencia del edificio material va acompañada de un profundo sosiego metafísico, para Simmel quizás producto de un profundo *a priori*. La ruina, al igual que la piedra o el árbol, se unifica y funde con el paisaje; mientras que en las obras arquitectónicas (la casa del aldeano, el palacio o la "villa") por más que tiendan a integrarse al paisaje natural "proceden de otro orden de cosas y parece que sólo *a posteriori* entran en el de la naturaleza"<sup>113</sup>.

La ruina ocupa un *espacio*, hoy deshabitado, pero también un *tiempo*. Es pasado que adquiere nueva forma en el presente: las ruinas son un lugar de vida, de donde la vida se ha retirado, pero susceptible de ser objeto de intuición estética y, así, recreado.



Anstcht der Stadt Stuttgart

Am Meissner Topographien der Herrschaft Breitenberg und Linsburg 1624

## Capítulo 5

### ESCUELA ECOLÓGICA DE CHICAGO

#### *Introducción*

La Escuela de Chicago constituye un hito de la sociología, y no sólo de la estadounidense. Similar importancia reviste para la sociología urbana en particular; en cualquiera de los casos, bajo la impronta del pensamiento sociológico simmeliano cuyo trabajo, *Metropolis and Mental Life*, ha marcado una senda que aún hoy sigue representando un derrotero altamente válido para la interpretación de la vida en las grandes ciudades.

La teoría ecológica norteamericana de la ciudad, surge especialmente en la Universidad de Chicago entre 1915 y 1925, como producto de lo cual se publica el libro *The City*, de R. E. Park, E. W. Burgess y R. Mckenzie,

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 311.

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 312.

verdadero intento de teoría sistemática sobre la ciudad encarado desde la sociología<sup>1</sup>.

Esta ecología humana clásica encuentra un precedente teórico importante en Durkheim, tal como Leo F. Schnore<sup>2</sup> y, más recientemente, Juan Diez Nicolás<sup>3</sup>, no dejan de señalar. En efecto, en Durkheim están ya presentes aquellos conceptos que, como veremos, Duncan<sup>4</sup> visualizará como constitutivos de todo *ecosistema* o complejo ecológico: población, medio ambiente, organización social y tecnología. Obsérvense las referencias que Durkheim realiza respecto de la importancia del desarrollo tecnológico en tanto factor coadyuvante de una mayor y más específica diferenciación estructural-social en función del aumento en la división del trabajo. Al mismo tiempo, hay concomitancias, como señala Schnore, entre los conceptos de solidaridad mecánica y orgánica de Durkheim, con los conceptos de "grupos categóricos" y "corporados", "comunidades independientes" y "dependientes", y "comensalismo" y "simbiosis" presentes en Hawley<sup>5</sup> representante —como veremos— de la escuela neo-ecológica posterior.

### Comunidad y sistema ecológico

"Ecología" es un término que fue introducido por Park en la sociología. Para este autor, pionero de la Ecología humana, el concepto de *comunidad* adquiere una importancia clave. Cuando define "comunidad" hace mención de los siguientes elementos constitutivos: a) una población, organizada territorialmente, b) más o menos completamente arraigada en el espacio que ocupa, c) y cuyas unidades individuales se encuentran y viven en una relación de interdependencia fundamentalmente simbiótica<sup>6</sup>.

1 Vide asimismo, R. E. Park: *Human Communities*, The Free Press of Glencoe, Illinois, 1952.

2 "Social Morphology and Human Ecology", en *American Journal of Sociology*, vol. LXIII, 1958, pp. 619-634.

3 *Especialización funcional y dominación en la España urbana*, Fund. Juan March, Guadarrama, Madrid, 1972.

4 Otis D. Duncan: "Human Ecology and Population Studies", en Philip M. Hauser y Otis D. Duncan (eds.): *The study of Population*, The University of Chicago Press, Chicago, 1959.

5 Cfr. L. F. Schnore: *loc. cit.* Apud J. Diez Nicolás: *op. cit.*, pp. 19 ss.

6 Cfr. R. E. Park: "Human Ecology", *American Journal of Sociology*, XLII, 1936, pp. 2 s.

El equilibrio comunitario se da, dice Park, en virtud de la existencia de la *competición*. No olvidemos que parte de la concepción darwinista de "lucha por la existencia", en tanto principio que ordena y regula la vida. Pero dicha competición tenderá a establecer un nuevo equilibrio, signado entonces por la *cooperación*.

Park considera que existen cuatro elementos, virtuales componentes de todo sistema ecológico, a saber: a) población, b) artefactos (cultura tecnológica), c) costumbres y creencias (cultura material) y d) los recursos naturales del hábitat. De la interacción de estos cuatro elementos surgirá al mismo tiempo el equilibrio biótico y el equilibrio social<sup>7</sup>. Cuando Park se refiere al *nivel biótico* está haciendo hincapié en la interdependencia, con especial referencia a la "comunidad", mientras que al hablar del *nivel social* está enfatizando la comunicación simbólica, con especial referencia a la "sociedad"<sup>8</sup>. Esta distinción entre *comunidad* y *sociedad* la explica Park especialmente en su trabajo *Human Communities* (*op. cit.*): la "comunidad" tiene un sentido espacial y local, y supone relaciones económicas (intercambio de bienes y servicios). La "sociedad" incluye acciones sociales consensuadas y con intención común de acción.

Para Park la ciudad es un hábitat natural del hombre civilizado (es decir, representa un "área cultural") —al estilo de como P. George utiliza el mismo concepto<sup>9</sup>—, hábitat que, en tanto "natural", obedece a determinadas leyes —leyes propias—, las cuales limitarían todas aquellas modificaciones arbitrarias que se quisieran hacer tanto en su "estructura física" como en su "orden moral"<sup>10</sup>.

A pesar de todo ello, el crecimiento de las ciudades supone la gradual sustitución del predominio de relaciones interpersonales "primarias", *face-to-face*, por relaciones indirectas o "secundarias", lo cual se ve prohijado por la cada vez mayor división y especialización del trabajo.

7 Cfr. R. E. Park: "Human Ecology", *loc. cit.*

8 Esto es criticado especialmente por Alihan, para quien "aunque la división de comunidad y sociedad implica la abstracción de la competición biótica de la civilizada, y aunque los mismos ecólogos admiten esta implicación, no han tenido nunca éxito en realizarla" (Milla A. Alihan: *Social Ecology*, Columbia University Press, Nueva York, 1938, p. 87. Apud J. Diez Nicolás: *op. cit.*, p. 25).

9 Cfr. P. George: *op. cit.*, p. 36.

10 Cfr. R. E. Park: "The City: Suggestions for the investigation of Human Behavior in the Urban Environment", en *The city*, *op. cit.*, capítulo 1.

Como puntualiza Martindale<sup>11</sup>, para Park la ciudad representa una unidad organizada externamente en el espacio y producida por sus propias leyes. Será Burgess quien hará una formulación precisa de dicha organización externa de la ciudad en el espacio, mientras Mckenzie se abocaría a la formulación sistemática de sus "leyes internas".

El arraigo del habitante al medio urbano puede decirse que está presente dentro del planteo ecológico, quizás no siempre explícitamente pero sí al menos en forma implícita. Piénsese, sino, en las referencias a desorganización y reorganización de las actitudes y las conductas, con especial referencia a los habitantes recién llegados a la ciudad, teniendo en cuenta siempre las distintas áreas físicas en que para ellos la ciudad se va dividiendo en su expansión.

### *Ciudad y arraigo*

Si hacemos una lectura de la Escuela de Chicago en atención al tema del arraigo geo-socio-cultural, observamos algunos aportes de interés. En términos de Park la ciudad es "rather, a state of mind, a body of customs and traditions, and of the organised attitudes and sentiments that inhere in these customs and are transmitted with the tradition"<sup>12</sup>. Quiere decir, la ciudad supone una tradición social al mismo tiempo que un conglomerado infraestructural físico. Tradición que permite el arraigo social del habitante a la ciudad en tanto espacio físico bañado de usos y costumbres estrictamente propios.

Arraigo social que se compenetra con el arraigo cultural: "The city is, finally, the natural habitat of civilized man. It is for that reason a cultural area characterized by its own peculiar cultural type". De ahí que Park enfatice el hecho de que la ciudad "is rooted in the habits and customs of the people who inhabit it"<sup>13</sup>.

Para Park la ciudad posee no sólo una estructura física sino también un orden "moral", los cuales interactúan entre sí, modificándose mutuamente. Toda la complejidad urbana visible encuentra su basamento —enfatisa— en la *naturaleza humana*, de la cual la ciudad es una expresión. Para Park la

11 *Vide Don Martindale: op. cit.*

12 *The city, op. cit., p. 1.*

13 *Ibidem*, pp. 2 y 4.

naturaleza humana es —subraya Lessard— "lo que el hombre sabe de la naturaleza y de él mismo, lo que hace con ayuda de este conocimiento; es la sociedad en su sentido más amplio. Esta naturaleza humana o esta sociedad es el principio de organización tanto de la ciudad como del campo"<sup>14</sup>.

Llega un momento en que el mero dato geográfico o espacial se convierte en, por ejemplo, un vecindario, es decir, en "una localidad con sentimientos, tradiciones y una historia propia"<sup>15</sup>.

La vida en las grandes ciudades es fruto muchas veces de desarraigo fundamentalmente en función del menor grado de *arraigo social* consecuencia, este último, de la desintegración del orden *moral*: "In a great city, where the population is unstable, where parents and children are employed out of the house and often in distant parts of the city, where thousands of people live side by side for years without so much as a bowing acquaintance, these intimates relationships of the primary group are weakened and the moral order which rested upon them is gradually dissolved"<sup>16</sup>. *Desarraigo social* íntimamente paralelo al *desarraigo cultural*, en todas las manifestaciones anómicas y de patología social que Park menciona como consecuentes a la vida granurbana.

El "acoplamiento" de muchos —muchas veces no deseado— en un espacio limitado, genera distancias psicológicas, y con ello surge el aislamiento: ". . . it is possible within the limits of the city to live in an isolation almost as complete as that of some remote rural community"<sup>17</sup>. Aquí se está hablando de esa *proximidad no deseada*, que más bien aleja antes que acercar y favorecer una interrelación humana íntima, tal como ya Simmel planteaba el problema.

Este hombre "individual", inmerso en un medio como la gran ciudad, ha visto multiplicarse, a través de los medios infraestructurales que la misma aporta, las oportunidades de contacto y asociación con otros, pero una relación más bien signada por su carácter *secundario*, no ya las relaciones *primarias* presentes en pueblos y ciudades de pequeño rango. Las relaciones íntimas y más permanentes de las pequeñas comunidades dejan su lugar,

14 Marc-André Lessard: "La sociología urbana de Roberto E. Park y los nuevos métodos ecológicos", en G. E. Bourgoignie: *Perspectivas en Ecología Humana*, I.E.A.L., Madrid, 1976, p. 154.

15 *The City*, *op. cit.*, p. 6.

16 *Ibidem*, p. 24.

17 *Ibidem*, p. 26.

disminuyendo así lo que puede considerarse como uno de los fundamentos del arraigo social: las relaciones *face-to-face*. Como contrapartida, en la gran ciudad tiende a aumentar la desorganización social y el surgimiento de conductas anómicas<sup>18</sup>.

Cuando Park hace mención de la *contigüidad* de los ámbitos sociales de pertenencia real y/o potencial que tiene el habitante granurbano, no hace más que seguir a Simmel y a su paradigma de los "círculos contiguos y heterogéneos", característicos de las sociedades de mayor complejidad. Contigüidad y heterogeneidad que no hacen más que "cruzarse" en el individuo. De ahí el individualismo que pesa sobre este habitante urbano. Bien descifra Park el caldo de cultivo que, para un mayor individualismo, existe en la gran ciudad, a diferencia de la vida en las pequeñas comunidades, donde predomina la adscripción social a grupos intensamente condicionantes de cada individualidad. Ciertos temperamentos humanos se dan, así, con más evidencia en las grandes ciudades, a saber: el hombre *móvil* (un individuo que multiplica sus adscripciones grupales pero al costo de tornarlas más efímeras, superficiales, parciales y rápidas), el hombre *insatisfecho*, el hombre excéntrico.

Para Park la ciudad es un conjunto de costumbres y tradiciones que generan —y son generadas por— actitudes y sentimientos de sus habitantes. La ciudad supone, pues, al hombre que la habita; es más: como ya se señalara, es un producto de la naturaleza humana.

Ciudad que supone un campo de fuerzas interactivas del cual emerge un *orden ecológico* urbano. Interacción que puede asumir formas competitivas, conflictivas, adaptativas y asimilativas. Mientras en este "orden" o "equilibrio biótico" asume un papel crucial la lucha por la supervivencia, Park no deja de insistir en el *orden cultural*, donde comunicación, tradición, consenso y *moral order* asumen un importante papel. Orden ecológico, orden natural y orden moral dan forma al fenómeno "ciudad".

### ***Área natural y vecindario como formas de fijación local***

Respecto del arraigo social, no podemos dejar de mencionar el concepto de *área natural* manejado por Park. Para él, *área natural* es una zona den-

<sup>18</sup> Durkheim se había dedicado al tema de la anomia, pero teniendo en cuenta a la sociedad global, mientras que Park más bien se queda a nivel de *comunidad local* (urbana).

tro de la ciudad, nacida no planificadamente, que desempeña una "función" (zona residencial, *slum*, zona industrial, comercial, etcétera). Dado que la proximidad espacial y la relación de vecindad representan la base de toda asociación o interacción social, tanto en las pequeñas comunidades como en la vida en las ciudades, *las áreas naturales vienen a constituirse en la versión urbana de una respuesta a la necesidad de asociacionismo y de pertenencia a ámbitos sociales delimitados que tiene el hombre*<sup>19</sup>.

El área natural genera arraigo, no sólo por estos factores culturales y sociales, altamente vinculativos para sus habitantes, sino también debido a la *propia historia* que dicha pertenencia genera. Esto es lo que le hace decir a Park que con el paso del tiempo cada barrio de la ciudad asume algo del carácter de sus habitantes; cada zona ciudadana se ve impregnada de sus habitantes, por los sentimientos particulares de sus pobladores. Al simple referente espacial se le agrega, pues, la presencia de individuos que comparten tradiciones, sentimientos y una historia *local*<sup>20</sup>.

Park analiza, por ejemplo, el caso de los lazos de vecindad en *grupos aislados* por motivos raciales o por ser inmigrantes. Es en estos casos, en que los individuos de la misma raza o de la misma ocupación viven conjuntamente en grupos aislados, donde el sentimiento vecinal y las relaciones personales tienden a fusionarse con los conflictos raciales y los intereses de clase<sup>21</sup>.

Mientras los emigrantes recién llegados a la ciudad mantienen su organización social primaria con un eficaz sistema de control social, el gradual contacto que van teniendo con la sociedad urbana que los recibió va desdibujando aquellos controles y aquel sentido de pertenencia pero sin reemplazarlos por otros de la misma eficacia y vivencia; están la ley positiva y la opinión pública, sí vigentes pero no tan vivenciadas. Pero la gran ciudad tie-

19 A este respecto cfr. G. Bettin, *op. cit.*, pp. 85.s.

20 Este concepto de *área natural* es revalorizado por el *social area analysis* llevado a cabo, entre otros, por Eshref Shevky y Wandell Bell, a través de los cuales el énfasis en el condicionamiento espacial —característico de la postura ecológica clásica— deja lugar a la importancia ahora dada al "ámbito social". Vide, de dichos autores, *Social Area Analysis*, Stanford University Press, Stanford, 1955. Asimismo cfr. W. Bell: "Utilidad de la tipología de Shevky para el diseño de estudios de campo de subáreas urbanas", recopilado en G. A. Theodorson (ed.): *Studies in Human Ecology*, Row Peterson and Co., Evanston, 1961 (hay versión española por Ed. Labor, Barcelona, 1974).

21 Cfr. *The City, op. cit.*, pp. 9 s.

ne su dinámica interna, y la clave de su supervivencia como tal pareciera encontrarla en el cambio continuo, la movilidad. Así, en su trabajo *The City as a Social Laboratory*<sup>22</sup>, define a la ciudad como un *lugar de experimentación social* en el cual los habitantes se ven obligados a la definición y vivencia de nuevas situaciones; *la ciudad es una realidad que se va haciendo*. Sólo el cambio es permanente.

Resulta interesante el análisis que sobre el vecindario realiza R. D. Mckenzie, otro representante de la Escuela de Chicago. Para él, la población más estable —las parejas casadas con hijos— se aleja del centro de la ciudad, fijándose localmente en vecindarios donde habrá un mayor control social vía el respeto de valores tradicionales y costumbres. Pareciera, pues, que el arraigo social que en principio supone el matrimonio se retroalimentaría con distintas formas de arraigo cultural. Los habitantes con una individualidad mayor, mayor movilidad y menor responsabilidad tienden, por el contrario, a fijarse localmente cerca del centro de la ciudad.

Ya Park y Burgess habían destacado la importancia del vecindario como ámbito generador de solidaridad social y hasta de control político: "Los intereses y las asociaciones locales generan sentimientos locales, y (...) en un sistema donde la residencia constituye la base de la participación en el gobierno, el vecindario se convierte en el fundamento del control político"<sup>23</sup>.

Respecto del fenómeno de la división del trabajo en la sociedad y ciudad modernas, Park observa tanto sus aspectos positivos como negativos. En efecto, de una parte la ciudad ofrece un "mercado para el talento particular a cada hombre individual". Esta mayor especialización genera, paralelamente, una mayor interdependencia entre los ciudadanos, basada no ya en el sentimiento y la costumbre sino en el *interés*, y como los intereses cambian más fácilmente, las relaciones basadas en ellos tienden a ser más débiles. Como destaca Marc-André Lessard, "la multiplicación de las relaciones de interés en una sociedad hace los vínculos a los lugares, a las cosas y a las personas cada vez más pasajeros y aleatorios"<sup>24</sup>.

Todo ello genera movilidad, pero una movilidad que supera el mero desplazamiento espacial para constituirse en una virtual actitud urbana: "... es una

22 R. E. Park: *Human Communities*, op. cit.

23 *The City*, op. cit., pp. 8-12.

24 M.-A. Lessard: op. cit., p. 159.

disposición del individuo a cambiar no solamente de empleo, sino también de profesión, de opinión, de actitud, de orientación en la vida, etc. . . es una disponibilidad, una especie de libertad. En este sentido la movilidad no depende solamente de los medios de transporte que la hacen posible; depende mucho más de los medios de comunicación que la provocan multiplicando las incitaciones al cambio"<sup>25</sup>. Todo lo cual trae aparejada inestabilidad social (y desarraigo).

Porque la ciudad, para Park, es *ámbito de libertad*. Caracterizado por su heterogeneidad y variedad de estímulos y ofertas, el medio urbano favorece el desarrollo individual de una manera desconocida para el medio rural, homogéneo y con roles y status rígidamente preestablecidos. El antiguo proverbio alemán, *Die Stadtluft macht frei* se convierte en una realidad tangible. Sin embargo, esta libertad no sólo ofrece ventajas sino que también presenta desventajas: existe mayor riesgo de marginación<sup>26</sup> (no olvidemos que la ciudad es también ámbito ecológico, donde "se lucha por la existencia") y delincuencia. La ciudad —fruto de la movilidad que en ella se genera— ofrece también, pues, posibilidades ciertas de *desarraigo*. A la "patología" social representada por la delincuencia deben sumarse las *patologías mentales*, correlacionadas, en esta teoría ecológica, con determinadas áreas urbanas y la *desorganización moral* (en especial, la desorganización familiar). De ahí la importancia que reviste la *comunicación* y la formación de *comunidades locales* como factores aglutinantes que equilibren las tendencias a la movilidad, segregación, desorganización y anonimato presentes en el medio urbano. He ahí, entonces, la ciudad como síntesis emergente de un campo de fuerzas sociativas y disociativas, de arraigo y desarraigo.

### *Wirth y el modo de vida urbano*

Louis Wirth constituye un importante jalón dentro de la configuración de una sociología de la ciudad, dando un paso más a partir de los lineamientos de la Escuela de Chicago, aunque frente a algunos de sus representantes asume una postura crítica. La urbanización, en tanto acentuación acumulativa del *modo urbano de vivir*, no debe confundirse con el fenómeno del in-

25 *Ibidem*, p. 159.

26 Es en este sentido que R. Park, así como N. Anderson, analizan la situación de desarraigo sociocultural sufrida por los trabajadores móviles ("hobo").

dustrialismo y del capitalismo modernos. La ciudad, en tanto "establecimiento *compacto* y relativamente *permanente* de gran número de individuos *heterogéneos*", generará formas típicas de interacción y de organización social; he ahí el objeto de la sociología de la ciudad. En su aproximación al fenómeno urbano Wirth utiliza tanto el marco de la ecología urbana de sus maestros como los aportes realizados por Weber y Simmel.

Al considerar al urbanismo como "way of life"<sup>27</sup>, sostiene que el fenómeno puede ser enfocado de tres maneras íntimamente interrelacionadas, a saber: como *estructura física* (población, tecnología y base ecológica), como *sistema de organización social* (estructura e instituciones sociales) y como *conjunto de actitudes y personalidades*. En tanto sistema de organización social, analiza Wirth las formas de interacción en la ciudad: relaciones predominantemente *secundarias*, predominio del *rol*, con lo cual el individuo se escinde dentro de sí, no es considerado como "totalidad" como consecuencia de todos aquellos aspectos ya estudiados por Simmel (anonimato, reserva, individualismo exagerado, hastío). Disminuyen, por lo tanto, las posibilidades de un arraigo social fuerte, hay menor sentido de pertenencia a grupos que lo involucren al individuo como totalidad personal e insustituible.

Como sostiene Martindale, la característica que une las concepciones del urbanismo de Simmel, Spengler y Wirth es la localización del punto focal del estudio en la "mentalidad urbana"<sup>28</sup>.

Sin perjuicio de ello, para Wirth el hombre no logra mantener su libertad y llevarla a cabo si no es a través de la pertenencia a grupos, a través del arraigo social. El "consenso" se torna punto focal de su análisis de la sociedad urbana moderna<sup>29</sup>. Comunidad ecológica, consenso, solidaridad constituyen factores esenciales íntimamente relacionados. La cultura, la tradición y el sistema normativo, se constituyen en la base del "consenso" —lo que nosotros llamamos *arraigo cultural*—, conjuntamente con la división del trabajo y la competencia económica. Será el *consenso en tanto acción con-*

27 Vide L. Wirth: "Urbanism as a Way of Life", en *American Journal of Sociology*, vol XLIV, julio de 1938. Hay versión en castellano: *El urbanismo como modo de vida*, Ed. 3, Paidós, Bs. As., 1962.

28 Cfr. Don Martindale, *op. cit.*, p. 153.

29 Al estilo del consenso (*Verständnis*), presente, como ya hemos visto, en el pensamiento de F. Tönnies.

*certada*, lo que "moverá" a la comunidad, tendiéndose así a la *integración social*<sup>30</sup>.

Consenso que supone, paralelamente, la subordinación de una parte de la individualidad de cada sujeto a la comunidad y a la sociedad global; lo que implica que cada individuo se sumerja dentro del movimiento de masas, para Bettin la única condición —esta última— para que se verifique una participación social y política del habitante en la vida de la ciudad<sup>31</sup>.

De modo que el arraigo social, a través de esta participación del sujeto en la vida urbana, supone cierta "pérdida de individualidad" lo cual no significa, de suyo, un detrimento para el habitante, dado que éste es, a la par que un ser individual, un ser social. Difícil equilibrio entre individualidad y sociabilidad, pero no por ello menos necesario de alcanzar y, sobre todo, mantener, para bien del individuo y del todo social; en nuestro caso, la sociedad urbana.

En su clásico trabajo Wirth trata de diferenciar *urbanismo* de *urbanización*; el primero de estos conceptos consiste en un "conjunto de elementos que forma el característico tipo de vida de la ciudad", mientras que la urbanización representa el "desarrollo y la extensión de estos factores". De ahí que la aproximación definicional de Wirth a la ciudad —tamaño, densidad, continuidad y heterogeneidad social— se refiera al urbanismo. De una parte está presente, en esta visión, la impronta ecológica del fenómeno urbano (tamaño y densidad); y de otra, la heterogeneidad sociocultural. Sin embargo, y como reconoce Bettin, pareciera que Wirth olvida que dicha *heterogeneidad* es una variable independiente de primera magnitud para el análisis sociológico de la ciudad, mientras que número y densidad son sencillamente efectos de los fenómenos que acompañan a la urbanización<sup>32</sup>.

### ***Críticas a la Escuela de Chicago***

Para Castells el trabajo de Wirth se erige como el esfuerzo más serio que se haya hecho en la Sociología a fin de establecer un objeto teórico es-

<sup>30</sup> Cfr. G. Bettin: *op. cit.*, Cap. V, pp. 98 ss. Asimismo vide L. Wirth: *On Cities and Social Life*, The University of Chicago Press, Chicago, 1964.

<sup>31</sup> Vide G. Bettin, *op. cit.*, p. 107.

<sup>32</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 108 s.

pecíficamente propio de la sociología urbana. Esfuerzo que, sin embargo, no deja de inscribirse dentro de lo que Castells denomina el "mito de la cultura urbana", en tanto *ideología de la modernidad* asimilada, etnocéntrica-mente, a las formas sociales del capitalismo liberal<sup>33</sup>. También se inscriben otros autores en la crítica a la propuesta teórica de Wirth; tal el caso de Herbert J. Gans<sup>34</sup>, para quien el "modo de vida" no dice relación con el ámbito físico de residencia o hábitat sino más bien con la clase social y la estructura etaria de los habitantes, y de R. E. Pahl<sup>35</sup>, quien sostiene la casi imposibilidad de llegar a una definición de "comunidad", urbana o no urbana.

En opinión de Castells todos estos análisis no hacen más que partir del hecho de considerar a la ciudad como *variable independiente*<sup>36</sup>; la ciudad, en tanto "cultura urbana", es un variable explicativa, fundamentalmente explicativa de diferentes formas del comportamiento urbano, en especial aquellas formas nuevas que se dan con la cultura urbana.

Mas que negar la influencia que el espacio puede provocar sobre la conducta humana, Castells insiste en la necesidad de incluir el espacio dentro de la estructura social, "no como variable en sí, sino como elemento real a retranscribir cada vez en términos de proceso social"<sup>37</sup>. Si existe una cultura urbana, ella es consecuencia directa del proceso de industrialización, y en el caso de algunas de las características de dicha "cultura", consecuencia de la industrialización capitalista. Y dado que esta última se basa en la con-

33 *La Cuestión Urbana*, op. cit., pp. 104 s.

34 H. J. Gans: "Urbanism and suburbanism as ways of life", en Arnold M. Rose (ed.): *Human behavior and social processes*, Boston, 1962. pp. 625 ss. Resultan también de interés los aportes efectuados por Melvin M. Webber a propósito del modo de vida urbano. Para Webber en la ciudad se observan habitantes "localistas" y habitantes "cosmopolitas". Los primeros, se caracterizan porque sus contactos sociales se dan dentro del ámbito vecinal más próximo, mientras que los individuos "cosmopolitas", sin dejar de ser localistas en algunas de sus relaciones, en otras interacciones se independizan de toda fijación local (Cfr. M. M. Webber, "The urban place and the nonplace urban realm", en M. M. Webber (ed.): *Explorations into urban structure*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1964. Esto se vincula también con el análisis estructural de la percepción urbana que realizan A. Moles y E. Rohmer (vide E. del Acebo Ibáñez: *Sociología de la Ciudad Occidental...*, op. cit., cap. 10).

35 R. E. Pahl: "The rural-urban continuum", en *Sociología Ruralis*, vol. 6. N° 3-4. 1968.

36 Vide M. Castells: *Problemas de investigación en Sociología urbana*. Ed. Siglo XXI. Madrid, 1975, especialmente Cap. 2: "Qué es la Sociología Urbana".

37 *Ibidem*, p. 25.

sideración del trabajo como mercancía, uno de los efectos de ello será "la ruptura de las relaciones sociales y una individualización de la fuerza de trabajo"<sup>38</sup>. Es decir, la variable independiente no es ya la ciudad; no es posible, según Castells "aislar" los efectos de la urbanización a nivel de la "cultura urbana".

Para Martindale, por su parte, la teoría ecológica de la ciudad surgida de la Escuela de Chicago, ofrece tres problemas teóricos: a) por atender demasiado los aspectos espaciales de la ciudad se descuidó su vida social ("Se practicó con extraordinaria paciencia el estudio de la escena del crimen; pero en general se ignoró al criminal"<sup>39</sup>); b) no desarrolló un cuerpo teórico de peso, de modo que sus conceptos fundamentales no alcanzaron para diferenciar la teoría de la ciudad de las otras ramas de la teoría sociológica; c) conceptos tales como grupo, institución y estructura social, de gran peso en la tradición sociológica, fueron dejados de lado por la teoría ecológica de la ciudad. A la luz del análisis que hemos efectuado de la Escuela, esta crítica representa, a nuestro entender, al menos una exageración.

A pesar de todo, la tradición sociológica estadounidense que sigue inmediatamente a la Escuela de Chicago, al menos hasta 1950, adolece de profundidad teórica, problema que ya había sido visto por el propio Louis Wirth en 1938: "... a pesar de la multiplicación de las investigaciones y textos sobre la ciudad, aún no contamos con un conjunto amplio de hipótesis que puedan derivarse de una serie de postulados implícitamente contenidos en una definición sociológica de la ciudad, ni con conocimientos sociológicos generales que puedan verificarse mediante la investigación empírica"<sup>40</sup>.

### ***La escuela "neo-ecológica"***

Luego de un período de crisis en la escuela clásica de ecología humana, fruto de una serie de críticas, será a partir de 1950 que se reconsiderará su status disciplinar, fundamentalmente a partir de las obras de Amos H. Hawley<sup>41</sup> y James A. Quinn<sup>42</sup>.

38 *Ibidem*, p. 39.

39 Don Martindale: *op. cit.*, p. 144.

40 "Urbanism as a Way of Life", *op. cit.*, p. 8.

41 *Human Ecology*, Ronald Press, Nueva York, 1950.

42 *Human Ecology*, Prentice Hall Inc., New York, 1950.

Para Hawley la *comunidad* es una respuesta colectiva al hábitat, es la adaptación del "organismo" al "medio". Aquí la unidad de análisis no es ya el individuo sino el *agregado*, el cual puede estar organizado o en vías de estarlo<sup>43</sup>. Para Hawley se dan, dentro de la estructura comunitaria, dos tipos de relaciones funcionales, a saber: las *simbióticas* (interdependencia de las unidades sobre la base de las diferencias complementarias) y las *comensalistas* (interdependencia de las unidades en base a sus semejanzas complementarias). "Es evidente — sostiene — que a partir de esas dos clases de relación se desarrollan dos formas distintas de agrupamiento. La *relación simbiótica* es la base de lo que podemos llamar *grupo corporativo*. Semejante grupo está internamente diferenciado y simbióticamente integrado; constituye un elemento del organismo comunal superior. La *relación comensalística* da lugar al *grupo categorial*: asociación de individuos funcionalmente homogéneos. Todos estos sectores del agregado comunal son o pueden ser un grupo categórico. La *comunidad*, pues, puede ser considerada como un conglomerado de grupos corporados y categóricos"<sup>44</sup>. El ecosistema (en tanto "orden de dependencias mutuas en una población mediante el cual el todo opera como una unidad, [de modo de] mantener una relación viable con el medio ambiente") para Hawley puede ser considerado como una *unión simbiótica*, en donde está por cierto presente la cultura; mientras el *ecosistema* es "la cultura considerada sintéticamente", la *cultura* es "el ecosistema considerado analíticamente". Los ecosistemas humanos están compuestos de unidades *simples* (seres humanos individuales que realizan funciones simples) y de unidades *complejas* (grupos organizados, que tienden al logro de economías de escala y al cumplimiento de funciones que exceden los recursos de cualquier unidad simple).

