



IGUALDAD Y DIVERSIDAD

Comunitarismo cultural en sociedades posconvencionales

GUSTAVO FONDEVILA

CIDE, México

Introducción

En los últimos años, se ha popularizado en la teoría política y social una tesis de trasfondo comunitarista¹ que ya no intenta impugnar completamente la concepción liberal de una sociedad «bien ordenada» sino más bien complementarla. La idea es que toda democracia liberal necesita, para su correcto funcionamiento, de un sustrato de identidad cultural mínimo. Esto significa que solamente una unidad lingüística-cultural, en otras palabras una nación, puede dar la base de confianza, integración social, comunicación e identificación necesarias para sostener un sistema político liberal. Ya no se habla de reemplazar las formas procedimentales del derecho estatal por relaciones comunitarias de administración de justicia. Tampoco se mencionan abiertamente las fuentes habituales del comunitarismo (Gutmann, 1985: 14) como el nearistotelismo, Hegel y su crítica a Kant centrada en la idea de la «eticidad sustancial», o la tradición del «republicanismo cívico», cuyos antecedentes son Aristóteles y Rousseau. La «eticidad sustancial» ha sido reemplazada a medias por una especie de «sustancia cultural» básica. Pero en el fondo, el problema sigue siendo la nación. Ahora ya no como reemplazo del sistema liberal sino como su condición de existencia. Sin una nación preexistente, los costos del contrato social se vuelven insostenibles. Sin este sustrato, la democracia liberal no puede garantizar por sí misma la integración social, la viabilidad económica y el ejercicio de una opinión pública accesible. En una sociedad multicultural, sin una nación única, la deliberación política retrocede a problemas valorativos básicos de comprensión del mundo. Si las fuerzas políticas se desgastan de manera permanente en discusiones sobre horizontes valorativos fundantes de la convivencia

social, no hay tiempo para hacer avanzar la razón pública sobre los problemas centrales de una democracia liberal. La energía institucional no es suficiente para alcanzar acuerdos y formar mayorías políticas (parlamentarias y partidarias) que permitan la gobernabilidad. La tesis «cultural» de la nación o del «nacionalismo cultural» (Scruton, 1990) ya no pone en discusión que la base normativa de las comunidades pueda ser examinada mediante normas éticas universales, ni tampoco que la base antropológica de la sociedad política esté concebida en términos individualistas y, mucho menos, que la prioridad de las libertades individuales y los principios de justicia política de carácter universal impongan límites irrebasables a la búsqueda colectiva del «bien común». El enfoque ya no es necesariamente moral sino cultural. Es decir, se apunta a la nación como base cultural de integración social del liberalismo. Con la economía y el sistema de derechos, la democracia liberal garantiza la integración estratégica de los individuos pero el problema siempre aparece a la hora de asegurar de forma no sistémica dicha integración. Por ese motivo, entra en juego la necesidad de la cultura de la nación. En ese contexto, este trabajo analiza críticamente la tesis del nacionalismo cultural bajo la óptica de un caso histórico: la falla de la integración normativa del proceso de reunificación alemán (de la nación alemana) para integrar «culturalmente» a los alemanes del Este después de la caída del muro.

Este era un caso ideal para transformarse en el paradigma de la integración normativa (dado que la funcional estaba garantizada por las instituciones del Estado)² porque se trataba culturalmente de una misma nación que había sido dividida de manera artificial durante cincuenta años por sistemas políticos opuestos. Sin embargo, los problemas de la reunificación provocaron que se convirtiera en un ejemplo de lo contrario. El proceso de reunificación alemán muestra que la cultura o bien es insuficiente o directamente no sirve necesariamente como materia prima de la solidaridad social en situaciones conflictivas. Más bien parece señalar hacia otro lado, las diferencias culturales no son el problema central de las democracias liberales sino las desigualdades sociales. Como podrá verse, estas desigualdades rompen cualquier identidad común derivada de la cultura imponiendo criterios de discriminación y diferencia contrarios a la formación de solidaridad normativa. Las desigualdades afectan las preferencias valorativas que son la base de dicha solidaridad.