Las unidades complejas son clasificadas por Hawley en: a) unidades corporadas, y b) unidades categóricas. La *unidad corporada* (unión simbiótica) es un ensamblaje de unidades simples que están funcionalmente diferenciadas y simbióticamente integradas; el hogar familiar y la aldea son ejemplos que se pueden mencionar en una primera instancia. La *unidad categorial* (unión comensalística) surge como necesidad ante la complejidad del sistema: ante la pérdida de poder en las unidades simples; se apela a la

43 Cfr. A. H. Hawley: *op. cit.*, p. 79.

44 *Ibidem*, pp. 216 s. (La bastardilla es nuestra). Cfr. A. H. Hawley: *Teoría de la Ecología Humana*, Tecnos, Madrid, 1991.

fusión de éstas con otras de la misma clase; esta nueva unidad permite enfrentar amenazas a relaciones medioambientales que, si son recurrentes o continuas, harán que dichas unidades categóricas echan raíces tornándose asociaciones duraderas. Mientras los individuos "son admitidos en las unidades corporadas sobre la base de sus habilidades para realizar funciones especializadas, (...) el reclutamiento para las unidades categóricas descansa en la posesión de características genéricas que definen la unidad: origen étnico, creencias religiosas, o posición ocupacional"<sup>45</sup>.

En síntesis, Hawley propone la siguiente tipología de *unidades complejas* presentes en los ecosistemas humanos:

**Cuadro 4:** Unidades complejas de los Ecosistemas Humanos

Principio de Unificación	Estructura de las relaciones	
	Corporadas	Categóricas
Familiar	Unidades de producción y servicios personales en el hogar.	Parentesco, clan, tribu.
Territorial	Aldea, ciudad, ecúmene.	Comunidad, vecindad, enclave étnico, ghetto.
Asociativo	Industria, venta al por menor, almacén, escuela, gobierno.	Casta, clase, secta, club, sindicato, organización profesional.

Siguiendo en cierta forma la dicotomía *comunidad-sociedad* (Tönnies) y la dicotomía *solidaridad mecánica-solidaridad orgánica* (Durkheim), Hawley habla de comunidad "independiente" (autónoma, produce lo que consume, aislada, estable, pequeña población y tecnología simple) y "dependiente" (subsiste a través del intercambio con otras comunidades y está integrada por un gran número y diversidad de unidades corporadas)<sup>46</sup>.

La cuestión fundamental de todo sistema social es la existencia de una *población* que tiene que adaptarse a su medio ambiente (ambiente funda-

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 231.

mentalmente social), *adaptación* por tanto colectiva y no meramente individual que supone el desarrollo de un determinado tipo de *organización*.

Es en este sentido que enfatiza Duncan<sup>47</sup> la cuestión que se plantea ante la necesidad de supervivencia de una población dentro de un medio ambiente determinado. De las interacciones entre ambos elementos (población y medio) surgirá un tipo de *organización social* (familiar, política, religiosa, económica) y una *tecnología*, todo lo cual constituye el *ecosistema social*.

En otras palabras: de la interacción "población-medio ambiente" surge la *cultura* en sus dos aspectos: *material* (la tecnología) y *no material* (la organización). De modo que lo que nosotros llamaríamos arraigo cultural, en esta perspectiva ecológica constituye la consecuencia obligada de la interacción grupo-ambiente. En cierta forma el arraigo deviene, así, una forma adaptativa del individuo al medio.

De modo, pues, que para la Teoría ecológico-humana de Hawley los principales componentes del análisis ecológico son: el *ecosistema*, la *población* y el *medio ambiente*. "Estos constituyen una matriz de interacción que tiende a moverse hacia un equilibrio, una condición en la que cada factor se adapta al otro. El medio ambiente plantea el problema de la adaptación, la población es el elemento vital, y el ecosistema es el mecanismo adaptativo"<sup>48</sup>. Dentro de los elementos territoriales componentes del medio ambiente, Hawley distingue dos dimensiones, a saber: el medio ambiente *biofísico* (que comprende clima, suelo, vida vegetal, vida animal, minerales, etc., así como las formas alteradas de estos elementos por la ocupación y uso llevados a cabo por el hombre), y el medio ambiente *ecuménico* "comprende los ecosistemas o culturas en posesión de los pueblos de áreas adyacentes y del entorno más alejado; comprende el universo al que tienen acceso mediante los medios existentes de transporte y comunicación". Pero dentro de estas dos clases o dimensiones territoriales o espaciales del medio ambiente, Hawley hace intervenir a la variable tiempo ("duración"), dando lugar a condiciones o elementos *constantes* (características permanentes de un

47 Cfr. O. D. Duncan: *op. cit.* Asimismo, O. D. Duncan y Leo F. Schnore: "Cultural Behavioral and Ecological Perspectives in the Study of Social Organization", en *American Journal of Sociology*, LXV, 1959, N° 2; y O. D. Duncan: "Social Organization and the Ecosystem", en Robert E. I. Faris (ed.): *Handbook of Modern Sociology*, Rand McNally and Co., Chicago, 1964.

48 A. H. Hawley: *Teoría de la Ecología Humana, op. cit.*, p. 33.

área) y *variables* (no permanentes, impredecibles), lo que genera el siguiente cuadro sintético:

Cuadro 5: Componentes espacio-temporales del medio ambiente

Dimensión Territorial	Dimensión Temporal (duración)	
	Constante	Variable
Biofísica	Características y formas de la tierra, flora y fauna; oscilaciones rítmicas (ciclos diarios o estacionales).	Erupciones, sismos, temporales, movimientos poblacionales animales.
Ecuménica	Grupos humanos en áreas accesibles; relaciones de intercambio con otros asentamientos humanos.	Visitas de otros grupos humanos; visitas de forasteros; invasiones hostiles; flujos de información; difusión cultural.

También el *ecosistema*, en su crecimiento, evolución y expansión, se da dentro de los *límites* espacio-temporales: el orden que se da en los usos del espacio implica "una pauta distributiva que expresa los cortes de tiempo de los movimientos recurrentes en un sistema"<sup>49</sup>. De modo tal que la intensidad en el uso del espacio en gran parte es medida a través del *tempo* de la actividad en ese espacio.

En esta perspectiva neo-ecológica resultan de significativo interés, a nuestros efectos, los aportes realizados por lo que bien podríamos catalogar como una "postura ecológica autocrítica". Bien destaca Dominique Erpicun<sup>50</sup>, a este respecto, que la independencia relativa que la tecnología nos ha permitido adquirir respecto de los determinismos naturales conlleva al descubrimiento de otra regla de equilibrio que había sido dejada de lado: la "conciencia del yo", último elemento estable de adaptación constante a la realidades cambiantes. "A todos los niveles de las interacciones físicas y

49 *Ibidem*, p. 129. Son significativos los análisis que Hawley efectúa de las *expansiones* interregional, regional y del centro (*ibid.*, cap. V: "El cambio acumulativo: la expansión en el tiempo y el espacio", pp. 129-154).

50 D. Erpicun: "Individuo y reordenamiento ecológico", en G. E. Bourgoignie: *Perspectivas en Ecología Humana, op. cit.*, pp. 67-105.

morales del ser humano con su medio de vida, se encuentra la obligación de una determinación personal consciente porque las reglas tradicionales apremiantes han cesado de ser operantes (. . .); 'el individuo humano está condenado a la autonomía'<sup>51</sup>.

El compromiso individual asume así, como bien reconoce Erpicun, la forma de "adaptación local inteligente de una acción comunitariamente valorizada a cada uno de los niveles tróficos sensible a la acción humana"<sup>52</sup>.

Como señala Díez Nicolás, en la Ecología Humana clásica en general se prescindió del comportamiento y de las características individuales, atribuyendo estas cuestiones al campo de la Psicología Social<sup>53</sup>.

Así el medio ambiente se erige en un entorno que rodea, interpenetra y condiciona las formas de comportamiento individual. Medio ambiente que deviene, al mismo tiempo, *medio "interiorizado"*. De la interacción entre las dinámicas del medio ambiente y las propias tendencias individuales emerge el campo de las conductas<sup>54</sup>. Y cuando hablamos de medio ambiente debemos tener presente su significación tripartita, a nivel no sólo *físico* sino también *social* y *cultural*.

Más allá de una postura ecológica en donde la conducta aparece como "mecánicamente" determinada, esta postura *autocrítica* se inclina vivamente hacia una ecología humana donde, precisamente, "lo humano" represente un elemento cualificante del mismo *medio físico*, en tanto "*espacio de vida*": "Es la red de relaciones que se crean en fuerzas y tensiones entre el individuo y su entorno (físico, social, cultural) lo que permite comprender tanto el medio como el individuo. En una perspectiva de acción humana, el uno no existe sin el otro"<sup>55</sup>.

Se trata, en suma, de no caer en un reduccionismo fruto de un punto de partida o criterio exclusivamente "evolucionista". En la relación individuo-medio, el sujeto no es algo estático y determinado sino que es un elemento del ecosistema con una particularidad esencialmente destacable: la *capaci-*

*dad de elegir*, lo cual genera un tipo de interrelación altamente cualificado y cualificante para el propio medio. Este tipo de relación, en el cual nos implicamos en la reciprocidad con los otros y con las cosas, es difícil, como reconoce Erpicun, pero es el precio del *descubrimiento-de-uno-en-el-mundo*<sup>56</sup>.

51 *Ibidem*, op. cit., p. 73.

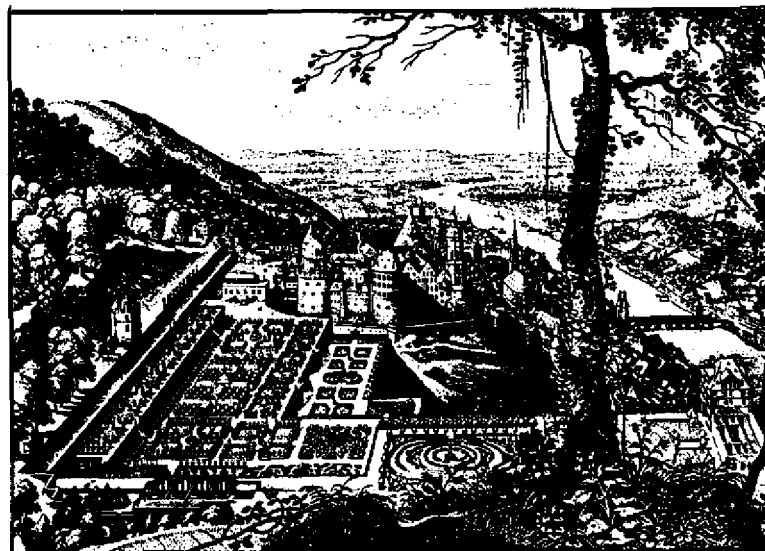
52 *Ibidem*, p. 73.

53 Vide A. H. Hawley: "Notas sobre la relación entre Psicología Social y Ecología Humana", en *La estructura de los sistemas sociales*, Tecnós, Madrid, 1966.

54 Cfr. D. Erpicun, op. cit., p. 79.

55 *Ibidem*, p. 80.

56 Cfr. *ibidem*, p. 90.



Blick auf Madrid und Stadt Madriderberg

Am Mathem. Museum, topograph. Palast, Wien, 1845

## Capítulo 6

### OSWALD SPENGLER

#### *Introducción*

Fundamentalmente un filósofo de la historia, Spengler reconoce la influencia que sobre él tuvieron —entre otros— Goethe y Nietzsche. Filósofo y pensador de la "decadencia", se opone frontalmente a los postulados de la Ilustración, ubicándose dentro de una concepción cíclica y determinista de la historia.

Para Spengler, en efecto, las culturas son organismos y, como tales nacen, se desarrollan y mueren. La *historia universal* es, precisamente, la "biografía" de cada una de esas culturas, la realización progresiva de sus potencialidades.

Spengler enfatiza como hecho crucial el contraste entre ciudad y campo. Dado que las raíces están siempre en la tierra, el hombre de ciudad es un nómada intelectual, un ser sin hogar, un desarraigado, un hombre "libre" al estilo de lo mencionado por Simmel a propósito del individualismo presente en las grandes urbes.

Mientras Martindale destaca el antiurbanismo y el "misticismo agrario" característicos del pensamiento spengleriano, Castells ubica a Spengler (conjuntamente con Simmel y Tönnies) dentro de la corriente evolucionista-funcionalista de la sociología alemana, en donde la "sociedad urbana" es concebida fundamentalmente como un sistema de normas y valores así como de relaciones sociales con una especificidad histórica y una lógica de organización y transformación<sup>1</sup>.

A propósito de la imagen cósmica y el problema del espacio, destaca Spengler toda la simbólica que se encuentra mediatizando la relación hombre-mundo. Entre el "aquí" de la realidad del individuo —*lo propio*— al "allí" del mundo externo —*lo extraño*— se tiende el puente del símbolo, puente que comunica, que nutre: "... siempre, continuamente, y mientras quepa hablar de vida despierta, en general voy entregando a lo que está fuera de mí el contenido de *todo* mí mismo"<sup>2</sup>.

Serán precisamente los símbolos ínsitos en una cultura determinada los que determinarán —facilitándolo o dificultándolo— el grado de comunicación entre cada individuo.

Raza, paisaje y lengua constituyen para Spengler, como veremos más adelante, los componentes raigales de que se nutre la existencia humana.

### *Del nomadismo a la ciudad*

Al referirse Spengler al nomadismo del hombre primitivo, "cuya vigilia anda a tientas por la vida", sin patria, sin solar, "provisto de agudísimos y medrosos sentidos, siempre pendiente de arrebatarse alguna ventaja a la naturaleza hostil", destaca su actitud depredatoria respecto de la naturaleza, a la

1 Al igual que con la crítica de Castells a propósito de Simmel, la cuestión es la concepción de la ciudad urbana en términos de "cultura urbana".

2 *La Decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la Historia Universal*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976, Tomo I, p. 217.

que *usa* para su supervivencia, actitud que no genera raíces sino, por el contrario, *desarraigo espacial*. Diametral diferencia con la aparición de la agricultura.

El hombre sedentario, a través de la actividad agrícola, ya no "saquea" a la naturaleza sino que la cultiva y trabaja para cambiarla. "Plantar no significa tomar algo sino *producir* algo. Pero al hacer esto, el hombre mismo *se torna planta*, es decir, aldeano, arraigando en el suelo cultivado. El alma del hombre descubre un alma en el paisaje que le rodea. Anúnciase entonces un nuevo ligamen de la existencia, una sensibilidad nueva. La hostil naturaleza se convierte en amiga. La tierra es ahora ya la *madre tierra*"<sup>3</sup>.

El hombre se arraiga. Arraigo que genera una simbólica propia y distinta. La *casaaldeana* representa ahora el símbolo del sedentarismo. Esta casa es ya una planta. "Empuja sus raíces hondamente en el suelo 'propio'. Es *propiedad* en el sentido más sagrado. Los buenos espíritus del hogar y de la puerta, del solar y de las estancias, Vesta, Jano, los lares y penates, tienen su domicilio fijo, como el hombre mismo"<sup>4</sup>.

Para Spengler la cultura misma es "vegetal": crece sobre la "madre tierra" confirmando y afirmando así el lazo psíquico y espiritual del hombre respecto del suelo. Arraigos espacial, espiritual y cultural inextricablemente unidos, tanto en la aldea como en la ciudad: "Lo que para el labriego significa su casa, eso mismo significa *la ciudad para el hombre culto*. Lo que para la casa son los espíritus buenos, eso mismo es para toda ciudad el dios protector o el santo patrón. También la ciudad es un vegetal. Los elementos nómades (...) le son tan ajenos como a la clase labradora"<sup>5</sup>.

Pero cuando la cultura deviene "civilización", aparecen las *grandes ciudades* y surge nuevamente el desarraigo. Aparece el hombre civilizado, el *nómada intelectual*, un ser sin patria, sin raíces, "libre" como el cazador y el pastor primitivos.

Las grandes culturas son, para Spengler, "culturas urbanas". La historia universal es, por lo tanto, la *historia del hombre urbano*: "Los pueblos, los Estados, la política, la religión, todas las artes, todas las ciencias, se fundan en un *único* profenómeno de la existencia humana: en la ciudad"<sup>6</sup>.

3 *Ibidem*, T. II, p. 110.

4 *Ibidem*, T. II, p. 111.

5 *Ibidem*, T. II, p. 111.

6 *Ibidem*, T. II, p. 111.

La emergencia del fenómeno "ciudad" supone un cambio cualitativo de gran magnitud, más allá de una cuestión de tamaño o extensión. Es cuando, en términos de Spengler, nace el *alma* de una ciudad, en tanto alma colectiva de nueva especie: "La aldeana colección de casas, cada una de las cuales tiene su propia historia, se convierte en un *todo conjunto*. Y este *conjunto* vive, respira, crece, adquiere un rostro peculiar y una forma e historia interna"<sup>7</sup>.

El surgimiento de la ciudad plantea, de suyo, la oposición urbe-campo: "espiritualmente es el lugar desde donde el hombre *contempla ahora el campo como un 'alrededor'*, como algo distinto y subordinado. A partir de este instante hay dos vidas: la vida dentro y la vida fuera de la ciudad, y el aldeano lo siente con la misma claridad que el ciudadano"<sup>8</sup>. La ciudad aparece como "negación de la naturaleza", a partir de lo cual busca un punto de desarrollo "más elevado".

Este arraigarse del hombre en la ciudad paradójicamente va a llevar a un radical desarraigo. El hombre urbano se transforma, como ya señalamos, en un nuevo nómada, ya de tipo "intelectual". Con la civilización el hombre se toma "espíritu" ("el 'espíritu' es la forma específicamente urbana de la vigilia inteligente"), ser "libre". Todas las actividades del hombre (arte, religión, ciencia) se van distanciando de la tierra; campo y ciudad van autoextrañándose, a punto tal que dichas actividades se toman incomprensibles para el labrador arraigado al terruño<sup>9</sup>.

El paisaje urbano choca y se opone con el paisaje campestre, oposición que alcanza su punto culminante cuando la urbe tiende a devenir "*ciudad como un mundo*", ámbito de exclusividad que se ensaña con el paisaje: "año tras año la ciudad se entregó a la imagen del campo. Ahora la ciudad quiere reconstruir el campo a su propia semejanza. Y los senderos se convierten en vías militares, los bosques y prados en parques, las montañas en puntos de vista panorámicos. La ciudad inventa una naturaleza artificial"<sup>10</sup>.

Este surgimiento altivo y hegemónico de la urbe hace que la historia universal se tome historia ciudadana. Proceso *hegemónico* que se agrava con el surgimiento de las ciudades "capital", donde se concentran y poten-

7 *Ibidem*, T. II, p. 112.

8 *Ibidem*, T. II, p. 113.

9 Cfr. *ibidem*, T. II, p. 114.

10 *Ibidem*, T. II, p. 117.

cion los distintos modos y medios de dominación política, económica, cultural.

Si la historia es "historia urbana", el aldeano carece de ella. La historia universal "pasa por encima de esos breves puntos del paisaje, aniquilándolos a veces, derramando su sangre, pero dejando intacta su íntima esencia"<sup>11</sup>. Pero si el habitante de la aldea está *fuera de la historia*, eso lo transforma, para Spengler, en un "hombre eterno", un ser que precede y sobrevive a la cultura.

La ciudad alcanza pináculos de grandeza, pero es algo que *se desarrolla, vive y muere*. La aldea, en cambio, está *siempre vigente, siempre presente*.

En la ciudad se erige como eje axiológico el *dinero*, concepto separado ya del de "bienes raíces". Todo lo cual se exagera con la aparición y desarrollo de la gran ciudad. El trueque, característico de la aldea, da lugar al intercambio de bienes a través del dinero: de un lado la tierra, algo real y natural, del otro el dinero, algo abstracto y artificial. Para el hombre, en tanto *homo oeconomicus*, el dinero adquiere "una forma de conciencia activa que ya no tiene raíces en la existencia"<sup>12</sup>.

El mercado se transforma en ciudad, el trueque se convierte en transacción, predomina la cantidad por encima de la calidad, el bien de uso desaparece ante la mercancía o bien de cambio, el "bien" vale en tanto represente determinada cantidad de dinero, la "propiedad" pasa a ser "fortuna". Todo ello es consecuencia, para Spengler, del "*pensamiento urbano*", del "*hombre desarraigado*": "Una lucha desesperada atraviesa la historia económica de toda cultura, lucha que la tradición, arraigada en el suelo, y el *alma* de una raza, llevan contra el espíritu del dinero"<sup>13</sup>.

La ciudad se transforma en "ciudad absoluta", ciudad "mundial". Su habitante ante esta dimensión absoluta pierde libertad: convertido ya en nómada intelectual, su patria es, para él, la ciudad. Un hombre que ya se siente extranjero en cualquier aldea próxima a "su patria", la gran urbe. Spengler dis-

11 *Ibidem*, T. II, p. 118.

12 *Ibidem*, T. II, p. 121. Este tema es tratado también por G. Simmel en *Philosophie des Geldes*, Leipzig, Dunker & Humblot, 1958.

13 *Ibidem*, T. II, p. 564.

tingue aquel nomadismo característico de los pueblos primitivos, que podían desprenderse del suelo habitado y emigrar lejos de él, de ese otro nomadismo de nueva especie que se da en las ciudades modernas —el nomadismo intelectual— que, paradójicamente, produce extrañamiento respecto de lo más cercano pero *radicalmente distinto*: el campo, la aldea. Se ha producido una distancia interior insalvable: "El hombre de la gran urbe lleva eternamente consigo la ciudad. . . *Ha perdido el campo en su interior y ya no puede encontrarlo fuera*"<sup>14</sup>.

Es que como dice Spengler, *la existencia pierde sus raíces*, y esto torna al hombre "civilizado" un ser *infecundo*: "Sumérgos en el alma de un aldeano que de tiempo inmemorial vive en su campo o que ha tomado posesión de un trozo de tierra para establecer en ella su sangre. Este aldeano arraiga como descendiente de sus abuelos o como abuelo de sus futuros descendientes. Tiene *su casa y su propiedad*, y esta relación no significa aquí una compenetración laxa de cuerpo y bienes para pocos años, sino un lazo íntimo y perdurable entre la tierra *eterna* y la sangre *eterna*. La sedentariedad, en sentido místico, es la que confiere a las grandes épocas del ciclo vital —generación, nacimiento y muerte— ese encanto metafísico que encuentra su repercusión simbólica en las costumbres y la religión de todas las poblaciones campesinas"<sup>15</sup>. Las antípodas, pues, del hombre de la gran ciudad, quien, al decir de Spengler tiene, en vez de hijos, "conflictos anímicos". La ciudad y el hombre acaban autoaniquilándose.

14 *Ibidem*, T. II, p. 126. (La bastardilla es nuestra). Ortega y Gasset rescata, sin embargo, la "capacidad de irse" del hombre, de cambiar de "paisaje", en tanto decisión emergente de la *inimidad* y la *libertad*: "No es, sin más ni más, la tierra quien hace al hombre, sino el hombre quien elige *su tierra*, es decir, su paisaje, aquel pedazo de planeta donde encuentra simbólicamente preformado su ideal o proyecto de vida. Se olvida que el hombre es un animal transhumante, que hay en él siempre una potencia migratoria. Esta capacidad de irse (. . .) obliga a explicar todo asentamiento por motivos últimamente íntimos y libres. Precisamente porque es íntima y libre la elección de tierra por el hombre no es siempre lograda, satisfactoria, sincera, y se dan en ella todos los grados, desde el pueblo que vive completamente absorbido en su terruño, sin echar de menos ni desear ningún otro —como el pueblo andaluz— hasta el que se halla presto al abandono del suelo que pisa. Un caso intermedio es el del permanente y extraño *nisus* hacia el Sur que ha fermentado siempre en los senos recónditos del alma alemana. Todo pueblo lleva dentro de sí un 'paisaje prometido' y yerra peregrino por el haz de la tierra hasta que lo encuentra" (J. Ortega y Gasset, *Prólogo para alemanes*, Cuadernos Taurus, Madrid, 1961, p. 78).

15 *Ibidem*, T. II, p. 128.

### *Raíces del existir humano*

Para Spengler el existir humano tiene distintas raíces: a) *sangre* (raza, parentesco), b) *espacio, localidad, paisaje*, y c) *idioma* (en tanto *espacio convivido*): ". . . La conexión de la sangre forma grupos naturales que revelan una tendencia clara a arraigar en cierta comarca. Aún las tribus nómadas contienen sus movimientos dentro de ciertos límites territoriales (. . .) Las tribus, las estirpes, las generaciones, las familias, todos son términos que designan el hecho de la sangre cruzándose de continuo en una comarca más o menos dilatada"<sup>16</sup>.

La raza<sup>17</sup> y el espacio se dan conjuntamente, no existe la una sin el otro ni viceversa. He ahí, precisamente, el doble aspecto "raigal" de la raza. Esta, sostiene Spengler, tiene raíces: "Raza y paisaje van juntos. Donde arraiga una planta, allí también muere. No es absurdo, pues, preguntar por el solar de una raza (. . .) Si no se la encuentra allí, es que ya no existe en ninguna otra parte. La raza no emigra. Los hombres emigran y sus generaciones posteriores nacen en diferentes países. . ."<sup>18</sup>. Los idiomas, en cambio, sí emigran y pueden cambiar.

De la conjunción de las dos primeras raíces del existir humano: la *raza* o *sangre* y el *espacio* o *paisaje*, nace la "*casa*", lo que se hace más patente a partir del momento en que el hombre se hace sedentario. La "*casa*" es una *forma* que obedece a algo inconsciente que es entrañable al concepto mismo de existencia humana. Tan es así que Spengler llega a decir que si se quisie-

<sup>16</sup> *Ibidem*, T. II, p. 137.

<sup>17</sup> El énfasis puesto por Spengler en el concepto "raza" no supone necesariamente su identificación con el coetáneo movimiento nacionalsocialista alemán (y con la filosofía de Alfred Rosenberg); sin embargo, algunos le critican como antecedente del imperialismo nazi. Spengler, a pesar de la simpatía con que algunos sectores nacionalsocialistas veían su filosofía de la historia, trató de mantener su independencia. En este sentido resultan significativas las cartas de Gregor Strasser a Spengler, fechadas en Baviera y Berlín, respectivamente, el 2 de junio y el 8 de julio de 1925, así como la carta de Joseph Goebbels a Spengler del 20 de octubre de 1933 y la respuesta de éste del 3 de noviembre del mismo año, en la cual toma distancia respecto del nazismo así como se queja de artículos periodísticos en los cuales era considerado como traidor a su patria. *Vide*: O. Spengler: *Briefe 1913-1936*, epistolario spengleriano recopilado por Manfred Schröter y Anton Koktanek, Beck Verlag, 1963 (Hay traducción al inglés en la edición de A. Helps y A. Knopf: *Letters of Oswald Spengler*, New York, 1966).

<sup>18</sup> *Ibidem*, T. II, p. 142.

ra hacer una "historia universal de la casa y sus razas" habría que proceder de manera muy distinta a lo que podría verse a través de una "historia del arte" o de "la arquitectura": "La casa del labriego, comparada con el curso de la historia del arte, resulta 'eterna', como el labriego mismo. Hállase fuera de la cultura y, por lo tanto, fuera de la historia de la humanidad superior; no conoce sus limitaciones de lugar y de tiempo, y se conserva, en cuanto a la idea, inmutable a través de todas las transformaciones de la arquitectura que se verifican junto a ella, pero no con ella"<sup>19</sup>. De ahí la concepción de Heidegger, en el sentido de que construimos y edificamos porque "ya habitamos" (y no al revés), entendiendo al "habitar" como una categoría existencial.

Cada tipo de casa se encuentra inextricablemente unido a una raza determinada; los cambios en los estilos, en los ornamentos, etcétera, no son más que cambios en el "idioma". Por el contrario, cuando desaparece un "tipo de casa" ello significa que "una raza se ha extinguido". Para Spengler la aldea rural no es más que *un conjunto de edificios de raza*.

La casa *donde se habita*, más que "tener estilo" es un *locus* "en el que se tiene estilo". En la casa aldeana y en el castillo señorial es, para Spengler, la plena energía de las vidas aldeana y señorial la que de su propio fondo crea la vivienda. Aquí *lo primero es el hombre y no la piedra*. Si en este radical *habitar* se quisiera buscar o hablar de "ornamentación" o "estilo", habría que referirse tan sólo a la forma asumida por los *usos* y las *costumbres*.

Es la propia "vivenciación de la casa" por parte del hombre que la habita, la que la ornamenta y le da estilo. Estilo, por tanto, *de vida*, a través de un arraigo cultural, referido a dichos usos y costumbres. Raigambre que le da perdurabilidad.

El *habitar raigal* deviene, pues, *estilo de vida*. Distinto que la ornamentación de un *habitar* no y a natural sino predominantemente artificial.

Este raigal *habitar* se transforma a partir del mismo momento en que se convierte en "histórico", cuando el aldeano "inhistórico" se convierte en "habitante de una nación". De la raza y la conciencia del "sino" se pasa al "pueblo" y al "cosmopolitismo". Así, para Spengler las "ciudades mundiales" son puro espíritu, no tienen raíces, son "posesiones mostrencas" del hombre civilizado. Los "ciudadanos del mundo" van en aras de la paz uni-

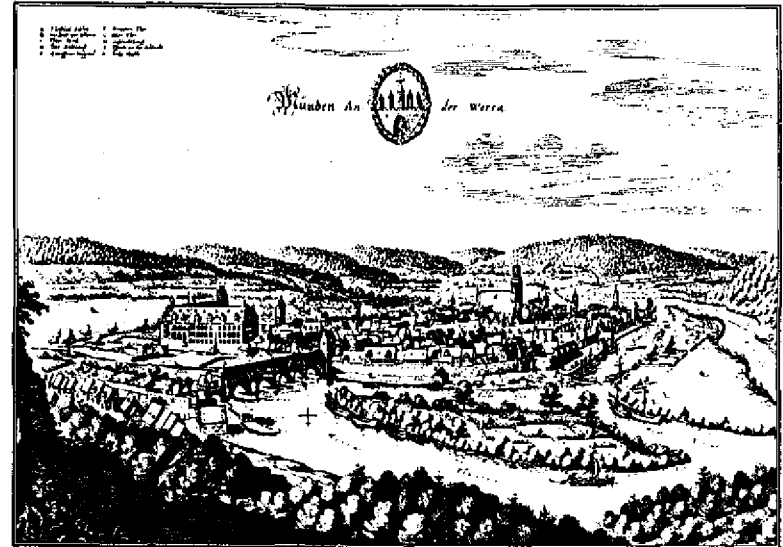
<sup>19</sup> *Ibidem*, T. II, p. 146.

versal. ¿Cómo dejar la propia "sangre" para defender lo raigal (racial) si esto se encuentra diluido en lo general e inespecífico? Este pensamiento del hombre "civilizado", esta actitud "antiguerrera" y "sin raza" es, para Spengler, enemiga de la "vida" y, por tanto, hostil a la "historia". Y esto es, para él, *decadencia*. Pérdida del sino.

El surgimiento de la burguesía, precisamente, viene a suponer la oposición frontal de la ciudad sobre el campo. Enfrentada y "liberada" del campo, opuesta a lo "raigal", esta postura "liberal" representa una vida urbana signada por el *cosmopolitismo*. Se trata de vivir *en libertad y desarraigo* "por sobre los grandes símbolos de la cultura que la humanidad, toda urbanizada, ya no comprende ni tolera". El dinero transforma el solar en bien de cambio, en mercancía. El raigal apego al suelo se transforma en desarraigo "libertario". La "dependencia" a la tierra, la raza y el sino se transforman en independencia alienante y solitaria.

Con la "civilización" el pueblo se "masifica". Masa, en tanto lo "absolutamente informe", que da paso al "nomadismo" moderno de las grandes cosmópolis. De modo que ahora "todo cuanto es hombre significa por igual un flujo inconstante, totalmente desarraigado, ignorante y desdeñoso de su pretérito y sin relación con el futuro (. . .) La masa es el término, es la nada radical"<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> *Ibidem*, T. II, p. 419.



Hannoversch-Wörden am Zusammenfluß von Werra und Fulda

Aus Morian: Topographie der Herzogtümer Braunschweig und Lüneburg 1654

## Capítulo 7

**ARNOLD J. TOYNBEE**

***El desarraigo del "proletariado interno" como  
factor de cambio***

A. Toynbee, en tanto historiador y filósofo de la historia<sup>1</sup>, es influido por el pesimismo reinante en el ambiente intelectual durante el período que media entre las dos guerras mundiales. En sus estudios busca la explicación y los porqué del nacimiento, desarrollo y decadencia de las civilizaciones. Su preocupación es el futuro de la civilización occidental. Siguiendo la línea

<sup>1</sup> Vide A. Toynbee: *A Study of History*, t. I-X, London, 1934/1954.

de análisis de Spengler y Sorokin, Toynbee analiza la historia a través del estudio de las civilizaciones; contrario a una posición determinista, considera que aquéllas surgen como respuesta a un "desafío", el cual puede ser físico o humano, interno o externo.

En la evolución de la humanidad se presentan dos fenómenos, para Toynbee, de significativa importancia. De una parte, la existencia de una *minoría dominante*, caracterizada por su capacidad de fundar Estados universales; y, de otra parte, el *proletariado interno*, caracterizado por su participación activa en la conformación y desarrollo de una religión de peso. Este "proletariado interno", a pesar de encontrarse dentro de una civilización en rigor no pertenece a ella. Es en este sentido que Duncan Mitchel, al comentar la obra de Toynbee, señala que "en la civilización helénica, por ejemplo, el proletariado interno consistía en miembros desheredados y desarraigados de la sociedad helénica, miembros parcialmente desheredados de civilizaciones extranjeras y de sociedades primitivas conquistadas y explotadas sin haber sido desarraigadas, y elementos doblemente desheredados, reclutados como mano de obra esclava y deportados para trabajar en plantaciones lejanas. Desde luego, este proletariado interno se rebela a veces, siendo feroz en su salvajismo; pero otras veces su respuesta está lejos de ser violenta. Así, el proletariado helénico produjo la iglesia cristiana primitiva, proceso que llevó eventualmente a la conversión de la minoría dominante"<sup>2</sup>.

### ***Del nomadismo primitivo a las ciudades nómadas contemporáneas***

El nomadismo predominante hasta el Neolítico va gradualmente disminuyendo, como reconoce Toynbee, hasta el siglo XVII, siendo en la actualidad un fenómeno más bien raro. Sí se da el nomadismo, en cambio, en lo que hace a las ciudades como un todo: éstas se van volcando hacia el campo extendiendo sus dominios a sus expensas. Esto trae como consecuencia que el propio habitante urbano sea un nómada aunque no salga de los límites del ámbito urbano en el cual se mueve: "La órbita diaria del pasajero cotidiano de la actualidad, entre su casa suburbana y la oficina o fábrica en las que pa-

2 G. Duncan Mitchel: *Historia de la Sociología*, t. 2, Guadarrama, Madrid, 1973, p. 18.

sa sus horas de trabajo y gana su subsistencia, recordaría la órbita anual del pastor o ganadero nómada"<sup>3</sup>. Mientras la ciudad tradicional se caracterizaba por la *congestión de su población estacionaria*, en la ciudad actual y en la futura, de dimensiones ilimitadas, el problema radica más bien en la *congestión del tránsito*, dada la *movilidad* de la población, como es el caso de la movilidad hogar-trabajo-hogar.

Curioso fenómeno, entonces: así como Spengler nos habla del "nómade intelectual" de las ciudades modernas, Toynbee enfatiza el nomadismo de las propias ciudades a partir de la Revolución Industrial. Las modernas ciudades se encuentran *en marcha* hacia la conformación de la futura "ciudad-mundo".

Pero ¿qué es, para el pensador inglés, eso que se da en llamar *ciudad*? Es una agrupación humana "cuyos habitantes no pueden producir, dentro de sus límites, todo el alimento que necesitan para subsistir. Este rasgo es común a las ciudades de todas clases. Es común a Jericó y a Megalópolis (. . .): los habitantes de Jericó no eran más capaces que los de Megalópolis de alimentarse enteramente con lo producido dentro de los límites del área en que vivían"<sup>4</sup>.

Ello pasa tanto en las modernas ciudades mecanizadas "en marcha" como en aquellas ciudades tradicionales "estáticas", originalmente con mura-las que incluían cierto territorio no urbanizado con miras a un limitado autoabastecimiento en caso de sitio, siempre y cuando éste no fuera demasiado prolongado. De ahí el consiguiente intercambio de productos entre ciudad y campo: la urbe abastece el campo de manufacturas y servicios, y éste la abastece de alimento. Ciudad que también debe importar todo tipo de materias primas para su producción corriente. "Todas las ciudades —afirma Toynbee—, desde las primitivas ciudades-mercado en adelante, vivieron obligadamente mediante el comercio con zonas fuera de sus límites. La dependencia intrínseca y perenne de la ciudad con respecto al comercio tomó forma física dentro de ella, en su mercado —almacenes, oficinas comerciales, bancos, bolsa de valores, computadoras, y todo el conjunto de otros elementos comerciales sofisticados, a los cuales el mercado dio nacimiento con el tiempo—"<sup>5</sup>.

3 A. Toynbee: *Ciudades en marcha*, Alianza Edit., Madrid, 1973, pp. 13 s.

4 *Ibidem*, pp. 20 s.

5 *Ibidem*, p. 40.

En la actualidad, con el surgimiento de Ecumenópolis, siguen las murallas, pero con una función radicalmente diferente: "La revolución ecológica a través de la cual la humanidad se está expresando en nuestro tiempo se simboliza por la inversión de la función de las murallas (. . .) Hoy en día es evitar que los parques y los 'cinturones de verdor' sean arrollados por la agresión de los ladrillos y el mortero. . ."<sup>6</sup>.

### ***Ciudad-Estado y la proximidad físico-política como factor de arraigo***

Hasta aquí la definición *material* de la ciudad, la cual es incompleta como se apresura a aclarar Toynbee. En efecto, faltan los componentes *social* y *político*.

La población de la ciudad puede ser totalmente *autónoma* o ser parte de otra comunidad más grande. En este sentido, analiza Toynbee la categoría política de las ciudades que, al mismo tiempo, han sido estados soberanos. Define la *ciudad-estado* como "un estado en el que hay una sola ciudad o en el que una sola ciudad es tan superior, en términos de población y poderío, a cualquier otra menor que pudiera estar incluida en su territorio, que la supremacía de ella en el estado es indiscutible"<sup>7</sup>. Inclúan, en una mayoría de casos, territorio rural relativamente extenso en su interior, habitados y cultivados. Todo lo cual, a partir de la Revolución Industrial, se ha convertido en un anacronismo, como reconoce Toynbee; ya no puede darse una ciudad-estado soberana y económicamente aglutinante<sup>8</sup>.

Los lazos de unión, la proximidad físico-política, tomaban a las ciudades-estado un arma de doble filo en cuanto a su paz interior: "La vida familiar es cosa íntima, pero su intimidad no es una garantía de armonía o de mutua indulgencia, y las discusiones de familia, cuando surgen, algunas veces son amargas. En las ciudades-estado la conducción y el espíritu de la política tenían la desventaja, así como la ventaja, de no ser impersonales, como suele suceder en un estado con un extenso territorio y una gran población, burocráticamente gobernado"<sup>9</sup>. Con lo cual el arraigo social y cultural se

6 *Ibidem*, p. 50.

7 *Ibidem*, p. 59.

8 Toynbee plantea las excepciones de Singapur, Hong Kong, Gibraltar.

9 A. Toynbee: *Ciudades en marcha*, *op. cit.*, p. 83.

tornan más intensos en estas ciudades-estado, así como el desarraigo, por el mismo motivo, presenta características más crudas y dolorosas dado que el *objeto* de arraigo forma parte, digamos así, de la *mismidad* del sujeto habitante de *un modo* casi determinista.

De lo que se trata, en opinión de Toynbee, es rescatar todo lo positivo de las ciudades-estado históricas de modo de mejorar la vida en las grandes metrópolis contemporáneas, donde la soledad y el aislamiento—y la consiguiente agresión que generan— son moneda corriente. Este desarraigo fue generado y creció a partir de una situación inicial no raigal: "En una megalópolis la gran mayoría de los habitantes son extraños, en el sentido de que ellos o sus padres, o en última instancia sus abuelos, fueron trasladados desde una agrupación rural —en la que sus antepasados vivieron durante miles de años— a una pesadilla urbana a la que ninguna de las generaciones anteriores había sido jamás expuesta. Estos *déracinés* ex rurales de hoy han sido volcados en un vivero de calles y casas en las cuales están físicamente próximos, pero espiritualmente muy lejos uno de otro. Su angustiosa necesidad es que se les dé la oportunidad de *echar nuevas raíces en su nuevo ambiente*, poco familiar y muy penoso, y de *convertirse cada uno en vecino del otro tanto en sentido social como físico*"<sup>10</sup>.

Se trata de recuperar la escala humana (y humanizante) presente en la vida social de los ciudadanos de las ciudades-estado, de modo de tomar habitable a la megalópolis de hoy y a la Ecumenópolis de mañana.

### ***Ciudad-capital: crisol de razas y fuente de conflicto***

Las ciudades-capital son sede del gobierno, al igual que las ciudades-estado pero, a diferencia de éstas, no constituyen un estado: "Un estado que es suficientemente grande para tener una capital está gobernado *desde* la capital pero no *por* ella"<sup>11</sup>. Una ciudad puede ser elegida como capital por diversos motivos, como reconoce Toynbee: por razones de prestigio —fundamentalmente de tipo histórico—, por razones de estrategia —no sólo militar sino también, muchas veces, estrategia poblacional o cultural— o por mera conveniencia —tanto en lo referido a la importación de abastecimientos como al mantenimiento de la seguridad—.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 85 (La bastardilla es nuestra).

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 87

Las ciudades-capitales significan un peculiar tipo de concentración urbana dado que a las características compartidas con toda otra ciudad deben agregarse algunas otras. Por ejemplo, en términos de abastecimiento, debe tenerse en cuenta el problema representado por la demanda de una población capitalina realmente numerosa: "en general las exportaciones con las que las ciudades-capitales pagaron sus importaciones (. . .) no han sido los artículos de lujo, sino servicios militares y administrativos. En términos materiales, las capitales han exportado mandarines, gendarmes y soldados. Han suministrado gobierno y seguridad (contra amenazas a la paz: interna y externa), y estos servicios, como los productos suntuarios, no fueron comerciados en un mercado libre"<sup>12</sup>. Obsérvese que es peculiar, entonces, de una ciudad-capital, tanto el intercambio económico como la función socio-cultural que desempeña.

De ahí que las ciudades-capitales se transformarán —como dice Toynbee— en *crisol de razas*, fundamentalmente en virtud de la variada inmigración que suscitan, ya sea dentro del propio Estado como desde fuera de él, ya sea compulsiva o voluntaria. Inmigrantes que presentaban distintas categorías: podía ser la nobleza provincial, la elite de artistas y artesanos de las provincias del Estado o del extranjero, o el gran número de individuos que se emplean en el servicio doméstico, así como también la inmigración de misioneros de religiones "proselitistas" (pocos en cantidad, pero de significativa influencia en el resto de la población). Inmigración que es causa y efecto del *cosmopolitismo* inherente a toda ciudad-capital.

En función de esta multiplicidad cultural y demográfica los gobiernos imperiales han buscado el orden y la seguridad a través del reclutamiento de un ejército o guardia armada, razón por la cual la ciudad-capital se convierte también, como apunta Toynbee, en un "polvorín". Piénsese, en este sentido, en el fenómeno sociopolítico representado por la presencia del proletariado especialmente en las metrópolis contemporáneas: "Para poder derribar las 'instituciones' existentes, un proletariado metropolitano necesita ayuda de la clase media metropolitana y de aquellas fuerzas armadas que están en el lugar. En la Revolución Francesa, la breve alianza entre estas tres fuerzas arrasó con todo"<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 174.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 183.

### ***Ciudades mecanizadas: del "arraigo" de la técnica al desarraigo del habitante***

Las *ciudades mecanizadas* representan, para Toynbee, un nuevo tipo, respecto de las ciudades anteriores —incluidas las ciudades-capitales—, aparecido en los últimos doscientos años a partir de la Revolución Industrial.

Las características de estos centros urbanos ya estaban presentes, en realidad, en ciudades precedentes: ámbitos de industrias manufactureras y centros comerciales, lugares de "domesticación" de las fuerzas naturales. Sin embargo, en estas ciudades mecanizadas dichas características adquieren un grado de desarrollo realmente nuevo y en progresión geométrica a partir del desarrollo industrial iniciado en el siglo XVIII. A ello debe sumarse el desarrollo de los medios de transporte con lo cual la ciudad rompe realmente con sus límites, con sus murallas, y se expande en un movimiento centrífugo continuo. Suburbios que se van sumando suscitando así necesidades infraestructurales mecanizadas en todos los aspectos, especialmente en cuanto al transporte; el ferrocarril y el transporte automotor se toman indispensables a la perdurabilidad y expansión urbanas.

Considera Toynbee que la ciudad mecanizada, a diferencia de la ciudad-capital de la era pre-mecanizada y de la ciudad-mercado normal del pasado, presenta características más negativas: ruido, suciedad, desarrollo a escala no humana. A lo cual se suma un hecho crucial: la ciudad mecanizada *carece de alma*. "Y porque carece de alma no es amada". No hay vocación "concorde" (San Agustín) ni sentido de pertenencia.

El habitante no se arraiga, no puede echar raíces en un ámbito que se le escapa, en una estructuración dimensional basada no ya en el hombre sino en la técnica. Difícil amar un ámbito que el hombre no alcanza a "leer" e interpretar, y en el cual se le torna cada vez más difícil poder vivir una cotidianidad *amena* y una amenidad *cotidiana*.

El habitante busca una salida tratando de habitar los suburbios. "Esto no debe sorprender considerando que la ciudad mecanizada es tan repulsivamente fea como las manufacturas producidas en masa que esparce. Es, sin embargo, una desdicha espiritual para un trabajador estar *alejado emocionalmente* del lugar en donde ha realizado su trabajo, ganado su subsistencia y dejado su marca, para bien o para mal, en la historia de la raza humana"<sup>14</sup>.

14 *Ibidem*, p. 230 (La bastardilla es nuestra).

El hombre, en efecto, es un ser anhelante de raíces; su espíritu "fundacional" se ve así frustrado en este tipo histórico de ciudad representado por la urbe mecanizada, en donde el papel protagónico lo desempeña más la máquina que el hombre.

Poco queda ya —si algo—, en opinión de Toynbee, del orgullo y amor que en el pasado los ciudadanos sentían hacia su ciudad: "En doloroso contraste con estos sentimientos normales de afecto y devoción, el ciudadano de la ciudad mecanizada de la actualidad está apartado de ella, y esto a pesar de que allí haya ganado dinero inhumanamente o de que haya sido inhumanamente explotado. Esto augura males para el futuro de la ciudad mecanizada, y eso es serio, porque en la era de la mecanización el futuro de la ciudad mecanizada está unido al futuro de la humanidad misma"<sup>15</sup>.

### ***De la urbe limitada a la ciudad ilimitada: la ciudad-mundo del futuro***

La actual explosión urbana, así como la concomitante explosión demográfica, constituyen fenómenos entendibles, para Toynbee, en función con el pasado: la *ciudad mecanizada* actual es heredera de la *ciudad tradicional*, del mismo modo que la *ciudad-mundo*, "Ecumenópolis". Quiere decir que entre las distintas ciudades históricas no se produce una diferencia de esencia sino más bien de grado: "La futura ciudad-mundo, que extenderá sus tentáculos alrededor del globo, será una agrupación humana de la misma especie que las pequeñas Jericó, Ur y Weimar. En su escala inmensamente mayor, Ecumenópolis seguirá siendo una ciudad, y un estudio de sus semejanzas y diferencias con sus predecesoras puede ayudarnos a intentar aprender cómo vivir en ella"<sup>16</sup>. De modo tal que la historia de los asentamientos humanos se transforma en una unidad.

La conformación de las megalópolis irá dando paso —a través de la unión de las mismas, fenómeno que ya ha comenzado a ocurrir— a "Ecumenópolis". La cuestión es si el hombre será capaz de afrontar el desafío que esto conlleva, si logrará humanizar un hábitat inédito en la historia de la humanidad.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 233.

<sup>16</sup> *Ibidem*, pp. 7 s.

Humanización que supondrá la posibilidad de un arraigo real y relativamente duradero. El hombre, para Toynbee, es más que una mera cifra o una tarjeta de computadora. Es un ser viviente que "no puede vivir en un estado de *destierro espiritual*; el *desarraigo* amenaza volverlo loco o incitarlo a tomar caminos criminales, y esta amenaza pende sobre todos los cientos de millones de seres humanos que ahora afluyen a los barrios bajos y de emergencia de la ciudad-mundo que surge, desde las aldeas en las que ellos y sus antepasados han estado viviendo desde la invención de la agricultura, cerca de ocho mil o posiblemente diez mil años atrás"<sup>17</sup>.

Para Toynbee no pasa desapercibida la importancia que reviste el arraigo social para el habitante urbano, incluso el de la futura ciudad-mundo: "El obrero urbano anteriormente rural tiene que estar capacitado (...) para continuar llevando la vida de un ser humano. Esto significa que debe seguir teniendo relaciones personales amistosas con un grupo suficientemente reducido de seres humanos como para permitir que ellas sean estrechas e íntimas. Esto, a su vez, significa que el establecimiento social inmediato del habitante de Ecumenópolis debe hacerse en una escala no mayor que la de la aldea rural—una agrupación cuyos habitantes sean vecinos en el positivo sentido de tener relaciones personales—. En una comunidad urbana en escala de aldea el ser solitario, abandonado en la 'multitud' de la ciudad-mundo, tendrá oportunidad de convertirse una vez más en miembro de la comunidad, y esto es un derecho de nacimiento del individuo humano, ya que el hombre por naturaleza es un ser social"<sup>18</sup>. Debe recuperarse, en las agrupaciones de la futura Ecumenópolis, la escala ya existente en la ciudad tradicional local, de modo que "cada unidad debe aspirar a ser una Weimar o una Ur rediviva"<sup>19</sup>.

Lo sacro representa, también para Toynbee, un factor de *arraigo cultural* que no puede dejarse de tener en cuenta. Por lo menos hasta la Revolución Industrial, todas las ciudades fueron en alguna medida "ciudades santas", fruto del *homo religiosus* que las habitaba: "En la ciudad tradicional el más importante edificio público era el lugar principal del culto de la comunidad religiosa prevaeciente: catedral, mezquita, iglesia o templo. Sólo en el transcurso de las dos últimas centurias el principal rasgo arquitectónico

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 292 (La bastardilla es nuestra).

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 292 s.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 293.

de una ciudad típica ha dejado de ser un alminar, o una aguja, o una pagoda, y ha pasado a ser la chimenea de una fábrica o un hotel de muchos pisos, o bloques de oficinas o viviendas<sup>20</sup>. Sin embargo, para Toynbee es ésta una característica meramente circunstancial dado que el hombre es, por naturaleza, religioso, de modo que "lo sacro" representa un constitutivo esencial tanto de la ciudad como de quien la habita. "La religión — sostiene — es un elemento fundamental e inextirpable de la vida humana y (. . .) en consecuencia es probable que se reafirme en una forma material visible en la próxima ciudad-mundo, que será la morada futura de la humanidad"<sup>21</sup>.



Blick auf die Residenzstadt Hannover

Ant. Menant: Topographie Niedersachen 1851

## Capítulo 8

### RENÉ KÖNIG

#### *Introducción*

René König ha hecho aportes significativos en torno al análisis del fenómeno comunitario y a la conformación de una Sociología de la comunidad local. Aportes que no sólo ha realizado desde el punto de vista teórico<sup>1</sup>

<sup>1</sup> "Die Gemeinde im Blickfeld der Soziologie", en Hans Peters, editor: *Handbuch der Kommunalen Wissenschaft und Praxis*, vol. I. Berlín, 1956; editor: "Soziologie der Gemeinde", en número extraordinario I, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, VIII, 1956; *Einige Bemerkungen zur Soziologie der Gemeinde. Art. "Gemeinde"*, en R. König, editor: *Lexikon der Soziologie*, Frankfurt, 1958.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 185 s.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 186.

sino también empírico<sup>2</sup>, habiendo estudiado, asimismo, grupos comunitarios de tipo institucional<sup>3</sup>.

El análisis que realiza a propósito de la comunidad local resulta una suerte de continuación de la línea de pensamiento iniciada ya por Tönnies, a propósito de la contrastación entre comunidad y asociación, pero realizada, en todo caso, desde una postura en cierta medida más crítica.

Pues bien; para König la *comunidad local*, la comunidad de lugar, constituye una realidad con propia consistencia, "que no está viva únicamente en las llamadas 'sociedades económicamente subdesarrolladas' y en los distritos agrarios de las sociedades industriales desarrolladas, sino que se puede demostrar que posee un alcance casi universal"<sup>4</sup>. De ahí que quepa analizar cómo se dan las relaciones interhumanas dentro del ámbito comunitario, pues probablemente los comportamientos —así como toda una gama de fenómenos más globales e, incluso, ideológicos— adquieran allí una mayor significación y mejor explicación. Es por ello que René König centra la mira del análisis en cómo se desarrolla la vida del hombre, en tanto ser social, dentro del ámbito comunitario, considerando a la eventual diferenciación entre comunidad urbana y comunidad rural como muy importante, por cierto, pero en última instancia como especies de un mismo género. Resulta, a nuestros efectos, pertinente su análisis dado que "lo comunitario" encierra o comprende variados ámbitos de arraigo.

### *El concepto de comunidad*

Desde una posición substancialista, Dietrich von Hildebrand sostiene que la comunidad es todo grupo social en cuanto hay algo en él que sobre-

2 "Eine Gemeindestudie aus der Türkei", en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, VII, 4, 1955; "Banlieus, déplacements journaliers, migration de travail", en G. Friedmann, editor, *Villes et campagnes*, París, 1953.

3 *Die Gemeindeuntersuchung des deutschen Unesco-Institutes*.

4 R. König: *Sociología de la comunidad local*, FOESSA, Euramérica, Madrid, 1971, p. 12. A pesar de la movilidad interna y externa de las sociedades industriales desarrolladas, la mayoría de los hombres —expresa el autor— pasan la mayor parte de su vida (si no la totalidad) en una única comunidad (ya sea grande o pequeña). El análisis del pensamiento de R. König lo hemos realizado también en E. del Acebo Ibáñez: "Hacia una Sociología de la comunidad local (Discusión de algunas categorías de René König)", *Sociologica - Revista Argentina de Ciencias Sociales*, 10, Bs. As., 1983/84, pp. 31-49.

pasa a las relaciones interindividuales; y, por otro lado, en un sentido más estricto, son comunidades aquellos grupos a los que pertenecen los individuos de un modo intenso y muy personal<sup>5</sup>, de modo que su personalidad se ve realzada, no absorbiendo "la más propia y típica substancia" que la persona es.

Max Weber, por su parte, considera que comunidad es "una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social —en el caso particular, por término medio o en el tipo puro— se inspira en el *sentimiento* subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de *constituir un todo*"<sup>6</sup>, agregando que sólo existe comunidad propiamente dicha cuando sobre la base de ese sentimiento la acción está *recíprocamente referida*. Es en este sentido que König piensa que "se puede aceptar que la comunidad es una *relación que actúa en común*, aunque no se conozcan todos los hombres"<sup>7</sup>. Para él esta relación reviste un carácter *estructural*, asumiendo un decisivo papel "para la supervivencia de la comunidad en cuestión y de su identidad social y cultural, [independientemente de] los numerosos fenómenos individuales que le dan un contenido específico"<sup>8</sup>.

Para otros analistas sociales la comunidad aparece revistiendo un carácter más bien abstracto. Tal el caso de Leopold von Wiese, quien ve la comunidad preferentemente como una "corporación" o una "colectividad abstracta"<sup>9</sup>.

Un fenómeno como el comunitario, de gran riqueza vital, está lejos, sin embargo, de dejarse circunscribir o conceptualizar como mera unidad administrativa. En efecto, la comunidad debe ser considerada fundamentalmente, y en primera instancia, desde el punto de vista *sociológico*, esto es, teniendo en cuenta actitudes, interacciones, actividades y funciones que son, en definitiva, aquellos aspectos que dan consistencia y contenido a cualquier unidad de administración<sup>10</sup>.

5 D. von Hildebrand: *Die Metaphysik der Gemeinschaft*, Regensburg, 1955. Apud S. Lissarrague: *Bosquejo de teoría social*, Madrid, 1966, p. 175.

6 M. Weber: *Economía y sociedad*, op. cit., pp. 33 s. Cabe aclarar que la *Vergemeinschaftung* de que habla Weber correspondería más bien al concepto de "comunización" o, como bien refiere E. Martín López, al concepto de "mancomunidad".

7 R. König: op. cit., p. 108.

8 *Ibidem*, p. 50.

9 L. von Wiese: *System der allgemeinen Soziologie*, München, 1955, p. 400. Apud R. König: op. cit., p. 42.

10 Cfr. R. König: op. cit., p. 42.

Hay otro factor, sin embargo, por detrás de todo esto, que es inseparable del concepto de comunidad: el *territorio*. Tanto Georges Gurvitch como René König afirman que la comunidad es una sociedad global, pero una sociedad global con *base local*. En este aspecto casi todos los autores están de acuerdo. De ahí que se pueda aceptar la afirmación que dice que "la comunidad [es] una unidad *social y local* más o menos grande, en la que actúan juntos los hombres para dar término a su vida común comercial, social y cultural, [siendo] en este sentido relativamente diferente si se trata de un caserío, una aldea, un pueblo o una pequeña ciudad, una polis o una ciudad-estado, una capital o una metrópoli"<sup>11</sup>. En esta línea de consideración se encuentra Morris Ginsberg<sup>12</sup>, para quien el aspecto local o territorial es definitorio, pues describe la comunidad como "una población que ocupa un cierto territorio (o, lo que es igual, moviéndose habitualmente en forma asociada, si se trata de nómadas) y que está unida por un sistema de normas reguladoras en las relaciones de su vida".

Para Maclver<sup>13</sup> lo que caracteriza a una comunidad es el hecho de que la vida de cualquiera de sus miembros puede ser enteramente vivida dentro de ella, todo el entramado relacional del sujeto puede desarrollarse en su interior. De modo que la comunidad aparece como una *área de vida social* con cierta *cohesión*. Para Maclver entran a jugar, pues, como constitutivos comunitarios, el *territorio* o ubicación espacial y el *sentimiento de comunidad*. Ámbito "geográfico", entonces, pero también ámbito "social". Este sentimiento comunal incluye tres elementos constitutivos, a saber: el sentimiento del "nosotros" (*we-sentiment*), el sentimiento de "representación de un papel" (el sujeto se socializa en el modo como desempeñará su condición de miembro de la comunidad), y el sentimiento de "dependencia" (física y psicológica por parte del individuo respecto del todo comunitario).

En cuanto a Talcott Parsons, obsérvese que para él la comunidad es, en una primera aproximación, "el aspecto de la estructura de los sistemas sociales que se refiere a la localización territorial de las personas (es decir, individuos humanos como organismos) y sus actividades"; claro que hace la

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>12</sup> M. Ginsberg: *Manual de Sociología*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1945, p. 40.

<sup>13</sup> Cfr. R. M. Maclver y Ch. H. Page: *Sociología*, Ed. Tecnós, Madrid, 1972, pp. 9-12 y 293-323, publicada originalmente como *Society* por Rinehart & Company, Inc., New York; como así también en R. M. Maclver: *Community*, Londres, 1917.

salvedad de que ese *se refiere a* no significa "determinada, exclusiva y predominantemente, por la localización como un foco de atención (y, por supuesto, un determinante *parcial*), sino más bien observable y analizable con referencia a ella"<sup>14</sup> Paralelamente con el *territorio*, considera a la *población* como objeto del estudio de la comunidad<sup>15</sup>.

König<sup>16</sup> hace notar que este "principio de vinculación local" se verifica tanto en la sociología animal como en la sociología humana. En un caso se trataría del "coto" o "hábitat" y, en el otro, del "territorio" o "distrito". Claro está que es muy diferente la relación del hombre con el espacio, que la que tienen los animales; mientras éstos juegan más bien un papel pasivo y predeterminado, el hombre asume una actitud transformadora y, fundamentalmente, creadora; en este sentido, los aportes de la Etología<sup>17</sup> moderna han logrado dilucidaciones sustantivas.

Recordemos que, para Hawley<sup>18</sup>, la comunidad es un conglomerado de "grupos categóricos" (asociación de individuos funcionalmente homogéneos) y "grupos corporados" (asociación de individuos funcionalmente diferenciados), comunidad, la cual, constituye una respuesta del todo social para adaptarse al medio ambiente<sup>19</sup>. De modo que —como ya vimos al analizar la Escuela ecológica de Chicago— toda comunidad supone la síntesis de cuatro elementos interrelacionados entre sí, a saber: una *población* que, al interactuar con el *medio ambiente*, hace uso, para subsistir, de una *tecno-*

14 T. Parsons: *Estructura y proceso en las sociedades modernas*, *op. cit.*, pp. 283 s.

15 Podemos sintetizar la posición de Parsons diciendo que tiene en cuenta cuatro elementos, a saber: a) el emplazamiento residencial, b) la ocupación y el lugar de trabajo, c) la jurisdicción, y d) el complejo de comunicaciones; elementos todos ellos que son considerados por él como primordiales en punto a la estructura de la comunidad.