La utopía de la cultura

La tradición clásica del nacionalismo cultural se remonta probablemente a John Stuart Mill en el siglo XIX (1984). Sus tesis principales son bastante conocidas porque una parte del comunitarismo las ha retomado en los últimos años. En términos generales, se pueden reducir a la cuestión de la *base afectiva* de la sociedad. Aunque las instituciones garanticen la integración funcional, lo que motiva a los

individuos y establece sus órdenes de preferencias valorativas es una cultura nacional compartida. Es el universo cultural el que decide la pertenencia fuerte de las personas, su obediencia a las normas y su empatía solidaria.

Aunque hay muchas ideas que se derivan de esta matriz original, algunos autores (Abizadeh, 2002) las resumen en cuatro posiciones básicas:

- 1) el nivel de confianza mínimo necesario para sostener el sistema político democrático solamente se puede alcanzar si se comparte la misma cultura (Miller, 1996);
- 2) la viabilidad económica de democracias liberales postindustriales demandan una cultura nacional única (Gellner, 1983);
- 3) la deliberación democrática demanda un nivel de transparencia que solamente puede darse en una cultura pública de orden nacional (Barry, 1991);
- 4) y por último, la vieja consigna de que la integración social es posible únicamente en un horizonte compartido de valores que se da en una cultura nacional (Schnapper, 1994).

Estos argumentos atacan la idea de que un orden político democrático liberal puede darse en una sociedad multicultural que no necesariamente comparte una cultura o, al menos, donde no hay un único patrón cultural que rige el espacio público. A diferencia del primer comunitarismo que impulsaba el regreso a las raíces comunitarias (cara a cara) de la comunicación social, este segundo momento de la tradición comunitaria impugna la idea misma de sociedades multiculturales. Al menos, no cree que esa base sirva para construir sistemas políticos liberales estables. No hay sociedad «bien ordenada» si el trasfondo no es una cultura compartida por todos los integrantes de esa sociedad. Solamente en ese caso, se puede demandar obediencia y legitimidad. La coordinación a nivel intersubjetivo está garantizada por esta cultura compartida. La acción social no depende enteramente de la coordinación funcional. Esto alivia costos insostenibles para el sistema político. La identidad afectiva es lealtad. La cohesión de la cultura no necesita la garantía de los mecanismos jurídicos para su reproducción, dado que la misma está asegurada a través de la persecución de un «bien común» colectivo. Este «bien común» se conforma a través de identidades y fines compartidos, tradiciones y ritos culturales heredados, sentimientos fraternales e intereses coincidentes (MacIntyre, 1998: 67). La integración no está dada por medios «artificiales» tales como normas jurídicas, derechos y obligaciones sino por afectos y tradiciones compartidas. El pasado común que forma una auténtica «comunidad de memoria» colectiva define criterios de lealtad y compromiso. En estos casos, la autocomprensión cultural rara vez es problemática porque el vocabulario común y el trasfondo implícito de prácticas y acuerdos generan el marco ideal para contener posibles conflictos y para la formación de la identidad cultural de los sujetos.