16 Vide R. König: *op. cit.*, pp. 22 s.

17 Cfr. K. Lorenz: *Evolution and Modification of Behaviour*, Univ. of Chicago Press, 1965; y N. Tinbergen: *The study of Instinct*, Oxford, Clarendon, 1951, y *Social Behaviour in Animals, with special reference to Vertebrates*, London, 1953. Asimismo vide Jorge F. Ferró: "Etología. Entre la Biología y las Ciencias Sociales", *Sociologica-Rev. Argentina de Ciencias Sociales*, Nro. 1, Bs. As., pp. 115-119.

18 Esto lo hemos analizado ya, en parte, en el capítulo 5, a propósito de la Ecología Humana.

19 Cfr. A. H. Hawley: *La estructura de los sistemas sociales*, *op. cit.* Asimismo, vide J. Díez Nicolás: "Ecología Humana y ecosistema social", en C.E.O.T.M.A.: *Sociología y medio ambiente*, Ministerio de Obras Públicas y Urbanismo, Monografía N° 12, Madrid, 1982, pp. 19-31.

logía, al mismo tiempo que se encuentra internamente organizada (*organización social*, basada fundamentalmente en la división del trabajo). Quiere decir que cada tipo de comunidad: aldea, comunidad local, ciudad, etcétera, constituyen diferentes formas adaptativas respecto del medio.

También resulta de interés el aporte de Ch. Dawson a este tema cuando se refiere a los factores o elementos configurativos de toda cultura humana, a saber: el factor *genético* (la raza), el factor *geográfico* (el contorno), el factor *económico* (la función u ocupación) y el factor *psicológico* (el pensamiento). Será precisamente este último, el pensamiento, el que permitirá adquirir "un capital creciente de tradiciones sociales, de manera que las ganancias de una generación puedan transmitirse a la próxima, y los descubrimientos o las nuevas ideas de un individuo puedan pasar a ser propiedad común de toda la sociedad (. . .) La cultura (. . .) es una *comunidad cuádruple*, ya que incluye, en diferente grado, *comunidad de trabajo, de pensamiento, de lugar y de sangre*. Cualquier intento de explicar el desarrollo social en función de uno de estos elementos con exclusión de los demás conduce al error del determinismo racial, geográfico o económico o a otras teorías no menos falsas, de progreso intelectual abstracto"<sup>20</sup>.

### ***La comunidad y su relación con otros ámbitos sociales***

La estructura de lo social es, por cierto, compleja. El fenómeno comunitario aparece a lo largo de la historia, de una parte, comprendiendo fenómenos sociales de rango menor y, por la otra, se presenta subsumido dentro de ámbitos sociales de mayor envergadura, tales como región, provincia, nación, imperio, sin perder por ello, en ninguno de los casos, su propia entidad. Por ello, como indica König, es necesario tener en cuenta "las conexiones sociales más amplias si se quieren estudiar las cosas en términos realistas. Esto es válido para el campo de las culturas primitivas, pero también lo es en un grado más alto para las sociedades desarrolladas económicamente, en las cuales la idea de una comunidad aislada y autárquica es un absurdo. . ."<sup>21</sup>.

20 Ch. Dawson: *Dinámica de la Historia*, Emecé, Bs. As., 1962, pp. 18 s. (La bastardilla es nuestra).

21 R. König: *op. cit.*, p. 44. "Ni siquiera en las sociedades muy primitivas existió nunca una comunidad autárquica; siempre se encuentra un mínimo de comercio exterior, aunque se trate sólo de sal o metales" (*ibidem*, pp. 44 y 77 s.). Vide asimismo respecto de la relación

Porque, como observa el etnólogo inglés Daryll Forde<sup>22</sup>, las actividades comerciales y sociales de cada comunidad son el resultado de largos y complicados procesos de acumulación e integración cultural, que retroceden en el tiempo hasta la primera aparición del hombre.

König advierte la importancia de medir la exacta influencia ejercida por las sociedades globales de orden superior sobre la comunidad local. "Con ello —sostiene— se abren dos posibilidades: por una parte se puede tomar la estructura de una comunidad como representativa de la estructura de varias comunidades en una sociedad global superior (región, provincia, nación), o podemos también tomarla como representativa de los valores culturales del grupo superior"<sup>23</sup>. Es en este sentido que Arensberg se refiere a la comunidad como a una especie de microcosmos cultural<sup>24</sup>.

Pero ¿qué fenómenos sociales se verifican por debajo o, mejor dicho, dentro de la comunidad? Debemos tornar nuestro análisis, aquí, más bien sobre el individuo de modo de visualizar en qué ámbitos sociales se desarrolla su vida desde el mismo momento de su nacimiento. Por de pronto, como observa König, "si bien es cierto que por encima de la comunidad existen sociedades globales de orden superior, sin embargo, para el hombre concreto sigue siendo válido que la vida social fuera de la familia sólo se convierte, en primer lugar, en una experiencia palpable dentro de la vecindad más próxima y, en segundo término, dentro de la comunidad"<sup>25</sup>. Familia, grupos de camaradería juvenil, grupos y asociaciones vecinales, grupos formales e informales y comunidad: he ahí una relación de ámbitos en donde el individuo abreva y arraiga y a los cuales al mismo tiempo conforma. Relación —no necesariamente secuencial— de ámbitos sociales mutuamente interaccionados, dependiendo su mayor o menor importancia (en cuanto subsumidos dentro del ámbito comunitario local) del momento en que se los estudie den-

---

entre comunidad *local* y comunidad *nacional* (o lo macro-local): Roland L. Warren: "Toward a reformulation of community theory", *Human Organization*, vol. XV, N° 2, 1956, pp. 8 ss; y también Eric D. Wolf: "Aspects of group relations in a complex society", *American Anthropologist*, vol. 58, N° 6, 1956, pp. 1065 ss.

<sup>22</sup> Cfr. D. Forde: *Habitat, economy and society. A geographical introduction to Ethnology*, London, 1952, p. 456.

<sup>23</sup> R. König: *op. cit.*, p. 74.

<sup>24</sup> C. M. Arensberg: "American Communities", en *American Anthropologist*, LVII, 1955.

<sup>25</sup> R. König: *op. cit.*, p. 77.

tro de la comunidad respectiva, en general, y dentro de la historia de cada individuo, en particular.

Entra aquí a jugar el papel socializador asumido por la comunidad. Si bien es la *familia* la que primero realiza esta función, llegado cierto momento en la evolución del individuo comenzarán a desempeñar un rol determinante, en el desarrollo de su personalidad sociocultural, las relaciones que mantenga dentro de la comunidad<sup>26</sup>.

Del mismo modo plantea la cuestión Parsons, cuando al hacer referencia al concepto de "residencia", en cuanto aspecto de la estructura comunitaria, lo considera como "el centro donde se ancla la persona humana individual, en cuanto persona. . . En la familia tienen lugar los primeros procesos de socialización del niño que lo preparan para funciones *fuera* de la familia y que no pueden ser tratados en términos de propiedades del organismo individual sin referencia a consideraciones de personalidad, sociedad y cultura"<sup>27</sup>.

La *vecindad* es otro de los aspectos subsumidos dentro de la comunidad, en tanto fenómeno global instalado en un espacio geográfico dado. No se trata, sin embargo, de un fenómeno más sino de algo que informa, y de un modo característico, las relaciones sociales que tienen los individuos dentro del ámbito comunitario. Esta vecindad, en cuanto "vivir-en-proximidad", toma obviamente formas concretas diversas, según se trate de una población agrícola, más o menos dispersa, de un pueblo, una ciudad o una metrópoli en expansión. En cuanto "principio general" —Simmel hablaría más bien de "principio formal"— la vecindad se encuentra presente, para König, tanto en una comunidad urbana como en una rural, e independientemente del tamaño de éstas. Pero una cosa es hablar de un "principio" y otra encontrarse con las vecindades en la realidad concreta —Simmel hablaría de "contenidos"—, en donde éstas se dan y desarrollan en todo su cúmulo de manifestaciones vitales<sup>28</sup>. De ahí que el autor advierta que "cuando se confunde el 'principio' con la 'vecindad concreta', se llega a la idea totalmente falsa (. . .) de que *el pueblo o la pequeña comunidad local formaban en ese sentido una asociación de vecindad, como si fuesen una única vecinda* (. . .)

26 Cfr. *ibídem*, pp. 234 y ss. Quiere decir que la total madurez social no se podrá alcanzar nunca únicamente dentro del hogar familiar (*ibídem*, p. 248).

27 T. Parsons: *op. cit.*, pp. 314 ss.

28 Cfr. R. König: *op. cit.*, p. 79.

Pero precisamente cuando miramos la comunidad como sociedad global, en la que existen no sólo diferentes esferas de funciones, sino también muchos grupos parciales, jerarquizaciones de prestigio y clases sociales diferentes, debemos aceptar que, paralelamente a la diferenciación de los intereses económicos (agricultores, arrendatarios, labradores, funcionarios, empleados, obreros, comerciantes, etcétera) aparece también una diferenciación vecinal en el sentido de que *incluso un pueblo relativamente pequeño tiene varias vecindades como forma del vivir común en la mayor proximidad*, en las que los miembros están unidos entre sí por relaciones personales y culturales. Esta vecindad concreta se llama —en contraposición al principio de vecindad— *vecindad integrada*<sup>29</sup>. Fijación local y cultural que constituye un factor raigal de primera importancia respecto del individuo y de los grupos sociales.

La vecindad de la que se habla aquí, sin embargo, no se puede igualar sin más a la mera proximidad espacial. Entran a jugar factores de orden estructural y cultural que toman al análisis más complejo, especificando mejor el fenómeno. Para König, "la proximidad geográfica sólo es *inmediata y únicamente* un factor decisivo en la formación de las interacciones sociales en las formas nuevas (. . .) Más tarde se hacen efectivos otros factores muy diferentes, de modo que nos hemos de acostumbrar a la idea de substituir el simple concepto de vecindad —tal y como predominaba en la sociología primitiva— por una concepción más crítica"<sup>30</sup>.

¿Qué sucede en las urbes modernas? ¿Cómo se da allí este fenómeno de la vecindad? Max Weber<sup>31</sup> no es del todo optimista a este respecto, por cuanto considera que la comunidad de vecinos puede presentar una intensidad —en el caso de las relaciones urbanas modernas— que suele descender hasta casi el punto cero. Podemos decir, sin embargo, que a medida que la ciudad aumenta de tamaño se toma más necesaria la existencia de ámbitos locales menores diferenciados de la totalidad para contrarrestar de esa manera, el pernicioso efecto de esa indiferenciación anónima tan frecuente en

29 *Ibidem*, pp. 79 ss. "El principio de vecindad —énfatiza Enrique Martín López— se aparece como el sistema de interacción típico que caracteriza las relaciones sociales de la comunidad local (. . .). Sólo si el principio de vecindad es común a toda comunidad local, con independencia de su volumen de población y de su carácter rural o urbano, podría hablarse —y tendrá sentido, mucho sentido, hacerlo— de una sociología de la comunidad local" (del prólogo al libro de René König: *op. cit.*, pp. XII ss.).

30 *Ibidem*, p. 83

31 M. Weber: *op. cit.*, p. 293.

las grandes ciudades, generadora de desarraigo. El barrio es el ámbito donde el habitante ciudadano intenta echar pie de modo de poder arraigar en una sociedad urbana que, por lo compleja y sobredimensionada, le resulta muchas veces difícil de comprender, cuando no directamente ilegible.

"Los barrios pobres —advierte König<sup>32</sup>—, generalmente superpoblados y de gran tamaño, de las grandes ciudades, poseen un comportamiento vecinal muy intenso. Es decir, también aquí encontramos exactamente lo contrario de los estereotipos a menudo repetidos sobre la escasa vecindad en las grandes ciudades".

El barrio o vecindario adquiere entidad de tal sólo en la medida en que haya interrelación entre quienes lo habitan. El morar en una misma área es condición necesaria pero no suficiente. Por sobre la formalidad administrativa se impone el contenido estrictamente sociológico. Obsérvese, en este sentido, que para Simmel<sup>33</sup>, la acción recíproca que tiene lugar entre hombres —prescindiendo de lo que en otros aspectos signifique— se siente como el *acto de llenar un espacio*.

Hace König<sup>34</sup> una salvedad que consideramos importante, cuando sostiene que se debe limitar el concepto de vecindad a las unidades más pequeñas, caracterizadas de hecho por una estrecha relación social. "Toda ampliación que sobrepase estos límites —sostiene— no conduce sino a ilusiones sentimentales o a confundir las características ecológico-estadísticas o la combinación de características con las relaciones de las interacciones sociales reales (latente o manifiestamente)". Esto se ve claro en las grandes ciudades, donde un *barrio* puede muchas veces ser considerado como un *sistema cultural propio*, pudiendo estar diferenciado incluso de la atmósfera cultural de la totalidad de la ciudad o de otras partes de ella; "por encima de esto —concluye König— *cada barrio se divide, igual que la totalidad de la ciudad, en una multiplicidad de vecindades concretas*, que pueden tomar morfológicamente los aspectos más diversos"<sup>35</sup>.

En toda relación social, desde la más simple a la más compleja, hay una tendencia —manifiesta o latente— a la conformación de agrupamientos o

32 R. König: *op. cit.*, p. 107.

33 Cfr. G. Simmel: *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, *op. cit.*, pp. 645 y ss.

34 R. König: *op. cit.*, p. 108.

35 *Ibidem*, pp. 84 ss. (La bastardilla es nuestra).

cristalizaciones más o menos integradas, más o menos formales —de tamaño variable, según el caso—, inscritas dentro de conjuntos más amplios. Son distintos los factores que coadyuvan a dicha integración grupal. En el caso que nos ocupa, la *vecindad real*, deberán tenerse en cuenta, especialmente, factores como el nivel sociocultural y educativo de los individuos, su nivel ocupacional y económico, religión, raza, etcétera. Cuanta mayor concordancia se verifique en la mayor cantidad de estos factores, mayor intensidad cobrarán, obviamente, los lazos de vecindad.

De esto se deduce algo muy importante, que es que la vecindad no es igual a contigüidad espacial sin más. Tampoco König deja de insistir en este hecho; no basta con compartir un lugar de residencia ni con la mera proximidad física para comprender el *sentido más profundo de vecindad*: "un 'comportamiento de vecindad' supone, entonces, que el grupo en verdad *interactúa* socialmente en una multiplicidad de contactos sociales"<sup>36</sup>.

La vecindad supone, no obstante, como condición necesaria la proximidad local, el tener el mismo referente espacial. Pero, sin embargo, vemos que no es razón suficiente. Entra aquí a jugar la distinción efectuada por Leon Festinger<sup>37</sup> entre *distancia física* y *distancia funcional*; la primera, a lo sumo permite contactos pasivos, mientras que la distancia funcional está suponiendo algo más que la referencia local, fundamentalmente factores de índole estructural.

Por lo demás, si la contigüidad espacial adquiere características de promiscuidad, precipitará rápidamente actitudes de distanciamiento psicológico o moral. De ahí los fenómenos de la "reserva" o "secreto" y de "la indiferencia de unos respecto a los otros" que destacaba Georg Simmel como fenómenos presentes en la vida en la gran ciudad<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 106

<sup>37</sup> L. Festinger *et al.*: *Social Pressures in Informal Groups*, *op. cit.*

<sup>38</sup> "El ciudadano de nuestro tiempo es 'libre' en un sentido más intelectual y más sutil, por oposición a las mezquindades y a las violencias que rodean al habitante de una ciudad pequeña (...) El hecho de que en la gran ciudad a veces nos sentimos más solitarios, más abandonados, que en cualquier otra parte, sólo es evidentemente el reverso de esa libertad, ya que en éste como en otros casos, no es en modo alguno necesario que la libertad del hombre se refleje en su bienestar" ("*Die Grosestädte und das Geistesleben*", en *Jahrbücher der Geheisiftung*, tomo IX, *op. cit.* De la versión española recogida en Françoise Choay: *El Urbanismo. Utopías y realidades*, *op. cit.*, pp. 511 ss.).

Esto está íntimamente relacionado con el planteo que efectúa König respecto a que frente a la necesidad de aproximación local existe también la necesidad contraria de que exista una *distancia de evasión*<sup>39</sup>. Y ello porque el hombre es reacio a mantener relaciones demasiado estrechas en un espacio geográfico muy reducido, de modo de preservar la necesidad de "poder elegir" a aquellos con quienes se relacionará personalmente.

Como ya vimos, considera Max Weber<sup>40</sup> que tanto en la vecindad pasajera que se da en los medios de transporte público o, por ejemplo, en la vida de hotel, como también en la vecindad permanente de la casa de alquiler, lo corriente es que se mantenga la *distancia* a pesar de—o quizás por, subraya Weber— la proximidad física, y sólo en momentos de peligro común se puede contar con la posibilidad de una cierta acción comunitaria. De lo que se trata, para König, es de buscar un tipo de distancia óptima entre lo demasiado lejos y lo demasiado cerca, en la que se den, sin más ni más, relaciones de vecindad y funcionen de un modo aceptado por todos los participantes como positivo. Caso contrario, adquieren una cruda vigencia las reflexiones del psiquiatra español José Luis Pinillos: "En ninguna parte como en la ciudad se encuentran los hombres tan próximos unos a otros y, a la vez, por obra de esa proximidad tan abrumadora, tan distantes entre sí (...) Iluminadas por esa especial luz del anonimato urbano, las vigencias y usos de la ciudad, las relaciones humanas, la amistad, el matrimonio y la familia, [en suma,] la vida social entera pierde temperatura y se deshumaniza. La circunstancia de que el ciudadano se vea obligado de algún modo a distanciarse de los otros para poder ser él mismo plantea (...) graves problemas de convivencia, y a la postre de identidad personal, que se ven complicados por la necesidad que la ciudad tiene de recurrir a la burocratización para poder subsistir"<sup>41</sup>.

Quiere decir que la proximidad física, si es excesiva, puede ser abiertamente disfuncional, surgiendo en consecuencia "límites" y barreras de los

39 R. König: *op. cit.*, pp. 111 s.

40 M. Weber: *op. cit.*, pp. 293 s. Respecto a la comunidad rural agrega: "... también las relaciones estables de la vecindad rural muestran, y ciertamente en todo tiempo, este doble aspecto: el campesino está muy lejos de desear que se inmiscuyan, aún con la mejor intención, en su asuntos. La 'acción comunitaria' no es la regla sino la excepción, aunque ésta se repita de un modo típico [Por lo demás,] la comunidad de vecinos descansa todavía, habiendo de un modo general, en el simple hecho de la proximidad de residencia" (*ibidem*).

41 J. L. Pinillos: *Psicopatología de la vida urbana, op. cit.*, pp. 137 ss.

más diversos tipos que bien podrían identificarse con el concepto genérico mencionado de "distancia de evasión", y ello en resguardo de la propia personalidad y de un cierto umbral de intimidad. Ello a pesar que el hombre, por naturaleza, tiende a la gregaredad. Un difícil equilibrio entre su naturaleza social e individual, que forma parte, como vimos, del arte de la vida.

La vecindad en tanto elemento constituyente del arraigo geo-socio-cultural está presente en la medida en que la gente que vive *espacialmente próxima* comparte determinados factores estructurales de la sociedad global, entre los cuales surge como uno de los más importantes la afinidad o *proximidad cultural*. T. S. Simey<sup>42</sup>, al referirse a los estudios efectuados en Liverpool y Sheffield, concluye que muchas de las causas para el buen o mal funcionamiento de las vecindades hay que buscarlas en el marco de la sociedad que las rodea y no centrar la causa en la relación de vecindad como tal. Íntima relación, pues, entre sociedad global y vecindad, cuyos principales vasos comunicantes son de índole cultural. Porque una comunidad sólo se puede desarrollar allí donde existen valores comunes que determinen la vida, allí donde se verifique la posibilidad de un arraigo cultural.

El barrio, entonces, permite cierto *anclaje* al individuo ante la heterogeneidad presente en las grandes ciudades: el mensaje urbano sobrepasa a quien no esté insertado en un ámbito que, como el vecindario, presenta características sociales y culturales similares a las del habitante en cuestión. Esto sucede fundamentalmente en el caso que el sujeto pertenezca a grupos sociales desfavorecidos, dado que, como advierten Remy y Voyé<sup>43</sup>, puede no suceder lo mismo con respecto a quienes hayan adquirido una capacidad de comportamiento autónomo. En cualquiera de los casos, sin embargo, la gran ciudad se "presenta" al individuo, en un primer momento al menos, fundamentalmente a través del barrio. El habitante *des-cubre* la vida de la ciudad a través de la vida vecinal. Por el contrario, una pobre o ausente vida vecinal empobrece—cuando no anula— toda posibilidad de participación.

Otro de los fenómenos sociales que se verifican dentro del ámbito de la comunidad lo constituye la estructura de clases o *estratificación social*. Este aspecto sobrepasa, sin duda, el ámbito comunitario, inscribiéndose más bien a nivel de la sociedad más global. Pero será al nivel de la comunidad, donde

42 T. S. Simey (ed.): *Neighborhood and community*, Liverpool, 1954, p. 136.

43 Cfr. J. Remy y L. Voyé: *La ciudad y la urbanización*, IEAL, Madrid, 1976, pp. 24 s.

el fenómeno adquirirá mayor especificación y un condicionamiento cierto. "Todo miembro de una comunidad —dice König— tiene la tendencia de clasificar a los demás y a sí mismo en relación a los demás (. . .), tal como la diferenciación entre las comunidades de ciudadanos originarios y de residentes, por una parte, lo que en ciertas circunstancias supone una situación legal muy diferente para cada uno de estos grupos; o la distinción entre los que habitan allí desde hace mucho tiempo, los habitantes recientes y los temporales (. . .). Tales ideas de valor se encuentran en la conciencia de los ciudadanos de la comunidad, [poniéndose] sobre todo de manifiesto en la diferenciación entre una clase alta absoluta y una clase considerada como absolutamente baja. . ."<sup>44</sup>.

Difícilmente algún factor inmediatamente observable, como puede ser la "posición social", la "profesión" o los "ingresos", llegue a ser decisivo en esta cuestión. Más bien pesa, para König, una compleja urdimbre constituida por la *posición real*, la *autovaloración* y la *valoración ajena*. Factores objetivos los unos, subjetivos los otros. Posición que se acerca a la sostenida por Max Weber<sup>45</sup>.

König considera que la estratificación, surgida de ambos tipos de factores, también se ve influida por las condiciones históricas de una tradición social dada, lo cual torna difícil no sólo la comparación de dos sociedades

44 S. R. König: *op. cit.*, p. 178.

45 Weber se basa en los conceptos de clase, estamento y partido (poder); mientras la *situación de clase*, depende de la capacidad de disponer de bienes y obtener ingresos, la *posición estamental* la define Weber en términos de "honor" y "prestigio", lo cual deviene "estilo de vida": no tanto se trata de *qué* se tiene sino *cómo* se lo utiliza. Nuevamente, factores objetivos los primeros, subjetivos los segundos. Cfr. M. Weber: *op. cit.*, pp. 682-694. "... Si las clases —dice Weber— no 'son' por sí mismas comunidades, las situaciones de clase surgen únicamente sobre el suelo de comunidades. Pero la acción comunitaria que le da origen no es fundamentalmente una acción realizada por los pertenecientes a la misma clase, sino una acción *entre* miembros de diferentes clases. Las acciones comunitarias —concluye— que, por ejemplo, determinan de un modo inmediato la situación de clase de los trabajadores y de los empresarios son las siguientes: el mercado de trabajo, el mercado de bienes y la 'explotación' capitalista. Pero la existencia de una explotación capitalista presupone, por su parte, la existencia de una acción comunitaria de tipo particular, que protege la posesión de bienes en cuanto tal y especialmente el poder, en principio libre, que tiene el individuo de disponer de los medios de producción; es decir, presupone una 'ordenación jurídica' y, en rigor, una ordenación jurídica de un tipo específico" (*ibidem*, p. 686).

distintas entre sí, sino también la aplicación de ciertas categorías que dan resultado en una de ellas, a la otra<sup>46</sup>.

La estratificación social, ausente del análisis sociológico y psicosociológico de la ciudad efectuado por Simmel, pasa a ocupar primerísimo lugar en los análisis que Robert y Helen Lynd efectuaron sobre una "ciudad media"<sup>47</sup>.

La comunidad recibe su savia vivificadora de toda una gama de manifestaciones vitales que no pueden dejar de ser tenidas en cuenta so riesgo de no aprehender toda su riqueza y magnitud. Además de los fenómenos ya analizados debemos incluir también la acción tanto de los *grupos formales* como la de los *grupos informales* tan significativos a la hora de considerar el grado de arraigo social.

46 Para Marx, como se sabe, priman los factores objetivos: "clase" es el conjunto de personas que desempeñan la misma función en el proceso productivo, destacándose la importancia de la ubicación del individuo respecto del control de los medios de producción. Cuestión que no es ajena a König, al destacar la interrelación entre estructura comunitaria y estructura económica imperante: "La forma predominante de la actividad económica caracteriza (...) de modo extraordinario las relaciones sociales. Además, es un componente esencial del concepto comunidad". (R. König: *op. cit.*, p. 123). Baste recordar sino las consecuencias a nivel de estructura social producidas por el paso de una cultura de pastoreo y recolección a otra cultura predominantemente agrícola, lo cual, para König, no sólo amplía la economía sino que sobre todo hace que se afirme la comunidad local. Recordemos, sin embargo, que para Max Weber (*op. cit.*, p. 275) las formas estructurales de la acción comunitaria tienen su propia "legalidad" y están, en algunos casos, codeterminadas en su formación por causas distintas de las económicas.

47. *Middletown. A Study in Contemporary American Culture*, N.Y., 1929, y *Middletown in Transition. A Study in Culture Conflicts*, N.Y., 1937. Los Lynd distinguen dos estratos sociales distintos: *working class* y *business class* que producen una escisión de la ciudad también en dos, especialmente de la "vivencia" de ésta. De una parte la población obrera demuestra débiles vínculos comunitarios, tanto a nivel de fijación residencial como a nivel de participación social y política, mientras que la "clase empresaria" manifiesta una vida asociativa intensa que redonda en un mayor solidaridad de estrato (Para un análisis crítico de esta aproximación dicotómica del estudio de la estratificación social de una ciudad "media", vide L. Cavalli: *Il mutamento sociale*, Il Mulino, Bologna, 1970). Esto de que la población obrera ofrece "débiles vínculos comunitarios" es, a nuestro entender, erróneo. Piénsese, sin ir más lejos, en los fuertes vínculos que las "villas de emergencia", por ejemplo, ofrecen en su seno, más allá de su situación de marginalidad a nivel de sociedad "global". Pero estas comunidades "locales" se erigen en ámbitos específicos de convivencia (Cfr. R. J. Brie: "Marginalidad y pseudosocialización anticipada", en E. del Acebo Ibáñez: *La ciudad*, *op. cit.*, pp. 305-317.

Para König las organizaciones y asociaciones del primer tipo (por ejemplo, los partidos políticos, o el ayuntamiento, sobre el cual Weber<sup>48</sup> hace interesantes comentarios) no son de forma necesaria sociológicamente más importantes que las asociaciones libres y espontáneas (clubes, círculos de beneficencia, un "comité de iniciativa" o una "tertulia"): la pertenencia o no a éstas puede determinar el grado de arraigo en la comunidad. Del mismo modo que los grupos informales (König ejemplifica con las "camarillas") demuestran su importancia cuando subrepticamente ejercen una presión más o menos sutil y eficaz sobre los asuntos de la comunidad. El "prestigio social", la "formación de la opinión" y la consiguiente conformación axiológica, dentro del ámbito comunitario, abrevan muchas veces en esas *estructuras informales*.

### ***Integración comunitaria y arraigo***

Todos los fenómenos que hemos analizado, enmarcados dentro de la estructura comunitaria, suponen un proceso de *diferenciación interna*, independientemente del tamaño de aquélla. Diferenciación, la cual, toma compleja una integración comunitaria a *nivel social*. Toda una tradición sociológica romántica, sin embargo, tiende a considerar que a menor tamaño de la comunidad corresponderá necesariamente un mayor grado de integración, posición a cuyo respecto König sale al cruce, al sostener que "se puede demostrar que las grandes comunidades pueden alcanzar un grado de integración asombroso que es, en ciertas circunstancias, tan difícil para las pequeñas comunidades, puesto que en ellas se enfrentan los contrastes directamente y sin ningún tipo de dulcificación, que pueden lograr en el espacio más pequeño, sin ninguna posibilidad de eludirlo, el desgarramiento fatal de toda la vida"<sup>49</sup>. Esto no significa afirmar que una pequeña comunidad no

48 Ejemplo de institución formal-institucionalizada lo constituye, precisamente, el ayuntamiento. Para Weber se trata de una institución que "sólo llega a constituirse en su pleno sentido en relación con una actividad política comunitaria que abarque una pluralidad de vecindades. Además, puede representar, por sí, cuando domina un territorio como la 'aldea', la base de una actividad política de la comunidad, e incorporar, mediante la formación continuada de asociaciones, actividades de toda clase (desde la enseñanza escolar y las funciones religiosas hasta el asentamiento sistemático de los artesanos necesarios) o serle impuestas obligadamente por 'otorgamiento' por la asociación política" (*op. cit.*, pp. 295 s.).

49 R. König: *op. cit.*, p. 17. En este sentido sostiene que después de un conflicto en una pequeña comunidad no queda más solución que abandonarla o hacer una vida totalmente marginal.

pueda llegar a ser un todo integrado; lo que sí se sostiene enfáticamente es que en modo alguno tiene que estar necesariamente integrada, sobre todo no tiene que serlo *debido a su pequeño tamaño*. En el mismo sentido se inclina a considerar esta cuestión Weber<sup>50</sup>.

Muchos factores son los que pueden tomar muy difícil que una comunidad —incluso una pequeña comunidad— se constituya en una "totalidad integrada"; y ello, como subraya König, a pesar de ser una unidad de naturaleza *local* con interacciones sociales y valores y fines propios. Factores o impedimentos que pueden llegar a surgir, incluso, de formas territoriales o meramente espaciales; no en vano Aristóteles<sup>51</sup> sostenía que la ubicación topográfica a veces basta, por sí sola, para provocar una revolución o una situación de discordia, como sucede cuando la misma distribución del suelo impide que la ciudad tenga una verdadera unidad.

La integración a la cual debe tender toda comunidad transita por dos andariveles, necesarios ambos para que la integración sea completa. Para König, en efecto, se tiene que dar tanto una integración *horizontal* como también otra de tipo *vertical*: la primera "se refiere sobre todo a la actuación conjunta de los grupos en el orden local y después en el mismo plano del status; la integración vertical, por el contrario, va de abajo hacia arriba. En ambas direcciones existe un más y un menos, pero sólo cuando la integración es igual en ambas direcciones se puede hablar de una integración real"<sup>52</sup>. La integración vertical supone la integración de la comunidad local

<sup>50</sup> Para Weber "el hecho de que la comunidad de vecinos sea el asiento típico de la 'fraternidad' no significa, naturalmente, que entre vecinos rija, por lo común, una relación de 'fraternidad'. Al contrario, cuando la conducta postulada por la ética popular se hace imposible por una enemistad personal o por un conflicto de intereses en ciernes, la enemistad naciente se agudiza particularmente porque se siente en oposición con las exigencias de la ética popular y trata de justificarse, y también porque las relaciones 'personales' son muy frecuentes y estrechas" (*op. cit.*, pp. 249 s.). A pesar de que la "comunidad" está normalmente por su sentido radicalmente contrapuesta a la "lucha", destaca Weber que, sin embargo esto no debe "engañarnos sobre el hecho completamente normal de que aún en las comunidades más íntimas haya presiones violentas de toda suerte con respecto de las personas más maleables o transigentes; y tampoco sobre que la 'selección' de los tipos y las diferencias en las probabilidades de vida y supervivencia creadas por ella ocurran lo mismo en la 'comunidad' que en otra parte cualquiera" (*ibídem*, p. 34).

<sup>51</sup> Cfr. Aristóteles: *Política*, VIII, 2.

<sup>52</sup> R. König: *op. cit.*, pp. 220 s.

con la sociedad global en la cual se halla incluida, del mismo modo que el barrio lo está respecto de la ciudad y ésta respecto de la nación.

Pero si las diferencias *intergrupales* e *intragrupales* dificultan una integración *social* fácil y espontánea, la comunidad necesitará algún elemento aglutinante que le permita subsistir más o menos integradamente. Ese factor aglutinante provendrá, para König, de la esfera *cultural*. El hombre es partícipe de una comunidad en la medida en que se solidariza y participa activamente en ciertas pautas culturales y valores considerados como relevantes o significativos por el todo comunitario en cuanto tal<sup>53</sup>. A ello se refiere San Agustín<sup>54</sup> cuando habla de la concordia; para él existe comunidad — como vimos — en la medida en que exista una "amar las mismas cosas". Quiere decir que la comunidad de objetos amados, un querer compartido, lleva a la existencia de una comunidad en sentido estricto. El sentido de pertenencia a una nación o a una región, así como los símbolos culturales, permiten crear un marco de referencia, un ámbito de arraigo más o menos común e inclusivo.

Independientemente de la importancia que revisten los valores comunes para la supervivencia de la comunidad como un "todo integrado", advierte König que, justamente por ello, "pueden existir grupos que viven como subgrupos en la relación general sin participar en sus valores. Este caso se puede dar sin que por ello la comunidad sea una comunidad desorganizada como, por ejemplo, en la comunidad inglesa de Hilltown, analizada por Homans<sup>55</sup>. Paradójicamente, allí donde existen valores comunes tiene que existir también, dice König, una discriminación social: "Después de que por una presión exterior se hayan formado una población y un comercio común,

<sup>53</sup> Sostiene Weber que ciertos usos y costumbres "pueden dar pie a la conciencia de comunidad entre gentes parecidas, que puede formar entonces la base de una 'comunización' como, por su parte, toda clase de comunidad, desde la doméstica y la vecinal hasta la política y religiosa, suele ser base de 'costumbres' también comunes. Toda diferencia de costumbres puede alimentar en sus portadores un sentimiento específico de 'honor' y 'dignidad'. Los motivos originarios que dan lugar a las diferencias en el estilo de vida se olvidan y los contrastes subsisten como 'convenciones'... Lo mismo que en la *homogenización interior*, ocurre con la *diferenciación respecto al exterior*" (*Economía y Sociedad*, op. cit., p. 317) (La bastardilla es nuestra).

<sup>54</sup> Cfr. San Agustín: *De civitate Dei*, XIX.

<sup>55</sup> R. König: op. cit., p. 205. Se refiere a la obra de George C. Homans, *The Human Group*.

aparecen, con la evolución del sistema y de los valores comunes, tales diferencias sociales que amenazan continuamente la integración de la comunidad"<sup>56</sup>.

Esta integración cultural, tanto al interior de la comunidad como de la comunidad respecto de la sociedad global en que se halla inscripta, no es — ni debe ser — una adaptación pasiva sino que, con el tiempo, se transforma en una adaptación socio-cultural creadora.

Los *modos* de integración comunitaria variarán, según König, si se trata de comunidades pequeñas o de comunidades grandes. Mientras a la pequeña comunidad e, incluso, la pequeña ciudad, puede bastarles el sentimiento de patria y la simbología de integración correspondiente, la gran ciudad, en cambio, con su vida multifacética y heterogénea, encuentra ese medio de integración como algo demasiado indiferenciado, débil y, por tanto, ineficaz. De ahí que König destaque la importancia de la prensa local como factor aglutinante y de homogeneización interior: "... dentro del campo de la cultura existen otros medios cuya función es crear, allí donde no son suficientes las formas más primitivas de la comunicación — la participación oral y el rumor —, otros medios de comunicación. Este es, por ejemplo, la prensa; pero un tipo especial de prensa, al que llamamos *prensa local*". No considera König que sea éste el único medio de integración, dado que en otros grados superiores existen otros medios de integración cultural más inclusivos. Pero la ventaja que destaca del *periódico diario de ámbito local* es el estar siempre al alcance de todo el mundo y en cualquier momento. En este tipo de prensa, concluye König, existe "una postura personal hacia el lector y una cierta apertura hacia las tradiciones de la comunidad (...). Por lo tanto, la prensa local está en el centro, entre los auténticos medios de comunicación de masas de la prensa diaria, por una parte, y la comunicación oral de carácter informal y los rumores, por la otra"<sup>57</sup>. Obsérvese que en el caso de

<sup>56</sup> *Ibidem*, pp. 212 s.

<sup>57</sup> *Ibidem*, pp. 215 ss. A ello apunta T. Parsons cuando recuerda que la comunicación siempre supone una cultura común (op. cit., p. 305). No se trata aquí, por cierto, de la prensa nacional, aquella que para Tönnies tiende a superar todo lo que signifique fronteras naturales. Prensa nacional que deviene internacional, en cuyo caso el objetivo final sería la abolición de la pluralidad de los estados y la instauración de una especie de internacionalismo o "república mundial" — coextensiva con el mercado también mundial —. De modo que para Tönnies la existencia de los estados naturales no sería más que una limitación temporal de la asociación sin fronteras (Cfr. *Comunidad y Asociación*, op. cit., pp. 264 s.).

una comunidad predominantemente rural este tipo de prensa adquiere importancia no sólo como factor de cohesión y arraigo en áreas geográficas particularmente extensas, sino además como forma de neutralizar, al menos en parte, la influencia que los medios masivos de comunicación desempeñan, creando muchas veces necesidades distintas a las propiamente comunitarias, imponiendo pautas de comportamiento y de consumo que le son ajenas y no necesarias.

La integración comunitaria, más que en un fin se constituye en un medio, haciendo las veces al mismo tiempo de punto de partida, de modo de coadyuvar a que toda comunidad —rural o urbana, grande o pequeña—, respetando las características que le son más propias, logre desarrollarse en la línea de sus posibilidades y de sus necesidades, sin que ninguna otra comunidad u otra sociedad global cualquiera, así como tampoco intereses sectoriales o de grupo minimicen dichas "posibilidades" ni tergiversen aquellas sus auténticas "necesidades". Los individuos arraigados en una tal comunidad serán directos y principales beneficiarios<sup>58</sup>.

<sup>58</sup> Respecto de los distintos trabajos e investigaciones llevados a cabo en el ámbito de la sociología de la comunidad, *vide* el capítulo escrito por R. König: "La comunidad", en el apéndice del *Tratado de Sociología Empírica* (obra por él dirigida), Tomo I, Ed. Tecnós, Madrid, 1973, pp. 812-821.



*Asiende des Hansestadt Dantzig*

*Ant. M. G. G. Topographia Prussiae et Poloniae Tab. 1. 651*

## Capítulo 9

### PERSPECTIVA CONFLICTUALISTA

#### I. Karl Marx y Friedrich Engels

Para la perspectiva conflictualista no es relevante hablar de "sociedad urbana" en tanto ello suponga olvidar que las características de la sociedad surgen de las respectivas condiciones materiales de producción. Hablar de sociedad "urbana" no haría más que obviar o colocar entre paréntesis las contradicciones ínsitas en dicha sociedad y sus mecanismos determinantes. El análisis de la ciudad supone, para esta perspectiva, colocar en primerísimo lugar conceptos y realidades como la alienación urbana y la lucha de clases.

### *Campo versus ciudad*

La cuestión urbana y la preocupación sobre la ciudad no tienen un tratamiento sistemático por parte de Marx y Engels, sin perjuicio de lo cual el tema es considerado en *La Ideología Alemana* (1846) y en *El Capital* (1867), planteándose en términos de oposición entre ciudad y campo<sup>1</sup>. Oposición que esconde en su interior un fenómeno crucial: el proceso de división social del trabajo. De una parte, el trabajo industrial y comercial y su ámbito propio —la ciudad—; del otro lado, el trabajo agrícola y su correspondiente espacio —el campo—. División del trabajo y propiedad privada son, para Marx y Engels, dos caras de la misma moneda: con la primera se expresa, respecto de la actividad, lo que con la segunda se dice respecto del producto de esa actividad<sup>2</sup>.

La propiedad, en la ciudad, asume históricamente distintas formas. De una parte, la *propiedad comunal* y de Estado, correspondiente a la ciudad antigua (fruto de la reunión de varias tribus en una sola *ciudad*, mediante contrato o por conquista)<sup>3</sup>, en donde el habitante participa de un poder que es "colectivo". Por el otro lado, la *propiedad feudal*, tanto en el campo (propiedad inmueble de los campos por el "señor") como en la ciudad (organización artesanal corporativa, lo que Remy y Voyé denominan la "propiedad gremial"); para pasar luego a la *propiedad basada en el trabajo y el intercambio*: el desarrollo del capital se independiza de la propiedad inmueble; el poder y la riqueza dependen ya exclusivamente de la propiedad de la tierra. En la ciudad, ahora, el poder supone "poder sobre los hombres" en tanto fuerza de trabajo: los actores sociales son ahora la burguesía y el proletariado.

Engels se preocupó por la situación de la clase obrera en la Inglaterra del siglo XIX<sup>4</sup>, en el marco de todo un proceso de rápida transformación so-

1 "La burguesía ha sometido el campo a la ciudad. Ha creado urbes inmensas; ha aumentado prodigiosamente la población de las ciudades a expensas de la de los campos, y así ha sustraído una gran parte de la población al idiotismo de la vida rural. Del mismo modo que ha subordinado el campo a la ciudad, las naciones bárbaras o semibárbaras a las naciones civilizadas, ha subordinado los países de agricultores a los países de industriales, el Oriente a Occidente" (K. Marx y F. Engels: *Manifiesto Comunista*, Ed. Claridad, Bs. As., 1975, p. 32).

2 Cfr. *La Ideología Alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1970, pp. 34 s.

3 Cfr. *ibidem*.

4 *Situación de la clase obrera en Inglaterra*, Ed. Futuro, Bs. As., 1965. Para Joseph Mahon el aporte de Engels a la cuestión urbana viene dado por su suscripción a dos teorías

cial, la cual habría de redundar no sólo en el trabajador sino también en la ciudad, verdadera caja de resonancia de los fenómenos sociales.

La cada vez mayor división del trabajo, el uso de nuevos modos de energía y los revolucionarios cambios productivos debidos a las innovaciones tecnológicas, harán que de la fijación del campesino y el artesano en determinadas condiciones socioeconómicas, se pase a una situación de desarraigo, típica del proletariado urbano "convocado" a las urbes del siglo XIX.

El campo se ve sometido a la ciudad, con el consiguiente desarraigo y la transformación de la población rural en clase obrera.

El trabajador artesano, transformado en obrero proletario, independizado de un ámbito local particularizado y con caracteres de exclusividad les permitirá a Marx y a Engels, en su formulación extrema, lanzar su proclama: "Proletarios del mundo, uníos". Quiere decir que la intensidad de la adscripción local, por parte del trabajador, pierde importancia ante la extensión niveladora del rol adquirido.

La pertenencia a una clase, de esta manera, no supondría un vínculo social raigal sino que más bien se acercaría al concepto de *Gesellschaft* planteado por Tönnies. La clase supone movilidad —o intento de ella— en todos los sentidos, con lo cual se ve su diferencia respecto del *estamento*, fenómeno más cercano a la *Gemeinschaft*. Esto es correctamente visualizado por Tönnies: "Los términos 'estamento' y 'clase' son sinónimos a menudo intercambiables. Pero científicamente necesitamos distinguirlos, en el sentido de que los 'estamentos' se consideran *comunales* y las 'clases', en cambio *colectividades societales*. Otra diferencia consiste en la mayor rigidez de los estamentos, comparada con la fluidez, a menudo extrema, de las clases." (Tönnies, *Comunidad y sociedad*, pp. 102-103).

de la historia: "Finally, there is a further vital reason for commending Engel's account of cities, their merits and defects, and it is also one which makes more understandable the comprehensive and penetrating nature of his investigation -this is that his perception of cities, their features and effects, is also informed and sharpened by a theory of history, even if this theory is not always presented in a rigorous fashion, and even if it is not always quite the same theory which he subscribes to. Engels seems to subscribe to two distinct (though by no means wholly different) theories of history, in fact, in his *Condition of the Working Class in England* (...). The two theories to which he gives his allegiance may be called the 'technological' and the 'conflict' theories of history." ("Engels and the question about cities", en: *History of European Ideas*, Vol. 3, Nº 1, Pergamon Press, Oxford, 1982, pp. 61 s.).

ses (. . .). A medida que un estamento se asemeja más a una clase, más se desintegra, es decir, más aumenta la movilidad de sus miembros"<sup>5</sup>.

En el estamento el individuo se siente más involucrado tanto a nivel personal como social. A este respecto bien sostiene Nisbet<sup>6</sup>, que "la clase es el producto de una sociedad donde predominan los valores contractuales y pecuniarios. El estamento abarca la vida moral e intelectual de los individuos".

Será en virtud de este fenómeno que la ciudad burguesa, paradójicamente; hará que la clase obrera, de mero concepto estadístico, se transforme en una clase con conciencia *en sí y para sí*. La solución a sus problemas urbanos y de clase no sobrevendrá, en este pensamiento, de la propia ciudad, de una solución a los problemas de la urbe sino que llegará de una transformación de la sociedad global.

En suma, se trata de un proceso, en la perspectiva marxista, de expansión territorial del capital industrial, paralelo al proceso de desarrollo urbano superador de —o tendiente a superar— la dicotomía ciudad-campo.

Si bien esta distinción entre ciudad y campo ha perdido —como reconoce Bettin— significación tanto económica como sociológica en los países desarrollados industrialmente, capitalistas o no, cabe preguntarse con dicho autor, a nivel de hipótesis, si esa dicotomía ciudad-campo no es "retomada" y llevada a un nivel más alto de contradicción y conflicto en la relación entre países desarrollados y subdesarrollados, entre países centrales y periféricos.

### **Cuestión de la vivienda y cuestión social**

Marx y Engels visualizan la ciudad como el escenario de la historia donde el papel protagónico va cambiando de mano: primero la burguesía, luego el proletariado industrial. En esta perspectiva el hombre es considerado como *alienado*: de una parte, en cuanto vendedor de fuerza de trabajo y, de otra, por el cada vez mayor condicionamiento que sufre a través de las necesidades que la misma ciudad va suscitando?

<sup>5</sup> Apud R. Bendix y S. M. Lipset (comps.): *Class Status and Power*, The Free Press, Glencoe, Ill., 1953, pp. 50 s.

<sup>6</sup> R. Nisbet: *La formación del pensamiento sociológico*, tomo 2, Amorrortu, Bs. As., 1977, p. 52.

<sup>7</sup> Este tema es tratado por J. Remy y L. Voyé: *La ciudad y la urbanización*, op. cit. La cuestión de los mayores condicionamientos que el hombre sufre a través del "sistema de

Esta *alienación* que sufre el individuo sometido al capitalismo —en donde trabajador y fruto de su trabajo se ven disociados—, nos lleva directamente al concepto de arraigo —en este caso, *desarraigo*— por cuanto el hecho se inscribe más bien como fenómeno social de necesidad histórica intrínseca; esto es: la alienación se convierte en paso necesario a una futura *liberación* del hombre con el advenimiento del comunismo. Se trata, precisamente, de "desarraigar" al hombre de todos los lazos institucionales y sociales que lo alienan, que lo "cosifican" en tanto "objeto" heterodirigido<sup>8</sup>.

Friedrich Engels denuncia la crítica situación por la que atraviesa el proletariado urbano de las ciudades industriales<sup>9</sup>. El progreso observado en la ciudad de Londres no debe engeguercer de modo de no atinar a ver lo que ello verdaderamente ha significado, dice Engels. Para él los londinenses han tenido que sacrificar lo mejor de su condición humana en aras de la "civilización" imperante en la urbe.

Indiferencia, aislamiento, falta de espíritu comunitario, nacimiento y apiñamiento de grandes masas en espacios que se ven superados, conforman un panorama más que negativo. El egoísmo solipsista encuentra en la gran ciudad su ámbito más propicio de desarrollo. Siguiendo la terminología hobessiana, el *homo homini lupus* toma carta de ciudadanía.

También se ocupa Engels de destacar la tugurización que adopta el sistema de vivienda para la clase obrera. Allí, en esos barrios pobres, el hacinamiento, la falta de higiene y ventilación son moneda corriente. De ahí su análisis del barrio londinense de St. Giles, habitado por los más pobres, el proletariado peor retribuido, conjuntamente con el submundo delictuoso. Otro tanto dice respecto de Liverpool y Manchester, cuyos barrios obreros

necesidad" que la misma ciudad va suscitando, ya lo había señalado Hegel en su *Filosofía del Derecho* al tratar, dentro de su análisis de la sociedad burguesa, la generación de nuevas necesidades.

<sup>8</sup> El concepto de alienación, tomado por Marx de Hegel, pierde su contenido primigenio en tanto característica "profundamente arraigada en la naturaleza del hombre (ontológica y metafísica). . . , un estado profundo e inmoviblemente incorporado a la naturaleza del yo del hombre y su afán por comunicarse con el mundo. Lo que hubiera sido ontológico en Hegel por obra de los 'hegelianos de izquierda' se hizo cada vez más sociológico (R. Nisbet, op. cit., p. 150). La alienación pasa, de ser ontológica, a ser considerada como causalmente provocada por las estructuras históricas e institucionales y, más precisamente, provocada por la existencia de la propiedad privada de los medios de producción.

<sup>9</sup> Vide *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, Leipzig, 1845.

están "convenientemente" disimulados dentro del entramado urbano, al estar como aislados del resto de la ciudad.

Todo este análisis que Engels efectúa —realizado en parte a partir de sus propias observaciones *in situ*— deriva, años más tarde, en una serie de propuestas tendientes a buscar una solución a la *cuestión de la vivienda*<sup>10</sup>. Pero el problema habitacional no puede ser considerado aisladamente, ni respecto de la estructura sociopolítica en la cual se da, ni respecto de las formas que dicha crisis de vivienda adoptó a lo largo de la historia. Sólo hay un medio para poner fin a esta crisis, enfatiza Engels: eliminar, pura y simplemente, la opresión de la clase trabajadora por parte de la clase dominante.

Este problema de la vivienda, que aqueja tanto al proletariado como incluso a la pequeña burguesía, no es más que un emergente del modo de producción capitalista. De modo que la verdadera solución al problema habitacional no puede venir de otra forma, siguiendo la lógica argumental de Engels, que no sea el cambio de sistema, la revolución a través de la cual el proletariado conquiste el poder político.

Considera Engels que es inútil querer resolver el problema de la vivienda mientras se mantengan las grandes ciudades y la "oposición ciudad-campo". No será la solución de la *cuestión de la vivienda* la que solucionará la *cuestión social*, sino la solución de ésta última, la abolición del modo de producción capitalista, la que posibilitará toda solución al problema de la vivienda. Refuta Engels la forma como la burguesía intentaba resolver el problema habitacional. Dentro de la literatura burguesa sobre la salud pública y la cuestión de la vivienda se encuentra, precisamente, la obra de Emil Sax<sup>11</sup>, respecto de la cual Engels efectúa una aguda crítica. "La característica esencial del socialismo burgués —expresa Engels— es que pretende conservar la base de todos los males de la sociedad presente, queriendo al mismo tiempo poner fin a estos males. Los socialistas burgueses quieren, como ya dice el *Manifiesto Comunista*, 'remediar los males sociales con el fin de consolidar la sociedad burguesa', quieren la 'burguesía sin el proletariado' (...) Es así como el señor Sax plantea el problema. Y ve la solución en la solución

<sup>10</sup> Vide F. Engels: *Contribución al problema de la vivienda*, Edit. Progreso, Moscú, 1978.

<sup>11</sup> E. Sax: *Die Wohnungszustände der arbeitenden Klassen und ihre Reform*, Wien, 1869.

del problema de la vivienda"<sup>12</sup>. Del mismo modo efectúa Engels la crítica a la forma propuesta por Proudhon para solucionar la cuestión de la vivienda<sup>13</sup>, considerándola utópica.

Dado que la historia de la sociedad, para Marx, no es sino la *historia de la lucha de clases*, la *ciudad*, en tanto lugar donde se desarrolla primero la burguesía y luego el proletariado industrial, se constituye en el *escenario* de esa lucha.

La vida del proletariado dentro de la gran ciudad industrial supone, para Marx, la *vuelta del hombre a la caverna*. Pestilencia, hacinamiento, insalubridad se suman al hecho negativo de no ser propietarios de su vivienda. Pero el salvaje antepasado del hombre, que habitaba en una caverna, expresa Marx, sentía ese lugar como propio; se trataba de un elemento que la naturaleza le ofrecía *para su disfrute y cobijo*. La caverna no le resultaba algo extraño al salvaje. En cambio, el habitante de la gran ciudad industrial, inmerso en el tugurio, forma "civilizada" de la caverna, siente ese ámbito como hostil y como algo que no le pertenece. Allí, el hombre "no puede decir: aquí estoy en mi casa; se halla, más bien, en la casa de otro, en la casa de un extraño que todos los días lo acecha y lo expulsa, si no paga el alquiler. De la misma manera, desde el punto de vista de la calidad, sabe que su vivienda es lo opuesto a una vivienda humana, la cual *está ubicada en el más allá*, en el cielo de la riqueza"<sup>14</sup>.

En *El Capital* se ocupa Marx de la situación de los habitantes obreros en Londres, quienes sufren los males de la vivienda bajo condiciones cada vez más inhumanas, paralelamente al aumento de las "mejoras" urbanas y a la demolición de barrios viejos; coetáneamente, se establecen nuevas fábricas y la gran urbe industrial debe soportar un cada vez mayor proceso migratorio hacia ella. Todos estos fenómenos van generando un estado de superpoblación que la ciudad no está en condiciones de soportar, a menos que se aumente al apilamiento humano, tal como realmente sucedía.

Este pensamiento sociológico sobre la ciudad excluye de sus análisis el concepto de "desorden". La ciudad capitalista del siglo XIX, en efecto, es —pa-

<sup>12</sup> F. Engels: *Contribución al problema de la vivienda*, op. cit., p. 46.

<sup>13</sup> Cfr. *ibidem*, I y III partes, pp. 18-42 y 83-112.

<sup>14</sup> K. Marx: *Manuscritos de 1844*. Hay versión española en: *Manuscritos: Economía y Filosofía*, Alianza Edit., Madrid, 1968.

ra Marx y para Engels— expresión de un orden que en su tiempo fue creador y que ahora hay que destruir para superarlo<sup>15</sup>. Para Marx la humanidad nunca se propone más que aquellas cosas que puede realizar: "Nunca expira una sociedad antes de que se hayan desarrollado en su seno todas las fuerzas productivas que es capaz de contener. Nunca aparecen unas relaciones de producción superiores, antes que las condiciones materiales de su existencia hayan surgido en el interior mismo de la vieja sociedad"<sup>16</sup>. De ahí la lógica relación con las palabras vertidas por Engels, en el sentido de que el problema de la vivienda supone, para ser solucionado, cambios de tipo estructural. "No tengo por qué defenderme —aclara Engels— contra el reproche de considerar el estado deshonroso de las habitaciones obreras actuales 'como un detalle sin importancia'"<sup>17</sup>.

Como vemos, Marx y Engels no encaran el problema de la vivienda como tecnócratas. Muy al contrario la cuestión de la vivienda debe ser enmarcada —siguiendo los lineamientos de esta filosofía de la historia— dentro de la cuestión social.

La cuestión del desarraigo que sufre el proletariado no se visualiza como un problema antropológico, —esto es, ubicado al nivel del hombre— sino que es motivo de preocupación e interés —y así es entendido— en tanto problema estructural social. La crisis de la ciudad industrial no es crisis "del hombre", sino que es crisis social global.

### *La cuestión nacional*

La *comunidad nacional* aparece, en el pensamiento de Marx y de Engels, como un momento histórico —de "contenido" burgués— de la *comunidad* en general. De modo que la lucha de clases es posterior a la existencia de la comunidad humana, sin perjuicio de lo cual "la naturaleza de las clases [dependiente, a su vez, del nivel de las fuerzas productivas] determina la naturaleza de la comunidad. Por eso la dialéctica clasista, que es posterior a la

<sup>15</sup> Cfr. F. Choay: *El Urbanismo. Utopías y realidades*, Lumen, Barcelona, 1976, pp. 33 s.

<sup>16</sup> *Zur Kritik der politischen Oeconomie*, Berlín, 1859.

<sup>17</sup> F. Engels: *Contribución al problema de la vivienda*, op. cit.

existencia de la comunidad humana, engendra las formas históricas de esa comunidad y sus expresiones políticas (polis, imperio, feudo, principado, Estado Nacional, etcétera)"<sup>18</sup>. Significaría que la *nación*, en cuanto fenómeno comunitario históricamente especificado, es una creación de la burguesía y, por tanto, un momento de la lucha de clases. Desde el fin de la Edad Media, sostiene Engels, la historia trabaja por erigir en Europa un conjunto de grandes Estados nacionales, los cuales constituyen la norma política de la dominación burguesa sobre el continente.

La nación, en tanto factor raigal, para Marx está más bien presente y vivida en el caso de la clase burguesa, no así para el proletariado, clase que virtualmente no tendría patria: "La gran industria —sostienen Marx y Engels en *La Ideología alemana*— suscita generalmente en todas partes las mismas relaciones entre clases. Con ello va borrando todo sello privativo de nacionalidad. Ciertamente es que la burguesía conserva aún en cada nación sus intereses nacionales particulares. Pero hay una clase que no tiene absolutamente ninguna especie de intereses nacionales: el proletariado (. . .) Expulsado del seno de la sociedad, se ve constreñido a vivir en el más resuelto antagonismo contra todas las demás clases". El concepto —y la realidad— del *patriotismo* pierde así todo peso específico: el proletariado deviene clase fundamentalmente internacional, mucho más vinculada a otros proletariados "nacionales" que a la burguesía de su propio espacio-tiempo nacional. Si el proletariado se vincula a la burguesía nacional correspondiente sólo será a nivel de alianza táctica y no como resultado de un sentimiento nacional vivido y compartido. Así, para Marx y para Engels la nación, más que tener una teleología ínsita y esencial, emerge como un fenómeno determinado histórica y socialmente.

### II. Henri Lefebvre

Lefebvre constituye una continuación de la corriente marxista clásica al mismo tiempo que imprime a sus investigaciones una orientación novedosa y original.

<sup>18</sup> J. E. Spilimbergo: *La cuestión nacional en Marx*, Ed. Octubre, Bs. As., 1974, p. 14.

Para este sociólogo francés la producción industrial implica la urbanización de la sociedad<sup>19</sup>. La sociedad entera se hace urbana, de modo que la evolución dialéctica sería la siguiente: a) la ciudad, b) su negación a través de la industrialización, y c) el resurgimiento de lo urbano a nivel de la sociedad entera. Esto supone un cambio cualitativo; de centrarse el análisis, en un primer momento, en la racionalidad industrial, debe hacerse ahora en la racionalidad urbana. Racionalidad y sociedad urbana que se erigen por sobre la crisis de la propia ciudad. Sin embargo, este mismo proceso de urbanización generalizada será el que llevará a una nueva síntesis más rica de lo urbano.

### ***Evolución histórica: de la ciudad a la sociedad urbana***

Lefebvre describe —al igual que Weber y Marx— la evolución histórica de la ciudad occidental: de la *ciudad política*, con epicentro en el "poder", se pasa a la *ciudad comercial*, con eje en el "mercado", mientras lo agrícola es gradualmente subordinado a lo urbano. Luego, con el paso del capitalismo comercial al capitalismo industrial, emerge la *ciudad industrial* subordinada, fundamentalmente, a la industria. La industria representa aquí —como expresa Bettin<sup>20</sup>— la *anticiedad* que penetra en lo urbano y lo hace estallar. He ahí, pues, un proceso de "implosión-explosión" urbana al que hace referencia Lefebvre<sup>21</sup>, en tanto concentración-saturación y posterior ruptura y expansión planetaria.

Para Lefebvre la sociedad urbana nace sobre las ruinas de la ciudad. La industria, otrora factor etiológico de primer orden de los nucleamientos (subordinados incluso a ella), se transforma ahora en factor dependiente de esta urbanización societal. Si todo espacio es plasmado "a imagen y semejanza" del grupo dominante, a la extensión inusitada de la producción capitalista se sucede un espacio de dimensión diríamos "universalista" o global.

La complejidad del fenómeno urbano lleva al planteo interdisciplinario, pero éste, sin embargo, no "aprehende" un objeto que aún lo supera. De

19 Cfr. *El derecho a la ciudad*, Ed. Península, Barcelona, 1969, pp. 169 ss.

20 Cfr. *Sociólogos de la ciudad*, op. cit., p. 128.

21 *Vide Révolution urbaine*, Gallimard, París, 1970.

lo que se trata, para Lefebvre, es de elaborar una "estrategia urbana" en la cual conocimiento y praxis se complementen.

Ya no *valor de uso*, el espacio es cada vez más *valor de cambio*. Mientras el valor de uso acerca a una habitabilidad raigal, el valor de cambio genera desapego local, minusvaloración de la comunidad local y su espacio correspondiente, en tanto su consideración casi excluyente como *mercancía*. Todo lo cual no sólo degrada el espacio habitado sino también a su propio habitante.

Una de las maneras de revertir esta suerte de alienación sufrida por el habitante urbano capitalista sería, para Lefebvre, devolverle al individuo la participación dentro de la comunidad local, especialmente en lo que hace a la capacidad de decidir sobre su propio ambiente<sup>22</sup>. Hay un imperativo lefebvriano a la participación en las decisiones dentro de la política de la ciudad en general y de la política urbanística en especial —tal como en cierta forma lo ha planteado también Chombart de Lauwe, entre otros—, todo ello en aras del "derecho a la ciudad" que el habitante, en tanto tal, posee y debe ejercer cotidianamente<sup>23</sup>.

La ciudad es, para Lefebvre, forma: "la forma del encuentro y de la conexión de todos los elementos de la vida social, desde los frutos de la tierra

22 Sobre la participación de los usuarios, *vide* "El urbanismo de hoy. Mitos y realidades", en *De lo rural a lo urbano*, Ed. Península, Barcelona, pp. 205-214. Este ensayo es fruto de un debate de H. Lefebvre con J. Balladur y M. Ecochard, el cual fue publicado originalmente en *Les Cahiers du Centre d' Etudes Socialistes*, N° 72-73, París, Septiembre de 1967.

23 La importancia atribuida por Castells en sus análisis, tanto desde el punto de vista teórico como de la praxis política, a los *movimientos sociales urbanos*, implica una suerte de ruptura respecto de los estudios de participación provenientes de la tradición sociológica urbana anglosajona. (A este respecto es de interés la obra editada por C. G. Pickvance: *Urban Sociology: Critical Essays*, Methuen, Londres, 1976; y por supuesto el clásico trabajo de M. Castells: *Movimientos sociales urbanos*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1977). La "base social" de la comunidad local y/o de la sociedad urbana da lugar a la transformación de la misma en "fuerza social", promotora (y encarnadora en sí) de las contradicciones sociales (de clase) con miras a superarlas. El desarrollo del movimiento social urbano —definido por Castells como el sistema de prácticas que resultan de la articulación de una coyuntura del sistema de agentes urbanos y de las demás prácticas sociales—, tiende objetivamente hacia la transformación estructural del sistema urbano o hacia una modificación substancial de la relación de fuerzas en la lucha de clases, es decir, en última instancia, en el poder del Estado. (Cfr. *La cuestión urbana*, *op. cit.*, p. 312).

hasta los símbolos y las obras denominadas culturales. La dimensión urbana se manifiesta en el seno mismo del proceso negativo de la dispersión, de la segregación, como exigencia de encuentro, de reunificación, de información<sup>24</sup>.

El habitante no debe ser "periférico" sino central: el derecho a la ciudad es *derecho a la centralidad urbana*, entendido ello tanto a nivel territorial como social, político y cultural. El derecho a la ciudad supone, en última y primera instancia, la existencia y vigencia de una unidad espacio-temporal. Unidad que, en la sociedad y ciudad contemporáneas se transforma en centralidad "total" superadora de todo elemento periférico, así como de una centralidad "desplazable"<sup>25</sup>. Pero aquella forma "ciudad" recién mencionada tenderá a su disolución paralelamente con la afirmación de "lo urbano", de la "sociedad urbana".

El espacio, en tanto *espacio social*, es creado —y recreado— por cada sociedad y su respectivo modo de producción. La comunidad primitiva da lugar al *espacio analógico*; comunidad primitiva que adopta al organismo humano como modelo en que inspirarse para la construcción del espacio cotidiano. El modo de producción antiguo origina el *espacio cosmológico*: dentro de la ciudad habrá un locus que reproducirá el orden cósmico y la cosmovisión. El modo de producción medieval, y su ciudad respectiva, genera un *espacio simbólico*. Con la ciudad renacentista surge el *espacio perspectivo*. La ciudad y el modo de producción capitalista dan origen a un *espacio homogéneo y fragmentado* que, como causa y efecto, encuentra lo cuantificable, mensurable y divisible en tanto generador de renta. Para finalmente llegar al *espacio diferencial*, correspondiente al modo de producción socialista, en el cual se tenderá a unir aquello que estaba escindido (lo público de lo privado, el centro de la periferia, etcétera)<sup>26</sup>.

Históricamente, para Lefebvre, se ha dado el paso de *lo agrario a lo industrial*, para llegar luego al estadio de *lo urbano*, superador de la ciudad la cual ya contenía en germen, durante todo su desarrollo histórico, a lo urbano. Verdadera "revolución urbana", en tanto "conjunto de transformaciones que atraviesa la sociedad contemporánea". Lo urbano, en el pensamiento le-

<sup>24</sup> *Espacio y política. El derecho a la ciudad II*, Edic. Península, Barcelona, 1976, p. 68.

<sup>25</sup> Cfr. *La production de l' espace*, Ed. Anthropos, París, 1974.

<sup>26</sup> Cfr. G. Bettin: *op. cit.* Asimismo vide la crítica que Castells realiza al planteo lefebvriano en: *La cuestión urbana, op. cit.*, pp. 107 ss.

febvriano<sup>27</sup>, representa una nueva era de la humanidad, ya sin los determinismos y exigencias de los estadios históricos anteriores, virtual culminación de la historia. Culminación en la cual deviene un humanismo de nuevo cuño: el *hombre urbano* concreto, "para quien y por quien la ciudad y su propia vida cotidiana en la ciudad se convierten en obra, apropiación, valor de uso"<sup>28</sup>.

A propósito de esta concepción lefebvriana, puntualiza Castells que "‘lo urbano’ no es solamente una utopía libertaria (. . .): se trata de la *centralidad*, o mejor aún, de la *simultaneidad*, de la *agrupación*. En el espacio urbano lo que es característico es que ‘siempre pasa algo’ (. . .) Pero este ‘urbano’, que no es, por tanto, otra cosa que la espontaneidad creadora liberada, está *producido* no por el espacio ni por el tiempo, sino por una *forma* que, ni objeto ni sujeto, se define ante todo por la dialéctica de la centralidad o de su negación (la segregación, la dispersión, la periferia)"<sup>29</sup>.

Al análisis diacrónico de la ciudad y de lo urbano, agrega Lefebvre una aproximación sincrónica a ese espacio urbano, en función de la cual visualiza tres niveles: a) el nivel estatal o global; b) el nivel mixto o de "organización urbana"; y c) el nivel privado o del hábitat. Es en esta segunda fase crítica de la historia donde se produce la subordinación de la industria a la urbanización, y la subordinación de lo global a lo urbano y de lo urbano a la vivienda, al habitar (la primera fase crítica se había dado, para Lefebvre, en el siglo XVI en Europa, cuando la agricultura se vio subordinada a la industrialización). Lo cual viene a querer decir que será el *habitar*, la *vida cotidiana*, lo que "produce" el espacio.

### ***El habitar cotidiano***

La "cotidianeidad" es, para Lefebvre, un *ámbito* en el cual se entremezclan signos y símbolos conformando un *campo semántico total*. Cotidianeidad que conlleva un "texto social" que presenta infinitud de lecturas —especialmente en la gran ciudad—, multiplicidad de posibilismos que conllevan la capacidad de dudar y optar por parte del hombre, del habitante. Cotidianeidad, además, que supone la posibilidad de convertirse en "ámbito de en-

27 Cfr. *Révolution urbaine*, op. cit.

28 *Le droit a la ville*, Anthropos, París, 1968, p. 163. Hay versión española: op. cit.

29 *La cuestión urbana*, op. cit., p. 111.

cuentro"; o lo contrario: espacio de confrontación y lucha. Esto lo vislumbra Lefebvre cuando revaloriza "lo que tiene más realidad", rescatándolo de las intermediaciones y mediatizaciones que nublan su "esencialidad" cotidiana: "Quiere decir que a nuestro alrededor, los lugares de paso y encuentro, la calle, el café, las estaciones, los estadios, tienen más importancia e interés en la cotidianeidad que los lugares que enlazan. No siempre fue así. En otro tiempo, la casa o el taller tenían tanta realidad como la calle. Los medios de comunicación estaban subordinados a los hombres, y también los intermediarios<sup>30</sup>."

Lefebvre propone el estudio de las "tendencias" de las unidades urbanas, su dinámica y su reorganización, más que las "formas socioecológicas" cristalizadas en el tiempo. Busca centrar el análisis en la práctica del habitar cotidiano más que en los aspectos ecológicos del hábitat<sup>31</sup>.

Dentro de esta "práctica" del habitar cotidiano resultan sugerentes los comentarios que Lefebvre realiza a propósito de la *calle* ("fuente de informaciones", "microcosmos", apertura de un "buen texto social", "espectáculo" y escenario de "mil pequeños psicodramas y sociodramas"), el *café* ("... en Francia, la espontaneidad social, expulsada de la vida pública por la burocracia del Estado, y de la vida privada por el moralismo tradicional, debió encontrar [en el café] su refugio"; café como "lugar de encuentros y fantasía"), o la *taberna* (punto neurálgico de "vida social", encuentros amistosos, juegos diversos, informaciones y comunicaciones"; "la gente acude a ellas para hablar, más que para beber alcohol"), demostrando fina sensibilidad hacia la problemática de un habitar urbano humano, donde la cotidianeidad ciudadana conserve raíces de sentido ante una "modernidad" que consume y agota posibilidades, agotándose en ella<sup>32</sup>. Estos puntos sociales de encuen-

30 H. Lefebvre: "Introducción a la psicología de la vida cotidiana", en *De lo rural a lo urbano*, op. cit., p. 92. Este trabajo fue publicado originalmente en *Encyclopédie de la psychologie*, Ed. Fernand Nathan. Asimismo vide, del mismo autor, *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Alianza Edit, Madrid, 1972. Sobre la crítica a esta postura lefebvrina, Cfr. A. Pérez Agote: "Medio ambiente: abstracción y desterritorialización de las relaciones sociales", en CEOTMA: *Sociología y medio ambiente*, op. cit., pp. 83 ss.

31 Cfr. H. Lefebvre: "Quartier et vie de quartier", *Cahiers de l' I.A.U.R.P.*, VII, París, 1967.

32 "¿No tienen acaso más atractivos los antiguos cafés que los recientes? La modernidad, el neón, la crudeza de las luces, las técnicas y aparatos perfeccionados, no han aumentado el encanto de estos lugares. Brutalmente alumbrado, funcional, perdidos ya los rincones de sombra y las banquetas de terciopelo gastado, sedes de jóvenes amores y de amores culpa-

tro hacen por cierto al arraigo del habitante y a una vida social rica y enriquecedora. De ahí que Lefebvre se lamenta por la eliminación de dichos lugares, eliminación que lleva a la pérdida de entidad del "barrio", al desarraigo, al empobrecimiento de la vida vecinal. Al empobrecimiento de *la vida*.

En la concepción lefebvriana —al decir de Castells— así como la lucha de clases parecería como superada, también la *praxis industrial* daría lugar a la *praxis urbana*. Es decir, se estaría frente al fin del proletariado y, sobre todo, ante la fundación de una nueva estrategia política que se basaría no ya en las estructuras de dominación sino más bien en la alienación de la vida cotidiana. Critica Castells el pensamiento de Lefebvre, considerándolo un "ideólogo" urbano<sup>33</sup>. Si bien de izquierda, ideólogo al fin, que no hace más que elaborar una "teorización urbanística de la problemática marxista", a pesar que Castells lo reconoce como al intento intelectual más profundo para la comprensión de los problemas urbanos actuales. La lucha de clases es, en Lefebvre, *lucha urbana*. Todo lo cual, para Castells, no hace más que desplazar el eje interpretativo de la "dominación" —como decíamos más arriba— a la "alienación en la cotidianeidad". Sin embargo, observemos que Castells critica a Lefebvre en lo más positivo que su concepción tiene: centrar su análisis en el *hombre*, en el habitante urbano como *partícipe y creador* de la ciudad.

Esta "práctica urbana", concebida como *práctica de transformación de la cotidianeidad* choca, observa Castells, con obstáculos en función de la estructura de dominación clasista institucionalizada. A este respecto, dice el sociólogo español: "Que la 'cotidianeidad', es decir, la vida social, regulada sobre todo por los ritmos de lo ideológico, pueda ser la expresión de nuevas formas de contradicción en la práctica social, nadie lo duda. Pero que sea la *f fuente*, y no la expresión de relaciones de clase complejas determinadas en última instancia económicamente, es lo que invierte la problemática materialista, y toma como punto de partida a los "hombres" más bien que sus relaciones sociales y técnicas de producción y de dominación"<sup>34</sup>.

---

bles, el café moderno ha dejado de simbolizar; pero significa . . . ¿qué? La erranza, el trastorno, la incertidumbre, el malestar de la modernidad bajo los ojos pretenciosos de las máquinas y los hombres robots". (H. Lefebvre: "Introducción a la psicología de la vida cotidiana", *op. cit.*, pp. 97 s.).

<sup>33</sup> Cfr. *La cuestión urbana*, *op. cit.*, pp. 107-117.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 115.

Lefebvre cae, para Castells, en una metafilosofía de la historia que hace las veces, por otra parte, de nueva "ideología urbana". Lo "urbano" aparece como culminación cultural de la historia. Lefebvre se encuentra en las antípodas, precisamente, de la concepción spengleriana, para quien la ciudad —como se ha visto— deviene ámbito de la civilización y decadencia.

Esta "visión triunfalista" de lo urbano —en tanto síntesis superadora de la oposición ciudad-campo— nace, en Lefebvre, a partir de la crisis de la ciudad y de su concepción de la "praxis urbana" en tanto medio de humanización por la práctica de la transformación del "habitar". *Habitar* que se "conjuga" como modo de liberación no sólo estructural-social sino, también, como modo de liberación de cada habitante en particular.

Ámbito urbano visto por Lefebvre como cargado de simbología, conjugada en tiempo presente pero también pretérito, pasado que es revivido a partir de la cotidianeidad: "En las ciudades históricas los monumentos tienen funciones tan complejas que el concepto de 'función' no consigue agotarlas. Recuerdan y evocan. Hacen presentes un presente y un futuro. Son la memoria de la Ciudad y su cimiento. Unen y reúnen: catedral, palacio, teatros, edificios diversos. Los símbolos los cubren, símbolos generalmente mal comprendidos, que se diluyen de generación en generación, pero tan ricos que la percepción denominada 'estética' sólo alcanza generalmente la sombra de los simbolismos. El turista que admira las hermosas proporciones de una catedral no la comprende como microcosmos, resumen del mundo, de la Historia y del drama humano según la doctrina católica (. . .) Estos monumentos no son inútiles . . ."35.

La ciudad cumple, entonces, variadas funciones que han sido omitidas por el "funcionalismo": *emisor de información* y *mensajes* siempre renovados; *continente de símbolos* que, en tanto tales, tienen perdurabilidad mayor que las informaciones; *ámbito lúdico*, en tanto en la vida urbana hay un juego continuo y revitalizador de la "amenidad"<sup>36</sup>.

El humanismo lefebvriano ha recibido, evidentemente, cierta impronta de Gaston Bachelard y de Martin Heidegger. Para Lefebvre el habitar es un *hecho antropológico*: "La habitación, la mansión, el hecho de fijarse al sue-

35 "Introducción a la psicología de la vida cotidiana", *op. cit.*, p. 130.

36 Cfr. "La vida social en la ciudad", en *De lo rural a lo urbano*, *op. cit.*, pp. 143 ss. Conferencia pronunciada originalmente por Lefebvre en el Centre des Prospectives el 29 de octubre de 1962.

lo (o desprenderse de él), el hecho de arraigarse (o de desarraigarse), el hecho de vivir aquí o allá (y por consiguiente el hecho de partir, de ir a otra parte), estos hechos y este conjunto de hechos son inherentes al ser humano (. . .) El hombre se le determina por un cierto número de atributos (. . .) El habitar forma parte de estos atributos, o, si se prefiere hablar así, de estas dimensiones<sup>37</sup>.

### III. Manuel Castells

En la sociología urbana de Castells no es factible hablar del espacio "en sí" dado que, en tanto *producto social*, está siempre "especificado" por una relación definida por los diferentes niveles de la estructura social: el nivel económico, el nivel ideológico y la coyuntura de las relaciones sociales resultantes. De modo que el espacio guarda relación estrecha con: a) el *sistema económico*, en virtud de lo cual se da la relación entre producción, distribución, consumo y gestión; b) el *sistema político-institucional*, en virtud del cual se da una relación de dominación/regulación y otra relación de integración/represión (autonomía municipal/jerarquía administrativa de las comunidades locales, respectivamente), relaciones ambas que emanan del Estado; y c) el *sistema ideológico*, generador de relaciones simbólicas, en donde los "significantes" constituyen las formas espaciales y los "significados" los contenidos ideológicos.

De todo ello se desprende cuáles son los *elementos de la estructura espacial*, en tanto coyuntura histórica y, al mismo tiempo, forma social emergente de los procesos sociales de los cuales es expresión concreta.

En primer lugar se da la *articulación del sistema económico con el espacio*. Ello genera un *espacio de producción*, un *espacio de consumo*, un *espacio de intercambio* y un *proceso de gestión*<sup>38</sup>.

37 "Introducción al estudio del hábitat de pabellón", en *De lo rural a lo urbano*, op. cit., p. 154. Originalmente publicado en N. Haumont, M.-G. Raymond, H. Raymond: *L'habitat pavillonnaire*, éditions du CRU, París, 1967.

38 *Espacio de producción* (dimensión espacial del conjunto de actividades productivas de bienes, servicios e informaciones), en el cual se da la implantación industrial de acuerdo con la "lógica social" (Cfr. *La cuestión urbana*, op. cit., pp. 159-176); *espacio de consumo* (dimensión espacial de las actividades que tienen por objeto la apropiación social, individual o colectiva, de los productos—v.g.: la vivienda, las dotaciones colectivas culturales y recreativas, etcétera—, que viene a significar el proceso espacial de reproducción de la fuerza de trabajo; la relación sistema económico/espacio genera, además, un *espacio de intercambio*

En segundo lugar, el otro elemento de la estructura espacial lo constituye la *organización institucional del espacio*. Estamos en presencia, aquí, de los procesos sociales que, partiendo del aparato "político-jurídico" de la formación social en consideración, estructuran el espacio<sup>39</sup>.

El tercer elemento de la estructura espacial es la *simbólica urbana*. Significa ello que el espacio está cargado de sentido, no es sólo un conjunto funcional sino también una estructura simbólica, un conjunto de signos que permiten una íntima relación entre sociedad y espacio, entre naturaleza y cultura. La ciudad no sólo supone, en consecuencia, "funcionamiento" urbano sino también *lenguaje urbano*<sup>40</sup>. Ello supone una relación entre sistema ecológico y sistema semiológico: "Si el sistema *ecológico* permite captar la interrelación de las actividades que dan vida a una ciudad, el *sistema semiológico* nos hace comprender la comunicación establecida entre los actores a través de su 'situación semántica', localizada para cada uno en la diversidad del marco espacial"<sup>41</sup>.

---

(dimensión espacial de los intercambios que se dan tanto entre producción y consumo como en el seno de la producción o del consumo), en el cual, dentro de la problemática sociológica de los transportes —o tendiendo a ella— se está haciendo referencia a la circulación intraurbana (cfr. *ibidem*, pp. 229-247); finalmente, tiene lugar un proceso de *gestión*, en tanto regulación de las relaciones entre y en la producción, la distribución y el consumo (v.g. organismos de planificación urbana, instituciones municipales, etcétera). Se trata aquí, en última instancia, de la intervención del sistema político sobre el sistema económico. Por cierto que la "gestión" tiene—como señala Castells— más importancia en las sociedades industriales con un alto desarrollo técnico y social, donde el Estado es no sólo "centro" sino también motor de una "formación social" cuyo grado de complejidad exige centralización a nivel decisonal y una constante regulación de los procesos.

<sup>39</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 247 ss. Aparato político-jurídico que tiende a asegurar la dominación de las clases dominantes y la regulación de las contradicciones que se manifiesten, así como la integración/represión de las clases dominadas. Esta organización institucional puede suscitar, muchas veces, la inadecuación entre la organización del espacio en "unidades económicas o reales" y "unidades territoriales de gestión, administrativa" dentro de ese mismo espacio. Siguiendo esta línea de pensamiento, la *planificación urbana* no es más que la intervención del sistema político sobre el sistema económico, a nivel de un conjunto socio-espacial específico, con miras a regular la reproducción de la fuerza de trabajo (consumo) y la reproducción de los medios de producción (producción), en aras de la superación de las contradicciones planteadas en la "formación social" cuya subsistencia se trata de asegurar (Cfr. M. Castells: *Problemas de investigación en sociología urbana*, op. cit., p. 208.)

<sup>40</sup> Cfr. M. Castells: *La cuestión urbana*, op. cit., pp. 256-262.

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 269 s.

Cuando se afirma que el espacio está cargado de sentido, Castells quiere significar que el espacio urbano "media" respecto de las determinaciones *ideológicas* generales, las cuales a su vez son producidas por las relaciones sociales. Se trata, pues, de determinar la carga simbólica de una estructura urbana a partir de la apropiación social del espacio hecha por los sujetos.

El cuarto —y último— elemento de la estructura espacial lo constituye la *centralidad urbana*. En este punto Castells visualiza dos posturas antitéticas: de una parte, la visión "cultural-historicista" (por ejemplo, Mumford, Chombart de Lauwe); de la otra, su propia postura, que considera la centralidad ubicada dentro de los "niveles" de una estructura social "especificada" en una unidad urbana<sup>42</sup>.

A "nivel económico" esta *centralidad* constituye, para este sociólogo español, un determinado modo de establecer la relación entre los diferentes elementos económicos de la estructura urbana (producción, consumo, intercambio) y las relaciones internas de cada uno de estos elementos mencionados. El "centro" aparece como el *lugar de intercambio* entre los procesos de producción y consumo en la ciudad.

A "nivel político-institucional" el centro supone jerarquía, distancia (proximidad / lejanía) y ordenación socio-espacial "respecto a"<sup>43</sup>. El centro político-institucional representa la "articulación de los puntos fuertes de los aparatos de Estado respecto a una estructura urbana dada"<sup>44</sup>.

A "nivel ideológico" se puede decir que la ciudad, para Castells, es una "estructura simbólica", un conjunto de signos: "El centro simbólico [consiste, entonces, en] la organización espacial de los puntos de interacción entre los ejes del campo semántico de la ciudad, es decir como lugar (o lugares) que condensa (o condensan) una intensa carga valorizante en función de la cual se organiza de manera significativa el espacio urbano"<sup>45</sup>.

42 Cfr. *ibídem*, pp. 262-276.

43 Cfr. *ibídem*, p. 269.

44 *Ibidem*, p. 269.

45 *Ibidem*, pp. 269 s. Finalmente, Castells también se refiere a la centralidad a nivel de "sistema de acción". Significa que el centro urbano también puede ser analizado como "articulación con la estructura urbana de los diferentes *modos de relaciones sociales*". Revestida de "ideología", la idea de "centralidad" permite vislumbrar la subyacente relación ciudad-sociedad, la articulación de los distintos modos de relaciones sociales con la estructura urbana. Se trata de buscar, en el análisis de Castells, las condiciones de inserción de la estructura urbana en los procesos de *producción* (pero también, y sobre todo, de *reproducción*) de las re-

Hasta aquí, el tratamiento que Castells efectúa respecto de los elementos de la estructura espacial, de lo cual surge lo que él da en llamar el *sistema urbano*, entendido como "la articulación específica de las instancias de una estructura social en el interior de una unidad (espacial) de reproducción de la fuerza de trabajo"<sup>46</sup>.

La *cultura urbana*, para Castells, viene a ser el sistema cultural correspondiente a la llamada "sociedad de masas"<sup>47</sup>. De esta forma, el surgimiento de las grandes regiones metropolitanas, en las sociedades industriales actuales, no es un mero "reflejo" de dicha sociedad de masas sino "la expresión espacial (...) del proceso de centralización de la gestión y descentralización de la ejecución, y esto tanto desde el punto de vista de la producción como desde el punto de vista del consumo"<sup>48</sup>.

De modo que para Castells los estudios teóricos y empíricos basados en la "cultura urbana" constituyen una virtual "ideología de la modernidad" que, en base a una actitud etnocéntrica, tiende a ser entendida en tanto cristalización de las formas sociales que caracterizan al "capitalismo liberal". Se trata de una ideología de la integración social a la sociedad "moderna".

Una vez criticado este fondo ideológico que, según Castells, baña a la mayoría de los trabajos de sociología urbana, propone en su reemplazo el materialismo histórico en tanto metodología y marco teórico-conceptual. Esta sociología urbana ideológica constituye, para Castells, la fase "precientífica" de esta disciplina, fase que no ha hecho más que tapar el subyacente

---

laciones sociales, más que definir el tema de la "centralidad" a través de una simple descripción de la facilidad espacial de la interacción social.

<sup>46</sup> *La cuestión urbana*, op. cit., p. 280.

<sup>47</sup> Cfr M. Castells: *Problemas de investigación en sociología urbana*, op. cit., pp. 50 ss. Tal como ya hemos visto — a propósito de las críticas que efectuara a algunos teóricos de la ciudad — para Castells la sociología urbana contemporánea se ha basado principalmente en el concepto de "cultura urbana", el cual involucra, en realidad, el sistema cultural característico de la sociedad industrial capitalista. Esto, a su vez — aclara Castells —, presupone considerar la existencia de una correspondencia entre un determinado tipo técnico de producción (la *actividad industrial*), un sistema de valores (el *modernismo*) y una forma de asentamiento o fijación local o espacial (la *ciudad*) que se caracteriza fundamentalmente por su dimensión y densidad. Se trata, dice Castells, del "mito" de la *cultura urbana*, entendiendo por tal un sistema específico de normas y valores; un sistema específico de actitudes, comportamientos y opiniones por parte de los habitantes urbanos.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 56.

interés de clase que se manifiesta en la política urbana. No obstante, la misma crítica de ideologismo que lanza Castells puede usarse en su contra dado que su descargo, en cuanto a que sus análisis no son dogmáticos "en la medida en que la adhesión a una perspectiva —el materialismo histórico— no procede de ninguna fidelidad a los principios, sino de la 'naturaleza de las cosas' (o sea de las leyes objetivas de la historia humana)"<sup>49</sup>, no constituye, a nuestro entender, una argumentación convincente sino una mera "petición de principios"<sup>50</sup>.

A nuestros propósitos resulta significativa la pregunta que Castells se formula, respecto a si hay relación—y cuál—entre el *marco ecológico* (correspondiente a lo urbano) y el *sistema cultural*, tema que también fuera planteado —entre otros— por Suzanne Keller<sup>51</sup>. A este respecto, sostiene Castells: "Si es evidente que existe una diferenciación funcional del espacio urbano ligada a la división social del trabajo, es mucho menos claro que existan unidades residenciales ecológicamente delimitadas de tal forma que permitan descomponer una aglomeración en subconjuntos dotados de una verdadera especificidad. La existencia de tales unidades ecológicas, sin embargo, parece ser un requisito previo a la cuestión de saber si ciertos espacios determinan un cierto comportamiento"<sup>52</sup>.

Es decir, ¿es dable efectuar una diferenciación significativa entre unidades residenciales y no residenciales, unidades urbanas y suburbanas? La pregunta de la "significatividad" apunta a las consecuencias cualitativas que

49 *La cuestión urbana, op. cit.*, p. 7.

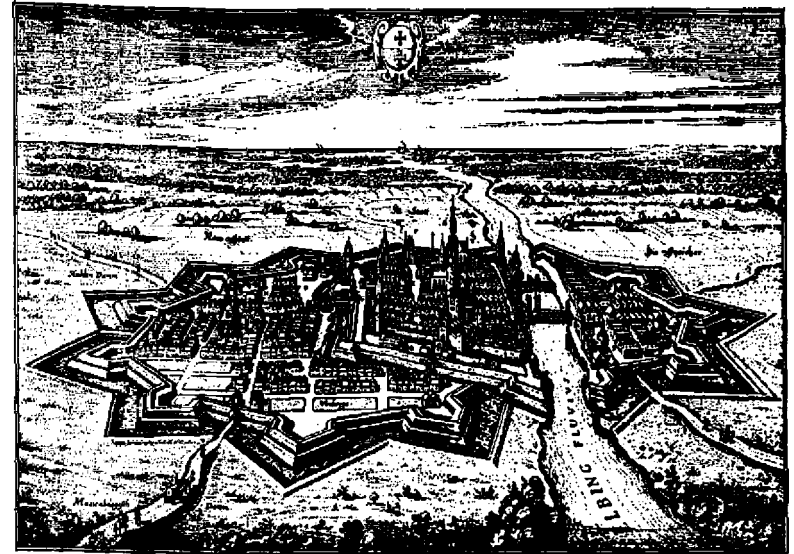
50 El ideologismo subyacente en el pensamiento de Castells lo vislumbra también Bettin, en virtud de que "la transferencia del campo de la ideología al campo del materialismo histórico no puede comportar ni la renuncia apriorística a una verificación cuidadosa y constante, ni la toma en consideración de metodologías y de aparatos conceptuales distintos, sin lo cual se afirmaría la abdicación del análisis científico en favor de un dogmatismo estéril". (G. Bettin: *Sociólogos de la ciudad, op. cit.*, p. 148). Castells, sin embargo, insiste en que la sociedad "urbana" no es más que el emergente de una determinada forma histórica surgida dentro del modo de producción capitalista. Todas las contradicciones existentes a la base de la "cuestión urbana" no podrán ser superadas, en su opinión, si no es por la *práctica social*, es decir, la *práctica política*. (Cfr. M. Castells: *Contraddizioni e disegnanlianze nella città*, Ed. Il Mulino, n° 231, enero/febrero 1974, p. 10).

51 Vide *El vecindario urbano. Una perspectiva sociológica*, Edit. Siglo XXI, Madrid, 1975.

52 *La cuestión urbana, op. cit.*, p. 124.

una tal "delimitación ecológica" puede tener o no respecto del sistema cultural o de las subculturas emergentes de cada unidad.

Para Castells no es pertinente plantear la cuestión en estos términos. Es por ello que critica, con mayor o menor énfasis, las investigaciones y propuestas llevadas a cabo por la sociología funcionalista, fundamentalmente de raíz norteamericana. Así como había prevenido Castells respecto de los riesgos mistificadores de la "ideología urbana", continúa ahora en la misma línea al advertir sobre el error epistemológico que supone partir de una ideología "comunitaria" o de una "ideología del barrio"<sup>53</sup>. Para Castells no hay una ligazón sistemática de los diferentes contextos urbanos a los modos de vida. Los medios urbanos específicos deben más bien ser entendidos como *productos sociales*. Quiere decir, en consecuencia, que la relación espacio-sociedad es más una problemática y un objeto de estudio, que el eje explicativo de la diversidad de la vida social; todo ello —insiste Castells— en contra de una vieja tradición de la sociología urbana.



Die alte Hansestadt Eibang

Ant. Merian Topographia Posseßes 1652

## Capítulo 10

### A MODO DE CONCLUSIÓN: DE LA TEORÍA DE LA CIUDAD A LA TEORÍA DEL ARRAIGO

En la casi totalidad de las teorías sobre la ciudad que hemos analizado subyace un paradigma de análisis de la evolución histórica del mundo socio-cultural occidental según el cual se produciría el paso de estructura *comunitarias, cohesivas, tradicionales y raigales* a estructuras más *individualistas, modernas y desarraigantes*. Pasaje que representa la irrupción de la sociedad "moderna" por sobre la sociedad "tradicional" en un proceso que, si bien gradual, no deja de destacar como hitos significativos a la Revolución Francesa y la Revolución Industrial de cuya confluencia habría de surgir luego la sociedad de "consumo de masas". "Nos guste o no nos guste—sos-

<sup>53</sup> Vide *La cuestión urbana*, op. cit., p. 133.

tiene Nisbet<sup>1</sup>—, las dos revoluciones, en cualquier sentido concreto de la palabra, ya se han producido: hoy *somos* urbanos, democráticos, industriales, burocráticos, racionalizados, seres que viven "en gran escala", formales, seculares y tecnológicos. Poco importa que muchos de nosotros nos sintamos incómodos—intranquilos, perplejos, incluso nostálgicos— en medio de los resultados de ambas revoluciones. A pesar de nuestro qui jotescos ataques contra los molinos de viento, esos efectos permanecen, y son irreversibles".

Podemos observar, en el cuadro 6 de la página siguiente, distintos conceptos sociológicos —y, fundamentalmente, las realidades sociales que éstos están representando— a propósito del paso de la *sociedad tradicional* a la *sociedad moderna*. A pesar de todo, los términos dicotómicos que allí figuran representan sólo aproximaciones teóricas a la realidad del mundo sociocultural occidental, de modo que más que en una relación tajantemente de opuestos estamos en presencia del paso de determinadas formas *predominantes* a otras. En efecto, el paso de formas comunitarias (*Gemeinschaft*) a formas asociativas (*Gesellschaft*), así como el paso de estructuras generadoras de "arraigo" a estructuras generadoras de "desarraigo", no se han dado, ni se dan, de manera abruptamente dicotómica; más bien suceden en forma gradual y, sobre todo, con la pervivencia —mayor o menor según los casos— de formas tradicionales y raigales.

Más allá de los condicionamientos históricos y sociales presentes en este proceso, están siempre jugando determinadas características o propiedades que hacen al hombre. Hablamos, pues, de la necesidad inherente a la naturaleza humana respecto de la existencia de estructuras comunitarias y de ámbitos de arraigo. El ser humano busca —porque lo necesita *naturalmente*— desarrollarse como tal a través de estructuras raigales; en este sentido las necesidades humanas son en esencia las mismas que ha vivido el hombre del Neolítico, el de la ciudad antigua clásica o el habitante metropolitano actual. A pesar de que en las grandes metrópolis ya no predomina la comunidad local en tanto fenómeno globalizante o totalizador como sucedía antes, si continúa la vecindad en forma de barrio, existen variadas microculturas, grupos informales y grupos formales de adscripción, perviven la amistad y la familia, fenómenos, todos ellos, que abonan el campo de lo raigal y nutren lo humano.

<sup>1</sup> R. Nisbet; *op. cit.*, vol 2, p. 186

**Cuadro 6: Categorías sociológicas para una teoría del arraigo**

	(+) ARRAIGO	(-)
	SOCIEDAD TRADICIONAL	SOCIEDAD MODERNA
TÖNNIES	Gemeinschaft	Gesellschaft
SPENGLER	Cultura Aldea / Ciudad Propiedad Hombre arraigado en la tierra Raza Defensa "guerrera" de lo propio Apogeo	Civilización Metrópolis Fortuna Nómada Intelectual urbano Pueblo → Masa Pacifismo universal Decadencia "Fetichismo"
DE COULANGES	Sacro - comunal	Secular - asociativo
HEGEL	Sociedad familiar	Sociedad cívica
SMELLER	Formas comunitarias Grupos concéntricos y homogéneos Individualidad del todo grupal Proximidad espacial y sensible	Metrópolis Grupos contiguos y heterogéneos Individualidad del sujeto Proximidad intelectual
DURKHEIM	Solidaridad mecánica	Solidaridad orgánica
KÖNIG	Comunidad local	Sociedad global
WEBER	Acción social afectiva Acción social tradicional Acción social racional con arreglo a valores Relación social comunal Autoridad tradicional	Acción social racional con arreglo a fines Relación social asociativa Autoridad racional Racionalización y Burocracia
MARK	Forma de producción económica feudal	Forma de producción económica capitalista
NISBET	Autoridad social	Poder político
TOCQUEVILLE	Aristocracia	Democracia
LE PLAY	Familia Patriarcal	Familia inestable
REDFIELD	Folk	Urbano
PARK	Equilibrio biótico	Equilibrio social
PARSONS	Adscripción / Calidad Afectividad Altruismo Particularismo Difusividad	Adquisición / Realización Neutralidad afectiva Egocentrismo Universalismo Especificidad
COOLEY	Grupos primarios Relación face-to-face	Grupos secundarios Relaciones impersonales
HAWLEY	Relación comensalista Grupo categorico Unidades funcionales homogéneas Comunidad independiente	Relación simbiótica Grupo corporado Unidades funcionalmente diferenciadas Comunidad dependiente
LEFEBVRE	Espacio como valor de uso Ciudad	Espacio como mercancía Sociedad urbana
VON MARTIN	Filosofía realista de los "universales" Importancia de la comunidad supra - individual	Filosofía nominalista Predominio de la conciencia "social" sobre la conciencia comunitaria
VON WIESE	Acción del individuo desde su "yo interior"	Acción del individuo desde su "yo externo"
FRANKL	Interiorización Autoidentificación	Desinteriorización Anonimato

REVOLUCIÓN INDUSTRIAL / REVOLUCIÓN FRANCESA

Es pertinente hablar, entonces, de distintos *niveles de inclusividad* en el fenómeno del arraigo. Al igual que los círculos o ámbitos que rodean al hombre desde el punto de vista de los campos perceptivos (Moles y Rohmer), se puede hablar de: un arraigo fruto de la comunidad de sangre (comunidad de parentesco) el cual, una vez sedentarizado, se transforma en *arraigo doméstico* (hogar familiar); un *arraigo local inmediato* (vecindario, municipio, comunidad local propiamente dicha); un *arraigo urbano* (la ciudad como ámbito de convivencia); un *arraigo regional*; así como de un *arraigo nacional*, hasta llegar incluso al arraigo del hombre —en nuestro caso— en la *cultura de Occidente*. Un individuo que ha vivido siempre en un país occidental, por ejemplo, si se viera obligado a vivir un tiempo medianamente prolongado en Oriente muy probablemente sufra un extrañamiento tal que le haga afirmar, ante todo, que echa de menos a Occidente, para luego recién plantearse la cuestión de su desarraigo en los distintos ámbitos de convivencia subsumidos en dicha cultura. Y esto dicho más allá de toda postura etnocéntrica, dado que lo mismo podría suceder en el caso de un oriental —no occidentalizado— que tuviera que vivir en Occidente. No hablamos en términos de mejor o peor, sino de arraigo y desarraigo.

A partir de los teóricos de la ciudad, hemos tratado de precisar algunos aportes efectuados para la conformación de una Teoría del arraigo, a través de una *relectura* de sus categorías de análisis, tal como se resume en el cuadro 7 de la página siguiente.

Del "urbanismo" como modo de vida preferimos pasar a hablar del *arraigo como modo de vida humano*. Queremos decir que, más allá del sistema social global imperante, más allá del estadio histórico en que nos encontremos, el hombre se arraiga —espacial, social y culturalmente—, constituyendo el habitar urbano una especificación de dicho arraigo. De modo que la crisis *de la ciudad* si bien es, obviamente, indicador de crisis *social*, también lo es, y en primer término, de la crisis *del hombre*. Hombre que si pierde sus raíces se pierde a sí mismo, se transforma más fácilmente en hombre-masa, en sujeto-objeto manipulable heterónomamente y no precisamente para su bien.

El urbanismo y la urbanización podrán cambiar merced a las modificaciones acaecidas a nivel de sistema socio-económico y político, pero el habitar, las necesidades del hombre referentes a las formas de convivencia y arraigo, continúan.

**Cuadro 7: Categorías sociológicas para una teoría del arraigo espacio-socio-cultural**

TEÓRICOS DE LA CIUDAD	ARRAIGO / DESARRAIGO		
	ESPACIAL	SOCIAL	CULTURAL
MARX - ENGELS		<i>Alienación</i>	
WEBER	Comunidad urbana		
	Nacionalidad (comunidad de origen + comunidad <i>sentida</i> )		
	Acción tradicional	Acción atectiva	Acción ético - <i>racional</i>
	Ayuntamiento		
		Conjuratio	
TÖNNIES	Gemeinschaft / <i>Gesellschaft</i>		
	Comunidad local	Comunidad de parentesco	
	Comunidad de espíritu		
		Armonía	Consenso
SAN AGUSTÍN	Lo sacro		
	Concordia		
DURKHEIM	Solidaridad mecánica		
	Solidaridad orgánica		
	Orden moral		
	Lo sacro		
		<i>Suicidio egoísta</i>	<i>Suicidio anómico</i>
		Suicidio altruista	
SIMMEL	Exclusividad del espacio		
	Límites especiales		
	Fijación local		
	Individualización del lugar		
	Punto o eje de rotación		
	Proximidad espacial y sensible		
	Proximidad intelectual y espiritual		
	Comunidad de sangre (parentesco)		
	Indivisibilidad y perpetuidad del territorio del Estado		
	Amor a la patria		
	Círculos sociales concéntricos y homogéneos		
	Círculos sociales contiguos y <i>heterogéneos</i>		
	<i>individualismo</i>	<i>Hastío o acedia</i>	
PARK	Equilibrio biótico	Equilibrio social	
	Hábitat natural		Área cultural
	Área natural		
			Orden moral
WIRTH			Consenso
SPENGLER	Modo de vida "urbano"		
	Hombre aldeano		
	<i>Nómada intelectual</i>		
	La casa = comunidad de sangre (raza) + paisaje (espacio)		
	[ Idioma --- Estilo de vida ]		
TOYNBEE	Proximidad físico-política		
		Lo sacro	
KÖNIG	Proletariado interno		
	Comunidad local		
	Principio de vecindad		
		Integración comunitaria	
LEFEBVRE			Integración cultural (prensa local)
	Espacio como valor de uso		
	Espacio como valor de cambio (mercancía)		
	Derecho a la ciudad y participación		
	Lo "urbano" como "cotidianidad"		

Proponemos, por tanto, una línea de análisis que, incluso soterráneamente a los conflictos y cambios coyunturales y estructurales, perviva en su validez, brindando un marco teórico explicativo a partir de un fenómeno que consideramos fundante y universal tanto respecto del hombre como de lo urbano: el *arraigo*. Porque admitidos los elementos de análisis planteados desde una perspectiva funcionalista o conflictualista, ¿dónde está, sin embargo, el individuo? ¿Qué es del habitar propiamente humano? No puede quedar fuera del paradigma el sujeto, potencialmente protagonista desde su mismidad, desde su ser-él-mismo-en-la-cotidianeidad, fruto tanto de su propia e intransferible historia personal como de la historia sociocultural en la que se encuentra inmerso y se nutre. Los sistemas sociales y económicos podrán cambiar, pero el hombre siempre *habita*, y lo hace desde su *especificidad* existencial.

### ***Breve digresión sobre el sentido de la casa y la morada***<sup>2</sup>

Que el hombre *habita* es una verdad indiscutible, sólo que a veces el propio individuo no se da cuenta de ello; al habitar el hombre abreva y se nutre en un espacio de sentido. Habitar supone *habitar-se*, inteligirse como propio objeto de conocimiento y de realización. Como realidad y como proyecto único e irrepetible.

A partir de esta posesión realista de sí mismo, el sujeto se perfecciona, en cuanto tal y como interlocutor de toda comunicación: comunicación con los demás, comunicación con el ambiente espacio-socio-cultural que lo comprende, comunicación consigo mismo. Precisamente, esta habitación y comunicación existenciales fundan toda habitación o morada. Y viceversa. El habitar del hombre deviene, así, morada interior.

El hombre es un *ser limitado*. El *límite* se erige como un constitutivo suyo, un *proprium*. Límite respecto del sí-mismo y respecto del ser-en-el mundo. A partir de un conocimiento y aceptación de dicho "límite" el hombre está en condiciones de superarlo, si bien no de eliminarlo. Paradojalmente, la no aceptación del límite, el considerarse "ilimitado", acota significativamente el horizonte vital del hombre: no hay punto de partida, hay disolución en el todo, hay indiferenciación, no hay identidad. El hombre, al

<sup>2</sup> Este tema lo hemos desarrollado también en "La cultura de la morada (Las casas de la gente)", Revista *Ambiente*, 63, Fundación C.E.P.A., La Plata, 1989, pp. 11-14.

morar, necesita muros, acotamiento de su entorno más íntimamente propio; la identidad se constituye a partir de lo propio.

Aún dentro de una misma morada, co-habitada, existen espacios inextricablemente propios, salvaguardas de la propia intimidad personal. No se trata sino de valorar en sus justos términos las consecuencias de la proximidad espacial; hay, en efecto, momentos y situaciones en que dicha proximidad se convierte en promiscuidad, en invasión, todo ello en perjuicio de toda proximidad psicociológica, de toda auténtica relación comunicativa. Así, la morada en cuanto tal tiene sus propios límites pero, al mismo tiempo, dentro de ella se dan tantos límites como sujetos la habitan. Límites sólo franqueables —aunque no eliminables— desde la interioridad. De ahí el sentido ambiguo de la *puerta*, tal como Simmel se preocupa en destacar: la puerta como frontera hacia adentro y hacia afuera. En el primero de los casos, la puerta obra como cierre del espacio en torno de lo íntimo y privado; en el segundo, la puerta remite a "lo otro", a lo público. Pero, tanto hacia adentro como hacia afuera, la puerta refiere libertad, en tanto límite espacial (y social) creado por el hombre, "animal fronterizo"<sup>3</sup>.

En función de lo anterior la morada es, en tanto espacio vivido, un espacio *con-vivido*, un espacio donde no campea la *distancia de evasión* (König). La proximidad que comunica es más bien una proximidad "cordial", del corazón, fundamentada a partir de una auténtica y previa actitud raigal intransferiblemente propia.

La casa encuentra su mayor cualificación no ya en su dimensión cuantificable, mensurable, sino por sobre todo en la vivenciación del espacio que le concierne como un límite que *ampara* pero *proyecta* más allá de él. Un ámbito, la morada, que modela el ánimo de quien la habita.

Es muy significativa la distinción que Alfred Schutz efectúa entre "morada", "residencia" y "hogar". Mientras la *morada* es el lugar en el que me encuentro, y la *residencia* es el lugar donde pienso permanecer, el *hogar* es más que todo eso. Es a la vez punto de partida y punto terminal, origen "del sistema de coordenadas que aplicamos al mundo para orientarnos en él".

El hogar se caracteriza por su centripetalidad: es el lugar de donde provengo y, por ello, es al que siempre se quiere retomar. "El carácter simbóli-

<sup>3</sup> Vide G. Simmel: *El individuo y la libertad (Ensayos de crítica de la cultura)*. Apud H. Béjar: *El ámbito íntimo...*, op. cit., pp. 93 ss.

co de la noción de 'hogar' —afirma Schutz— es emocionalmente evocativo y difícil de describir. El hogar significa diferentes cosas para personas diferentes. Por supuesto, significa la casa paterna y la lengua materna, la familia, la novia, los amigos, etc., significa un paisaje querido, 'las canciones que me enseñó mi madre', la comida preparada de una manera particular, cosas familiares de uso cotidiano, costumbres y hábitos personales; en síntesis, un modo peculiar de vida compuesto de elementos pequeños pero importantes, a los que se tiene afecto"<sup>4</sup>.

Pero el hogar, y quien lo habita, tiene también su "circunstancia": una cosa es el hogar para quien nunca lo abandonó, otra para quien retorna a él, y otra para quien aún se mantiene o vive le jos.

En el hogar se dan las relaciones cara-a-cara (Cooley) por antonomasia, vínculo que Schutz prefiere denominar "relación Nosotros pura". Esta relación primaria se caracteriza por una comunidad de *tiempo y espacio*, pero con un contenido muy específico: la *intimidad*, la cual hace que "para cada copartícipe, la vida del Otro pase a ser, de tal modo, una parte de su propia autobiografía, un elemento de su historia personal"<sup>5</sup>. La intimidad es una forma convivencial que baña y nutre la textura interactiva del grupo del hogar.

El que dejó el hogar y vuelve a él, está regresando también a una intimidad compartida en un pasado más o menos mediato. Desde el punto de vista del ausente, sostiene Schutz, el anhelo de restablecer la "vieja intimidad" (tanto con personas como respecto a cosas) es la característica principal de lo que se da en llamar "añoranza". Pero la añoranza representa, en cierta forma, una especie de "fotografía" de la realidad vivida y con-vivida, una visión estática o "detenida en el tiempo" que entraña, consecuentemente, una potencial contradicción con la realidad social e interactiva, fundamentalmente dinámica y cambiante. Esto hace que tanto el que se ausentó como los miembros del grupo sedentario ("los que se quedaron") se enfrenten ante una brecha producto de tipificaciones construidas durante la ausencia, pero que implican representaciones en la realidad (de la realidad del ausente y de la realidad de los que se quedaron) que no consideran los cambios producidos en ambas partes y circunstancias. Esto hace que muchas veces la

4 A. Schutz: *Estudios sobre teoría social*, op. cit., p. 109.

5 *Ibidem*, p. 112.

"vuelta al hogar" asuma caracteres anómicos. Es en este sentido que Schutz plantea la cuestión de la *irreversibilidad del tiempo interior*, como obstáculo mayor para el mutuo restablecimiento de la "relación Nosotros" interrumpida.

Por cierto que de lograrse dicho restablecimiento de la relación, ésta puede adquirir niveles más altos de comunicación e intimidad. El enriquecimiento (y cambios) de cada parte nutre (puede nutrir) de nueva forma la "relación Nosotros". Y esto es muy bien visto y expresado por los poetas.

La casa en que habitamos hoy, en tanto *gran cuna* (Bachelard), nos remite —consciente o inconscientemente— a nuestra "primera cuna", la casa natal. Juego dialéctico entre la casa que hemos habitado en la niñez y las casas que soñamos habitar, que confluye en la que habitamos ahora, en este preciso momento, especificándola en su forma de ser y aparecer, nutriéndola de una esencia sólo captable y "nombrable" por su morador.

La casa, como el fuego o el agua, dice Bachelard, nos permite evocar "fulgores de ensoñación que iluminan la síntesis de lo inmemorial y del recuerdo. En esta región lejana, memoria e imaginación no permiten que se las disocie"<sup>6</sup>.

Los recuerdos de las antiguas moradas son revividos por el hombre como *ensueños* y, por lo tanto, las moradas del pasado—especialmente la natal— se "atalayan" en nuestra mismidad como imperecederas y, por tanto, actuales. En una suerte de poética del pasado, el hombre vuelve a habitar su casa natal más que por el recuerdo, por el ensueño, por la forma de soñar —y vivir— ese *locus* raigal y ese *tempo* biográfico.

La casa debe ser vivida, pero también soñada, que es otra dimensión del vivir. Si no, como observa agudamente Bachelard, a la realidad le falta algo más que la realidad misma. Y ello porque en la casa no hemos soñado lo suficiente: "Oh nostalgia de los lugares que no fueron/ bastante amados en esa hora pasajera!/ ¡Cuánto quisiera devolverles de lejos/ el gesto olvidado, el acto suplementario!" (Rilke).

Con todo, la casa no es sólo algo que *se nos ocurre* sino algo que *nos ocurre*, algo que somos. La casa cumple variadas funciones al mismo tiempo: allí se duerme, se habla, se medita, se sueña, se trabaja, se come, se ama. Según el modo en que se la habite se privilegiará más una de dichas funcio-

<sup>6</sup> G. Bachelard: *La poética del espacio*, FCE, México, 1975, p. 35.

nes por sobre las restantes. Los grande soñadores, dice Bachelard, profesan la *intimidad del mundo*, pero han aprendido dicha intimidad *meditando la casa*, y meditándola en su *cotidianeidad doméstica*. De las funciones más concretas y obvias — de su praxis diaria— se accede al ser de la casa y al propio ser de quien la habita. Además del todo real y simbólico representado por la casa, existen en su interior algunos lugares de particular e intensa centripetalidad. Tal el caso del *hogar* y su fuego y de la *mesa*, para Tönnies núcleo y esencia de la casa misma, el sitio donde se reúnen sus miembros y donde se participa: allí cada cual tiene su lugar y la parte que le corresponde. El goce no radica sólo en lo que se recibe sino también en el mismo hecho de compartir.

Virtual caja de resonancia, en la casa se puede "escuchar". Y escuchar-se. El poeta René Daumal<sup>7</sup> nos insta a *oirnos escuchar* ("Sin embargo, escucho bien. No mis palabras, sino el tumulto que se levanta en tu cuerpo cuando tú escuchas").

De cuál o cuáles funciones se prioricen en el uso de la casa, se desprende cuál es la parte más importante. La casa puede ser primordialmente para la vida social, ámbito adecuado para las relaciones sociales. Pero la casa no es sólo sociabilidad. También es intimidad. De ahí la importancia que representa la existencia de un espacio íntimo, absolutamente propio: la morada —aún la más pequeña y miserable— tiene distintos "espacios-interiores", con variables grados de intimidad e involucración personal. Estar-en-intimidad que es *bien-estar*.

Hay toda una sutil localización de nuestra intimidad en los espacios constitutivos de la casa y constituyentes del morador. La casa se nos aparece como *ámbito de intimidad* protegida, tal como Bachelard gusta referir.

En definitiva, la casa es la forma como nos enraizamos, día a día, en un "rincón del mundo". Y el *rincón* remite a esa soledad buscada, casi constitutiva del ser del hombre. Es el lugar donde *rumiamos lo primitivo* (Bachelard), donde —fruto de sus límites finamente acotados— el morador accede a profundidades siempre existentes pero a veces imprevistas, por no imaginadas. El rincón emerge como el punto de inflexión siempre sorprendente y casi mágico —aunque muy real— en el juego dialéctico de *la casa y el universo*.

7 *Poésie noire, poésie blanche*, Gallimard, p. 42.

Bachelard, al comentar la poética de René Cazelles, sostiene que en todo sueño de casa hay una inmensa casa cósmica en potencia: no sólo podemos decir que el poeta habita el universo sino también que el universo viene a habitar su casa, su morada.

Echamos raíces en un espacio determinado (en este caso, la casa) porque posee significación, nos representa algo. Es un ámbito en el que nos pasó y nos pasan cosas; en soledad y en compañía; en realidad o en sueño; con tristeza o con alegría.

Somos herederos partícipes de una preteridad que conjugamos en un tiempo presente y que, por encamado, implica continuidad, es crecimiento y maduración "a partir de". Por las raíces nos reconocemos como "hijos-de-algo" (de ahí viene la voz "hidalguía"). Origen y originalidad no son voces que se contradicen sino que se suponen.

Habitar, morar, vivir-en-una-casa, supone un acto fundacional. Es el habitante, más que el arquitecto, el verdadero constructor de casas y ciudades, porque aquél las funda a partir de su ser-él-mismo-en-sociedad. Continua reedición del *homo conditor* romano, en el acto de habitar se plasman los contenidos que dan último sentido a la forma arquitectónica.

Vivir es crear. Vida y creación se suponen. Así, el hombre crea un espacio, creándose. Formas del morar que, en última instancia, no vienen dadas heterónomamente, si del verdadero sosiego y paz se trata. La participación es aquí —como en todo— crucial.

La raíz y fundamento del habitar, el sentido de la casa, es causa y efecto del *temple anímico* del hombre. Habitar implica obtener la paz: para Heidegger el hombre puede llegar a la paz sólo mientras sea capaz de habitar. La casa alberga el ensueño, la casa protege al soñador, la casa nos permite soñar en paz (Bachelard).

Habitando, nos habitamos. Y vivimos, tal como lo vislumbran los poetas:

*Un maison dressée au coeur / Ma cathédrale de silence / Chaque matin reprise en rêve / Et chaque soir abandonnée / Une maison couverte d'aube / Ouverte au vent de ma jeunesse (Laroche)*

*Casa, jirón de prado, oh luz de la tarde / de súbito alcanzáis la faz casi humana, / estáis junto a nosotros, abrazando, abrazados (Rilke).*

## BIBLIOGRAFÍA

- P. Abercrombie:** *Town and Country Planning*, London, 1933.
- E. del Acebo Ibáñez** (editor): *La ciudad: su esencia, su historia, sus patologías*, Fades, Bs. As., 1984.
- *La idea del hombre*, Ed. Macchi, Bs. As., 1984.
- "La cultura de la morada (Las casas de la gente)", *Revista Ambiente*, 63, Fundación C.E.P.A., La Plata, 1989.
- *Sociología de la Ciudad Occidental. Un análisis histórico del Arraigo*, Ed. Claridad, Bs. As., 1993.
- R. Aguirre et al.:** *Conversaciones sobre la ciudad del Tercer Mundo*, Grupo Editor Latinoamericano, I.I.E.D.-Am. Latina, Bs. As., 1989.
- J. C. Agulla:** *La Promesa de la Sociología*, Ed. de Belgrano, Bs. As., 1982.
- Agustín de Hipona, San:** *De Civitate Dei*.
- *Epístolas*.
- *Sermones*.
- M. A. Alihan:** *Social Ecology*, Columbia University Press, Nueva York, 1938.
- G. Althabe:** *Urbanisme et réhabilitation symbolique*, Ed. Anthropos, París, 1984.
- *Urbánisation et enjeux quotidiens*, Ed. Anthropos, París, 1985.
- A. Álvarez Mora-F. Roch:** *Los centros urbanos*, Ed. Nuestra Cultura, Madrid, 1980.
- S. Andizian et al.:** *Vivir entre dos culturas (La situación sociocultural de los trabajadores migrantes y sus familias)*, Ed. del Cerbal, Barcelona, 1983.
- J. L. Aranguren:** *Sobre imagen, identidad y heterodoxia*, Taurus, Madrid, 1981.
- R. Ardrey:** *El imperativo territorial*, Atheneum, New York, 1967.
- C. M. Arensberg:** "American Communities", en *American Anthropologist*, LVII, 1955.

**Aristóteles:** *Obras completas*, Ed. Omega, Bs. As.

**D. Arnus (comp.):** *Mundo urbano y cultura popular (Estudios de la Historia Social Argentina)*, Ed. Sudamericana, 1990.

**R. Arria, J. Balán et al.:** *Urbanización, estructura urbana y dinámica de población*, PISPAL, México, 1975.

**V. I. Avdiev:** *Historia económica y social del Antiguo Oriente*, 2 tomos, Ed. Akal, Madrid, 1987.

**G. Bachelard:** *La poética del espacio*, FCE, México, 1975.

**H. B. Bahrdt:** *Haushalt und Wohnungsstruktur*, en "Bauwelt", 37, 1957.

— *Die moderne Grosstadt: Soziologische Überlegungen zum Stadtebau*, Reinbeck bei Hamburg, 1961.

**A. S. Bailly:** *La percepción del espacio urbano*, IEAL, Madrid, 1974.

**G. Bardet:** *Mission del'Urbanisme*, París, 1947.

**Y. Barel:** *La ciudad medieval. Sistema social-sistema urbano*, Instituto de Estudios de Administración Local (IEAL), Madrid, 1981.

**L. J. Bartolome:** "Forced Resettlement and the Survival Systems of the Urban Poor", *Ethnology*, vol. XXIII, n.º 3.

**R. H. Barrow:** *Los romanos*, FCE, México, 1960.

**R. Bastide:** *El prójimo y el extraño*, Amorrortu, Bs. As., 1973.

**H. Béjar:** *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*, Alianza Universidad, Madrid, 1990.

— *La cultura del yo (Pasiones colectivas y afectos propios en la teoría social)*, Alianza Universidad, Madrid, 1993.

**R. Bendix y S. M. Lipset (comps.):** *Class Status and Power*, The Free Press, Glencoe, Ill., 1953.

**L. Benévolo:** *Historia de la Arquitectura Moderna*, Ed. G. Gili, Barcelona, 1974.

— *Orígenes del urbanismo moderno*, H. Blume Ediciones, Madrid, 1979.

**J. Berard:** *L'Expansion et la colonisation grecques jusq' aux guerres médiques*, París, 1960.

**B. J. L. Berry:** *Consecuencias humanas de la urbanización*, Ed. Pirámide, Madrid, 1975.

**G. Bettin:** *Los sociólogos de la ciudad*, Ed. G. Gili S. A., Barcelona.

**H. Blumenfeld:** "Form and Function of Urban Communities", *Journal of the Society of Architectural Historians*, enero-abril de 1943.

**O. F. Bollnow:** *Filosofía de la esperanza (El problema de la superación del existencialismo)*, Cía. Gral. Fabril Editora, Bs.As., 1962.

**G. A. V. De Bonald:** *Theorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile*, Konstanz, 1796.

— *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*, París, 1800.

— *La législation primitive*, París, 1802.

— *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*, París, 1818.

— *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*, París, 1827.

**G. E. Bourgoignie:** *Perspectivas en Ecología Humana*, I.E.A.L., Madrid, 1976.

**W. Braunfels:** *Urbanismo occidental*. Alianza, Madrid.

— *Abendländische Klosterbaukunst*, Verlag M. Dumont Schauberg, 1969. Hay versión española, *La arquitectura monacal en Occidente*.

**R. J. Brie:** *Der Versuch der Ueberwindung der Subjektivität in Diltheys Denken*, Freiburg, 1965.

— *La sociología alemana contemporánea*, Friburgo, 1969 (mimeo).

**R. J. Brie, S. Bengoechea:** *La racionalidad en la sociología de Max Weber*, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, Argentina, s/f.

**J. Brun:** *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*, PUF, 1961, p. 63; en H. F. Mandrioni: "Pensar la ciudad", *Criterio*, Número 1863, 9 de Julio de 1981, Bs. As.

**J. Buhler:** *Die Kultur des Mittelalters*, 1931. Hay versión en español por F.C.E., México, 1946.

**N. Bujarin y E. Preobrajensky:** *El "ABC" del comunismo*, Moscú, 1919.

**J. Burckhardt:** *The Civilization of the Renaissance in Italy*, New York, 1929.

**M. Cacciari:** "Note sulla dialettica del negativo nell' epoca della metropoli (Saggio su Georg Simmel)", en *Angelus Novus*, reproducido y ampliado con otros ensayos en *Metropolis. Saggi sulla grande città di Sombart, Endell, Scheffter e Simmel*, Oficina Edizioni, Roma, 1973.

**M. Castells:** *Problemas de investigación en Sociología urbana*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1975.

— *La cuestión urbana*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1976.

— *Movimientos sociales urbanos*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1977.

**L. Cavalli:** *Il mutamento sociale*, Il Mulino, Bologna, 1970.

**Ch. Cooley:** *Social Organization*, The Free Press, Glencoe, 1909.

— *Human nature and the Social Order*, New York, 1922.

**J. L. Coraggio:** "Consideraciones teórico-metodológicas sobre las formas sociales de organización del espacio y sus tendencias en América Latina", *Revista Interamericana de Planificación*, vol. VIII, N° 32, Diciembre de 1974, México.

**F. de Coulanges:** *La cité antique*, 1864.

**H. Cox:** *La ciudad secular*, Barcelona, 1973.

**F. Checa Cremades:** *Carlos V y la imagen del héroe en el Renacimiento*, Taurus, Madrid, 1987.

**G. Childe:** *Los orígenes de la civilización*, México, 1954.

**F. Choay:** *Urbanismo, Utopías y realidades*, Ed. Lumen, Barcelona, 1976.

**J. Danielou:** *Essai sur le mystère de l'histoire*, París, 1953.

**K. Davis:** "Origen y desarrollo de la Urbanización en el mundo", *American Sociological Review*, vol. LX, n° 5, marzo de 1955.

**K. Davis y H. H. Golden:** "Urbanization and the Development of Preindustrial Areas in the World", en *Economic Development and Cultural Change*, 1954.

**Ch. Dawson:** *Medieval Essays*, London & New York, 1953.

— *Dinámica de la Historia*, Emccé, Bs. As., 1962.

**J. Diez Nicolás:** "Concentración y centralización como procesos sociológicos", *Revista de Estudios Sociales*, 4, 1972.

— *Especialización funcional y dominación en la España urbana*, Fund. Juan March, Guadarrama, Madrid, 1972.

— "Ecología Humana y ecosistema social", en C.E.O.T.M.A: *Sociología y medio ambiente*, Ministerio de Obras Públicas y Urbanismo, Monografía N° 12, Madrid, 1982.

**W. Dilthey:** *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, F.C.E., México, 1947.

— *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, "Gesammelte Schriften" intitulado "Die geistige Welt; Einleitung in die Philosophie des Lebens", Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart, 1957.

— *Teoría de las concepciones del mundo*, Alianza Ed., Madrid, 1988.

**O. Doufus:** *El espacio geográfico*, Oikos-Tau, Barcelona, 1982.

**K. A. Doxiadis:** "The Greek City Plan", en *Landscape*, 1956.

**D. Duclos:** *Propriété foncière et processus d'urbanisation*, CSU, París, 1973.

**G. Dumézil:** *Idées romaines*, Gallimard, París, 1969.

**O. D. Duncan et alt.:** *Metropolis and Region*, J. Hopkins Univ. Press, Baltimore, 1960.

**O. D. Duncan y L. Schnore:** "Cultural, Behavioral and Ecological Perspectives in the Study of Social Organization", en *American Journal of Sociology*, LXV, 1959.

**G. Duncan Mitchel:** *Historia de la Sociología*, t. 2, Guadarrama, Madrid, 1973.

**E. Durkheim:** *The Elementary Forms of Religion Life*, Allen & Unwim, London, 1915.

— *Moral Education: A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education*, The Free Press of Glencoe, New York, 1961.

— *El Suicidio: Estudio de Sociología*, Schapire Ed., Bs. As., 1971.

— *De la división del trabajo social*, Ed. Schapire, Bs. As., 1973.

**U. Eco:** *La estructura ausente. Introducción a la Semiótica*, Lumen, Barcelona, 1972.

**U. Eco et al.:** *La nueva Edad Media*, Madrid, 1974.

**M. Eliade:** *Australian religions. An Introduction*, Cornell University Press, New York, 1973.

— *Traité d'histoire de religions*, Payot, París, 1979.

**N. Elias:** *La sociedad cortesana*, F.C.E., México, 1982.

**F. Engels:** *Situación de la clase obrera en Inglaterra*, Ed. Futuro, Bs. As., 1965.

— *Contribución al problema de la vivienda*, Ed. Progreso, Moscú, 1978.

**E. Ennen:** *Frühgeschichte der Europäischen Stadt*, Bonn, 1953.

**E. E. Evans-Pritchard:** *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Anagrama, Barcelona, 1976.

**C. Fabro:** *Historia de la Filosofía Universal*.

**Robert E. I. Faris (ed.):** *Handbook of Modern Sociology*, Rand McNally and Co., Chicago, 1964.

**L. Febvre:** *La terre et l'évolution humaine. Introduction géographique a l'histoire*, Albin Michel, París, 1949.

**A. Ferguson:** *Essay on the History of Civil Society*, 1767.

**W. K. Ferguson:** *La Renaissance dans la pensée historique*, París, 1950.

**F. Ferraroti:** *Hombres y máquinas en la sociedad industrial*, Ed. Labor, Barcelona, 1976.

**J. F. Ferro:** "Etología. Entre la Biología y las Ciencias Sociales", *Sociologica-Rev. Argentina de Ciencias Sociales*, Nro. 1, Bs. As., 1978.

**L. Festinger et al.:** *Social Pressures in informal Groups*, New York, 1950.

- A. J. Festugiere:** *Libertad y civilización entre los griegos*, Eudeba, Bs. As., 1973.
- D. Fishlock:** *El hombre modificado*, FCE, México, 1969.
- D. Forde:** *Habitat, economy and society. A geographical introduction to Ethnology*, London, 1952.
- A. De Foville:** *De la Transformation des Moyens de Transport et ses conséquences économiques et sociales*, Guillaumin, París, 1880.
- M. Fraga Iribarne:** "Las nuevas ciudades: hacia nuevas formas de convivencia", en **E. Baselga** (dirección): *Urbanismo*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1972, pp. 167-195 (Ponencias de la Semana de Urbanismo organizada por el Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad de Deusto).
- S. Freud:** *El malestar en la cultura*, Alianza Ed., Madrid.
- J. Freund:** *Sociología de Max Weber*, Península, Barcelona, 1967.
- E. Y. Galantay:** *Nuevas ciudades. De la Antigüedad a nuestros días*, G. Gilli, Barcelona.
- M. Gaviria:** *Campo, Urbe y Espacio del Ocio*, Siglo XXI, Madrid, 1971.
- V. E. von Gebattel:** *Imago hominis. Contribuciones a una antropología de la personalidad*, Gredos, Madrid, 1969.
- P. George:** *Sociología y geografía*. Ed. Península. Barcelona, 1969.
- J. P. Gibbs y W. T. Martin:** "Toward a Theoretical System of Human Ecology", en *Pacific Sociological Review*, 2, 1959.
- O. von Gierke:** *Das Deutsche Genossenschaftsrecht*, 1868, Maine.
- E. Gilson:** *La Filosofía en la Edad Media*, Gredos y Bib. Hisp. Filosófica, 1952/58.
- M. Ginsberg:** *Manual de Sociología*, Ed. Losada, Bs. As., 1945.
- J.-L. Goglin:** *Les misérables dans l'Occident médiéval*, Editions du Seuil, París, 1976.
- N. Guglielmi:** *La ciudad medieval y sus gentes*, FECYC, Bs. As., 1981.
- L. Guillet:** *La catedral viva*. Ed. Epsa, Madrid.  
— *Historia artística de las órdenes medievales*, Ed. Nova.
- L. Grinberg et al:** *Psicoanálisis de la migración y el exilio*, Alianza Ed., Madrid, 1984.
- P. Guidicini:** *Gestione della Città e Partecipazione popolare*, F. Angeli Ed., Milano, 1973.
- P. Hall:** *Las Grandes Ciudades y sus Problemas*, Guadarrama, Madrid, 1955.

- A. H. Hawley:** *Teoría de la Ecología Humana*, Tecnos, Madrid, 1991.
- J. Hardoy:** *Urbanization in Latin America: approaches and issues*, Garden City, New York, 1975.
- J. Hardoy et al.:** *Impacto de la urbanización en los centros históricos de América Latina*, Proyecto Regional del Patrimonio Cultural, PNUD/UNESCO, Lima, 1981.
- D. Harvey:** "The urban process under capitalism: a framework for analysis", en *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 2, nº 1, 1978.
- N. Haumont, M.-G. Raymond, H. Raymond:** *L'habitat pavillonnaire*, éditions du CRU, París, 1967.
- Ph. M. Hauser y O. D. Duncan** (eds.): *The study of Population*, The University of Chicago Press, Chicago, 1959.
- Ph. Hauser y L. Schnore:** *The study of Urbanization*, Wiley, New York, 1965.
- P. Hazard:** *La crisis de la conciencia europea*, Alianza Ed., Madrid, 1988.
- D. Heath:** *Contemporary Cultures and Societies of Latin America*, Random House, New York, 1965.
- F. Hegel:** *Die Lage des arbeitenden Klasse in England*, Otto Wigand, Leipzig, 1845.  
— *Zur Wohnungsfrage*, Leipzig, 1887.  
— *Philosophy of Right*, Oxford, 1942.
- F. M. Heichelheim:** *An Ancient Economic History: From the Paleolithic Age to the Migrations of the Germanic, Slavic and Arabic Nations*. Leiden, 1958.
- M. Heidegger:** *Untervegs zur Sprache*, Neske, 1959.  
— *Camino de bosque*, Alianza Univ., Madrid, 1995.
- W. Hennis:** *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*.
- E. Hermite y L. Bartolome** (eds.): *Procesos de articulación social en América Latina*. Amorrortu, Bs. As., 1975.
- D. von Hildebrand:** *Die Metaphysik der Gemeinschaft*, Regensburg, 1955.
- Horacio:** *Odas*.
- J. Huizinga:** *Le Déclin du Moyen Age*, Payot, París, 1967.
- M. Imbert y P. H. Chombart de Lauwe** (comps.): *La Banlieue Aujourd'hui*, Ed. L'Harmattan, París, 1982.
- J. Jacobs:** *Muerte y vida de las Grandes Ciudades*, Península, Barcelona, 1967.  
— *Las ciudades y la riqueza de las naciones*, Ariel, Barcelona, 1986.

- K. Jaspers:** *Origen y meta de la historia*, Alianza, Madrid.  
— *Max Weber, Politiker, Forscher, Philosoph*, R. Piper und Co., Verlag, Munich, 1958.
- C. G. Jung et al:** *El hombre y sus símbolos*, Luis de Caralt Editor, Barcelona, 1976.
- M. Keen:** *La caballería*, Ariel, Barcelona, 1986.
- S. Keller:** *El vecindario urbano. Una perspectiva sociológica*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1975.
- R. König:** "Banlieus, déplacements journaliers, migration de travail", en G. Friedmann, editor: *Villes et campagnes*, París, 1953.  
— "Eine Gemeindestudie aus der Türkei", en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, VII, 4, 1955.  
— "Die Gemeinde im Blickfeld der Soziologie", en Hans Peters, editor: *Handbuch der Kommunalen Wissenschaft und Praxis*, vol. I. Berlín, 1956; en R. König, editor: *Lexikon der Soziologie*, Frankfurt, 1958.  
— *Sociología de la comunidad local*. FOESSA, Euramérica, Madrid, 1971.  
— *La familia en nuestro tiempo*, Siglo XXI, Madrid, 1981.
- R. König (director):** *Tratado de Sociología Empírica*. Tomo I, Ed. Tecnós, Madrid, 1973.
- R. König (ed.):** *Soziologie der Gemeinde*, Colonia-Opladen, 1957.
- F. R. Lamennais:** *Oeuvres complètes*, Bruselas, 1839.
- M. F. Lanfant:** *Sociología del ocio*, Ed. Península, Barcelona, 1978.
- R. Ledrut:** *Sociología Urbana*. IEAL, Madrid, 1976.
- H. Lefebvre:** "*Quartier et vie de quartier*", *Cahiers del' I.A.U.R.P.*, VII, París, 1967.  
— *Le droit a la ville*, Anthropos, París, 1968.  
— *El derecho a la ciudad*. Ed. Península, Barcelona, 1969.  
— *Révolution urbaine*, Gallimard, París, 1970.  
— *De lo rural a lo urbano*, Ed. Península, Barcelona, 1971.  
— *La production de l' espace*. Ed. Anthropos, París, 1974.  
— *Espacio y política. El derecho a la ciudad II*, Ed. Península, Barcelona, 1976.
- O. Lewis:** *Life in a Mexican Village: Tepoztlán Restudied*, Univ. of Illinois Press, Urbana, 1951.
- S. Lissarrague:** *Bosquejo de teoría social*, Madrid, 1966.
- J. J. López Ibor:** *Rasgos neuróticos del mundo contemporáneo*, Madrid, 1964.

- K. Lorenz:** *Evolution and Modification of Behaviour*, Univ. of Chicago Press, 1965.  
— *Los ocho pecados mortales de la humanidad civilizada*, Plaza & Janés, Barcelona, 1975.  
— *La acción de la naturaleza y el destino del hombre*. Alianza Ed., Madrid, 1988.
- K. Lynch:** *Planificación del sitio*, G. Gili, Barcelona.
- R. y H. Lynd:** *Middletown. A Study in Contemporary American Culture*, N.Y., 1929  
— *Middletown in Transition. A Study in Culture Conflicts*, N.Y., 1937.
- W. Lloyd Warner (ed.):** *Yankee City*, Yale Univ. Press, New Haven & London, 1963.
- R. M. Maclver:** *Community*, Londres, 1917.
- R. M. Maclver y Ch. H. Page:** *Sociología*, Ed. Tecnós, Madrid, 1972.
- J. Mahon:** "Engels and the question about cities" en: *History of European Ideas*, Vol. 3, nº 1, Pergamon Press, Oxford, 1982.
- H. S. Maine:** *Ancient Law: Its connection with the Early History of Society and Its Relations to Modern Ideas*, 1861.
- W. Mangin:** "Mental Health and Migration to Cities", en *Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 84, nº 17, 1960.
- H. I. Marrou:** *Historia de la Educación en la Antigüedad*, Eudeba, Bs. As., 1965.
- A. von Martin:** "Der Renaissance-Humanismus als Sociologisches Phänomen", en *Geist und Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 1948.
- Don Martindale:** *La teoría sociológica: naturaleza y escuelas*, Madrid, Aguilar, 1968.  
— *Comunidad, carácter y civilización*, Paidós, Bs. As., 1969.
- E. Martín López:** *Sociología general*, Madrid, 1966.  
— *La sociedad global*, Barcelona, 1970.
- K. Marx:** *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, Berlín, 1859.  
— *Das Kapital*, Hamburgo, 1867.  
— *Der historische Materialismus. Die Frühschriften*, Leipzig, 1932.
- K. Marx y F. Engels:** *La Ideología Alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1970.  
— *Manifiesto Comunista*, Ed. Claridad, Bs. As., 1975.
- J. P. Mayer:** *Max Weber and German Politics*, Faber and Faber, London, 1943.

- J. B. McLoughlin:** *Planificación urbana y regional*, IEAL, Madrid, 1971.
- M. McLuhan:** *Guerra y paz en la aldea global*, Planeta, Barcelona, 1985.
- A. Meister:** *Participación social y cambio social*, Monte Avila Ed., Caracas, 1971.
- R. K. Merton:** *Teoría y estructuras sociales*, F.C.E., México, 1964.
- E. Minkowski:** *Le temps vécu; études phénoménologiques et psychopathologiques*, París, 1933.
- A. Mitscherlich:** *Psychanalyse et urbanisme*, Gallimard, París, 1970.  
— *Tesis sobre la ciudad del futuro*, Alianza, Madrid, 1970.
- T. Miyao y P. Schapiro:** "Dynamics of rural and urban migration in a developing economy", Conference paper, University of Southern California. Department of Economics, Los Ángeles, 21-23 Agosto, 1978.
- S. Moholy-Nagy:** *The Matrix of Man. An Illustrated History of Urban Environment*, London, 1968.
- J. C. B. Mohr:** (*Paul Siebeck*), Tübingen, 1987.
- R. Morse, J. E. Hardoy et al.:** *Cultura urbana latinoamericana*, CLACSO, Bs.As., 1985.
- E. Mounier:** *Introducción a los existencialismos*, Guadarrama, Barcelona, 1973.
- C. Moya Valgañón:** *Teoría sociológica: Una introducción crítica*, Taurus, Madrid, 1971.  
— *Burocracia y sociedad industrial*, Edicusa, Madrid, 1972.  
— *De la ciudad y su razón (Del logos político a la razón sociológica)*, CUPSA Ed., Madrid, 1977.
- L. Mumford:** *The Transformations of Man*, G. Allen & Unwin, Great Britain, 1957. Hay versión en español por Ed. Sur, Bs.As.  
— *La cultura de las ciudades*, Emecé, Bs. As., 1957.  
— *La ciudad en la historia* (2 tomos), Ed. Infinito, Bs. As., 1979.  
— "La utopía, la ciudad y la máquina", en F. Manuel (comp.): *Utopías y pensamiento utópico*, Espasa-Calpe, 1982.
- W. Nestle:** *Historia del espíritu griego*, Ariel, Barcelona, 1961.
- R. Nisbet:** *La formación del pensamiento sociológico*, tomo 2, Amorrortu, Bs. As., 1977.
- W. Onclin:** "Le status des étrangers dans la doctrine canonique médiévale", *Recueils de la Société Jean Rodin*, T. IX, L'étranger.
- N. Ortega Cantero:** *Geografía y cultura*, Alianza Ed., Madrid, 1987.

- J. Ortega y Gasset:** *Historia como sistema y del Imperio Romano*, Madrid, 1942.  
— *Una interpretación de la Historia Universal*, Madrid, 1959.  
— *Prólogo para alemanes*, Cuadernos Taurus, Madrid, 1961.  
— *La rebelión de las masas*, Planeta, Barcelona, 1984.
- R. E. Pañl:** "The rural-urban continuum", en *Sociología Ruralis*, vol. 6, Nº 3-4, 1968.
- R. E. Park et al.:** "Human Ecology", *American Journal of Sociology*, XLII, 1936.  
— *The City*, The Univ. of Chicago Press, Chicago, 1974.
- T. Parsons** (comp.): *The Theory of Social and Economic Organization*, Oxford University Press, New York, 1947.  
— *Estructura y proceso en las sociedades modernas*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966.
- J. Perlman:** *Human Communities*, The Free Press of Glencoe, Illinois, 1952.  
— *The Myth of Marginality*, Univ. of California Press, Berkeley, 1976.
- R. Pernoud:** *Les origines de la bourgeoisie*, París, 1947.
- R. Pesci:** *La ciudad in-urbana*, Ed. Ambiente, Fundación C.E.P.A., La Plata, 1985.
- C. G. Pickvance:** *Urban Sociology: Critical Essays*, Methuen, Londres, 1976.
- J. Pieper:** *El descubrimiento de la realidad*, Rialp, Madrid.
- J. L. Pinillos:** *Psicopatología de la vida urbana*, Espasa-Calpe, Madrid, 1977.
- M. Prelot:** *Historia de las ideas políticas*, La Ley, Bs. As., 1971.
- E. Preteceille:** *La production des grands ensembles*, Moulón, París, 1973.
- J. A. Quinn:** *Human Ecology*, Prentice Hall Inc., New York, 1950.
- P. H. Randle:** *Evolución urbanística*, EUDEBA, Bs. As., 1972.  
— "La contaminación visual", *Universitas*, 35. Bs. As., 1974.  
— *Teoría de la ciudad*, OIKOS, Bs. As., 1984.
- R. Redfield:** *The Folk Culture of Yucatán*, 1941.  
— "The Folk Society", *American Journal of Sociology*, 52, 1947.  
— *The Primitive World and its Transformations*, 1953.
- L. Reissman:** *El proceso urbano*, G. Gili, Barcelona, 1972.
- J. Remy y L. Voyé:** *La ciudad y la urbanización*, Instituto de Estudios de Administración Local, Madrid, 1976.
- D. Riba y J. Moulini:** *El enigma de los primeros constructores*, Libroexpress, Barcelona, 1981.

- D. Ribeiro:** *El proceso civilizatorio: de la revolución agrícola a la termonuclear*, Centro Editor de América Latina, Bs. As., 1973.
- H. Rickert:** *Grenzen der natur wissenschaftlichen Begriffsbildung*, 1896.
- A. Riegel:** *Le culte moderne des monuments. Son essence et sa genèse*, Ed. du Seuil, París, 1984. Prólogo de F. Choay y traducción del alemán de D. Wiczorek.
- S. Riemer:** "Villages in Metropolis", en *The British Journal of Sociology*, vol. II, London, 1951.
- D. Riesman:** *The lonely Crowd*, New York-New Haven, 1950.
- R. M. Rilke:** *Briefe aus den Jahren 1907-1914*, Leipzig, 1939.
- J. Rof Carballo:** *Entre el silencio y la palabra*, Aguilar, Madrid, 1960.  
— *El hombre como encuentro*, Ed. Alfaguara, Madrid, 1973.
- J. L. Romero:** *Latinoamérica, las ciudades y las ideas*, 1976.
- A. M. Rose (ed.):** *Human behavior and social processes*, Boston, 1962.
- J. J. Rousseau:** *Contrato Social*.
- W. Rybczynski:** *La casa. Historia de una idea*, Nerea, Madrid.
- J. Rykwert:** *La idea de ciudad. Antropología de la forma urbana en el mundo antiguo*, Ed. H. Blume, Madrid, 1985.
- J. M. Sánchez de Muniain:** *Estética del paisaje natural*, Madrid, 1945.
- F. Sánchez Pérez:** *La liturgia del espacio*, Nerea, Madrid.
- E. Sax:** *Die Wohnungszustände der arbeitenden Klassen und ihre Reform*, Wien, 1869.
- M. Scheler:** *La idea del hombre y la historia*, Bs. As.
- L. F. Schnore:** "Social Morphology and Human Ecology", en *American Journal of Sociology*, vol. LXIII, 1958.
- J. Schultz:** *Wandlungen der Seele im Hochmittelalter*, Breslau, 1940.
- A. Schutz:** *Estudios sobre teoría social* (A. Brodersen, compilador), Amorrortu, Bs. As., 1974.
- Scientific American:** *La ciudad*, Blume, Madrid, 1976.
- Séminaire RATP-Université-Recherche:** *Crise de l'urbain. Futur de la ville*, especialmente Nº 9, "La ville. Art et esthétique", donde F. Choay hace un interesante aporte con su "L'Art dans le ville. Haussmann et le mobilier urbain", Association Temps Libre, París, s/f.
- R. Sennett:** *Vida urbana e identidad personal*, Península, Barcelona, 1975.
- E. Shevky y W. Bell:** *Social Area Analysis*, Stanford University Press, Stanford, 1955.

- T. S. Simey (ed.):** *Neighborhood and community*, Liverpool, 1954.
- G. Simmel:** *Philosophie des Geldes*, Leipzig, 1900.  
— *Die Grosstädte und das Geistesleben*, en "Jahrbücher der Gehestiftung", tomo IX, Dresde, 1903.  
— "Las ruinas", en *Revista de Occidente*, Año II, Nº XII, Madrid, Junio 1924.  
— *Lebensanschauung (Vier metaphysische Kapitel)*, Munich y Leipzig, Duncker & Humboldt, 1922. Versión española: *Intuición de la vida (Cuatro capítulos de Metafísica)*, Nova, Bs. As., 1950.  
— *The Sociology of Religion*, The Philosophical Library, New York, 1959.  
— *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlín, Duncker & Humboldt, 1958. Hay traducción española, *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Madrid, Revista de Occidente, 1977.
- A. Smith:** *La riqueza de las naciones*, Aguilar, Madrid, 1961.
- W. Sombart:** *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Munich, 1911.  
— *The Quintessence of Capitalism*, London, 1915.  
— *Der Moderne Kapitalismus*, Duncker & Humblot, Munich, 1924.  
— *El burgués; introducción a la historia espiritual del hombre económico moderno*, Alianza, Madrid, 1972.
- P. Sorokin:** *La crisis de nuestra era*, Espasa-Calpe, Bs. As., 1948.  
— "El hombre occidental en busca de un nuevo hogar sociocultural", en **D. Popenoe et al:** *La frontera urbano-industrial*, Edisar, Bs. As., 1979.
- O. Spengler:** *La Decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la Historia Universal*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976.
- J. E. Spilimbergo:** *La cuestión nacional en Marx*, Ed. Octubre, Bs. As., 1974.
- F. de Teran:** *Ciudad y urbanización en el mundo actual*, Blume, Madrid, 1969.  
— *La ciudad lineal, antecedente de un urbanismo actual*, Ed. Ciencia Nueva.
- C. Testa y J. Glusberg:** *Hacia una arquitectura topológica*, Espacio Editora, Bs. As., 1977.
- G. A. Theodorson (ed.):** *Studies in Human Ecology*, Row Peterson and Co., Evanston, 1961 (hay versión española por Ed. Labor, Barcelona, 1974).
- G. Thibon:** *El equilibrio y la armonía*, Rialp, Madrid, 1978.
- Gary B. Thom:** *La naturaleza humana del malestar social*, F.C.E., México, 1988.
- W. Thomas y F. Znaniecki:** *The Polish Peasant in Europe and in America*, Dover, New York, 1958.
- N. Tinbergen:** *The study of Instint*, Oxford, Clarendon, 1951.

— *Social Behaviour in Animals, with special reference to Vertebrates*, London, 1953.

**Tomás de Aquino, Santo:** *De Regimine Principum*.

— *Summa Theologica*.

**F. Tönnies:** *Comunidad y Asociación*, Ed. Península, Barcelona, 1979.

**A. Touraine:** *Las sociedades dependientes*, Ed. Siglo XXI, 1978.

*Actores sociales y sistemas políticos en América Latina*, PREALC, O.I.T., Santiago de Chile, 1987.

**A. Toynbee:** *A Study of History*, t. I-X, London, 1934/1954.

— *Ciudades en marcha*, Alianza Ed., Madrid, 1973.

**A. Van Gennep:** *Les rites de passage*, Ed. Émile Nourry, París, 1909. Hay versión en español: *Los ritos de paso*, Taurus Edic., Madrid, 1986.

**P. Vidal de la Blache:** *Principes de Géographie Humaine*, Lib. Armand Colin, París, 1955.

**J. Voisard, C. Ducastelle:** *La Question Inunigrée dans la France d'aujourd'hui*, Calmann-Lévy, París, 1988.

**M. Wade Labarge:** *Viajeros medievales. Los ricos y los insatisfechos*, Nerea, Madrid.

**J. Walton:** "La nueva sociología urbana", en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, vol. XXXIII, nº 2, UNESCO, París, 1981.

**Roland L. Warren:** "Toward a reformulation of community theory", *Human Organization*, vol XV, Nº 2, 1956.

**Adna Weber:** *The Growth of cities in the Nineteenth Century*, New York, 1899.

**Alfred Weber:** *Sociología de la Historia y de la Cultura*, Ed. Galatea-Nueva Visión, Bs. As., 1960.

— *Historia de la Cultura*, F.C.E., México, 1969.

**M. M. Webber (ed.):** *Explorations into urban structure*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1964.

**M. Weber:** *Die Sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur*, Warheit, 1896.

— *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Ch. Scribner's Sons, New York, 1958.

— *The religion of India. The sociology of Hinduism and Buddhism*, The Free Press, Glencoe, Illinois, New York, 1960.

— *Economía y Sociedad*, F.C.E., México, 1977.

— *Ensayos sobre Sociología de la Religión*, 2 tomos, Taurus, Madrid, 1987.

**S. Weil:** *Raíces del existir*. Ed. Sudamericana. Bs. As., 1954.

**D. Wichenson:** *Los Tratados de Arquitectura. De Alberti a Ledoux*, H. Blume Ed., Madrid, 1988.

**L. von Wiese:** *System der allgemeinen Soziologie*. München, 1955.

**L. Wirth:** "Urbanism as a Way of Life", en *American Journal of Sociology*, vol. XLIV, julio de 1938. Hay versión en castellano: *El urbanismo como modo de vida*, Ed. 3. Paidós, Bs. As., 1962.

— *On Cities and Social Life*, The University of Chicago Press, Chicago, 1964.

**E. D. Wolf:** "Aspects of group relations in a complex society", *American Anthropologist*, vol. 58, Nº 6, 1956.

**K. Wolff (comp.):** *The Sociology of G. Simmel*, Glencoe, Ill., The Free Press, 1950.

**M. M. Wood:** *Paths of Loneliness: The Individual Isolated in Modern Society*, Columbia Univ. Press, New York, 1953.

**O. Yujnovsky:** "Notas sobre la investigación de la configuración espacial interna y las políticas de uso del suelo urbano en América Latina", en *Revista Interamericana de Planificación*, Vol. IX, Nº 35, Septiembre de 1975, México.

**H. Zillich:** *Siebenbürgen. Ein Abenländisches Schicksal*, K. Robert Lange-niesche Verlag, Königstein in Taunus, 1957.

**A. E. Zimmern:** *The Greek Commonwealth*, Oxford, 1911.

— *Solon and Croesus; and other Greek Essays*, Oxford, 1928.

## ÍNDICE

<i>Agradecimientos</i> .....	13
<i>Introducción</i> .....	15

### Capítulo 1

#### MAX WEBER

Sociedad y racionalización .....	29
Función económica de la ciudad .....	31
Función política de la ciudad .....	33
La ciudad como comunidad urbana .....	34
De la ciudad oriental a la ciudad occidental .....	35
De la ciudad aristocrática a la ciudad plebeya o democrática .....	37
El carisma como forma de arraigo social .....	38

### Capítulo 2

#### FERDINAND TÖNNIES

La sociología tönnesiana .....	41
Comunidad y asociación .....	44
Voluntad esencial y voluntad arbitraria .....	48
Arraigo espacial y arraigo temporal .....	50
Breve digresión sobre el pensamiento agustiniano .....	51
Lo sacro .....	53
Formas exteriores observables de organización .....	55

### Capítulo 3

#### EMILE DURKHEIM

Introducción . . . . .	59
Solidaridad, orden moral e integración . . . . .	60
El suicidio como desarraigo . . . . .	62
Lo sacro y su función . . . . .	65

### Capítulo 4

#### GEORG SIMMEL

La sociología simmeliana . . . . .	69
A. Cualidades fundamentales del espacio que influyen sobre las acciones sociales recíprocas . . . . .	78
1. La exclusividad del espacio . . . . .	78
2. Límites espaciales . . . . .	79
3. Fijación local . . . . .	83
La individualización del lugar . . . . .	85
Migración y Nomadismo . . . . .	88
4. Proximidad espacial y sensible. Proximidad intelectual . . . . .	94
B. Cualidades de las formas de los grupos sociales que influyen en las determinaciones espaciales respectivas . . . . .	100
1. De los grupos de parentesco a la organización político-estatal . . . . .	101
2. Las unidades sociales y su referencia espacial fija . . . . .	109
3. El espacio vacío o deshabitado . . . . .	110
4. Las ruinas como espacio arquitectónico deshabitado . . . . .	113

### Capítulo 5

#### ESCUELA ECOLÓGICA DE CHICAGO

Introducción . . . . .	115
------------------------	-----

**ÍNDICE**

**227**

Comunidad y sistema ecológico . . . . .	116
Ciudad y arraigo . . . . .	118
Área natural y vecindario como formas de fijación local . . . . .	120
Wirth y el modo de vida urbano . . . . .	123
Críticas a la Escuela de Chicago . . . . .	125
La escuela "neo-ecológica" . . . . .	127

**Capítulo 6**

**OSWALD SPENGLER**

Introducción . . . . .	135
Del nomadismo a la ciudad . . . . .	136
Raíces del existir humano . . . . .	141

**Capítulo 7**

**ARNOLD J. TOYNBEE**

El desarraigo del "proletariado interno" como factor de cambio . . . . .	145
Del nomadismo primitivo a las ciudades nómadas contemporáneas . . . . .	146
Ciudad-Estado y la proximidad físico-política como factor de arraigo . . . . .	148
Ciudad-capital: crisol de razas y fuente de conflicto . . . . .	149
Ciudades mecanizadas: del "arraigo" de la técnica al desarraigo del habitante . . . . .	151
De la urbe limitada a la ciudad ilimitada: la ciudad-mundo del futuro . . . . .	152

**Capítulo 8**

**RENÉ KÖNIG**

Introducción . . . . .	155
El concepto de comunidad . . . . .	156
La comunidad y su relación con otros ámbitos sociales . . . . .	160

Integración comunitaria y arraigo . . . . .	170
---	-----

### Capítulo 9

#### PERSPECTIVA CONFLICTUALISTA

I. Karl Marx y Friedrich Engels . . . . .	175
Campo versus ciudad . . . . .	176
Cuestión de la vivienda y cuestión social . . . . .	178
La cuestión nacional . . . . .	182
II. Henri Lefebvre . . . . .	183
Evolución histórica: de la ciudad a la sociedad urbana . . . . .	184
El habitar cotidiano . . . . .	187
III. Manuel Castells . . . . .	191

### Capítulo 10

#### A MODO DE CONCLUSIÓN: DE LA TEORÍA DE LA CIUDAD A LA TEORÍA DEL ARRAIGO

Breve digresión sobre el sentido de la casa o la morada . . . . .	202
<i>Bibliografía</i> . . . . .	209