Una nación con dos sistemas políticos y un sistema político con dos naciones

Dado lo anterior, el caso de la reunificación alemana podría ser un excelente ejemplo de la tesis cultural. Ambos grupos (occidentales y orientales) son étnica, lingüística y culturalmente idénticos. Sin embargo, la voluntad de la «reunificación» y la euforia que caracterizaron los primeros tiempos de la caída del muro de Berlín se transformaron con el paso del tiempo en una disconformidad general vinculada al proceso de unificación.³ Ya los primeros estudios señalaban el fenómeno de un rápido desmantelamiento del sistema institucional de la RDA y advertían sobre el largo proceso de integración social que se avecinaba (Joas, 1993). A diferencia de la tesis cultural, los alemanes orientales y occidentales no tenían graves diferencias étnicas, culturales o idiomáticas. Pero los separaban 40 años de diferente procedencia política dada por la combinación de ciudadanía en otro sistema político, opuesto en el contexto de la guerra fría a la RFA, cultura (como orientaciones frente a las instituciones, modos de vida y mentalidades), y espacios de desarrollo de la vida cotidiana. En resumen, ambos grupos tenían sistemas valorativos diferentes, aunque el auténtico problema es que la sociedad de la RDA se consideró «perdedora» en el proceso de integración y tuvo que abandonar la mayoría de sus valores para adaptarse a los occidentales. Ese abandono y «reconversión» ha sido lento y difícil y, así como esos valores que caracterizaban a la sociedad de la RDA moldearon a sus habitantes, todavía hoy perviven rastros de aquella mentalidad. Por ejemplo, se descubrió que la conciencia de grupo de los alemanes orientales era más fuerte que la de los occidentales y además, mientras que los occidentales consideraban su conciencia de grupo alemán-occidental como un aspecto parcial de su conciencia nacional, para los orientales conciencia de grupo y conciencia nacional se excluían mutuamente (Agoff, 2002). Esto significa que para los orientales difícilmente se pueda ser alemán oriental y al mismo tiempo ciudadano de la RFA. Se trata de pertenencias de grupos opuestas, que compiten entre sí. Tal como se explicita, el fenómeno es complejo y responde a diferentes causas. La competencia de ambas pertenencias se evidencia en el sentimiento de lealtad que manifiestan los alemanes orientales frente a una membresía y no a otra, y muestra la problematización del carácter plural de ciudadanía que opone, en el caso de los alemanes orientales, pertenencia histórica (en el sentido de comunidad de origen) y ciudadanía: ya que la membresía a la comunidad de origen y nación quedan opuestas y resultan enfrentadas en un conflicto de lealtades.

Nosotros y ellos

En los sucesos que comenzaron en el año 1989 y precipitaron la caída del muro, habitualmente se levantaba la consigna «Nosotros somos el pueblo». Posteriormente, se transformó durante el inicio del proceso de reunificación en «nosotros

somos un pueblo» o «Wir gehören zusammen» («Nos pertenecemos», en alusión a ser ambos alemanes). Sin embargo, rápidamente los alemanes orientales comenzaron a sentir la exclusión bajo la categoría de *Ossi*.⁴ Y al mismo tiempo, ellos empezaron a reconocerse como miembros de una comunidad de origen a través del uso enfático del «nosotros» para autodiferenciarse de la comunidad receptora del «ellos», que hace referencia a los occidentales (Elías, 1970 y Bauman, 1996).

En todo el proceso de adaptación a la nueva sociedad, la convivencia e interacción directa con sus nuevos conciudadanos significó para los orientales un cambio de gran trascendencia. En este ámbito de grandes transformaciones, sufrieron una fuerte presión al cambio que supuso esfuerzos de orientación y adaptación al nuevo orden social. Esta desigualdad entre ambos colectivos sociales era de naturaleza objetiva. Los orientales debían adaptarse a un nuevo orden social, que les era muy conocido a sus antiguos habitantes (los occidentales). Debían, además, para ello apropiarse de conocimientos y puntos de orientación, que los occidentales poseían y habían perfeccionado. Esto provocó que se estableciera una dinámica subjetiva de agravamiento de las diferencias sobre la base de una desigualdad de raíz objetiva. Las experiencias remiten a una valoración colectiva común a todos los alemanes orientales: la vivencia de exclusión y de menosprecio. La dinámica intersubjetiva de relación entre berlineses orientales y occidentales es un buen ejemplo de esta desigualdad objetiva y sus efectos. Según la perspectiva de los alemanes orientales, su fundamento se apoya en la combinación de dos factores: tipo de relación social, entramados grupales y percepción espacio-temporal. El modelo de relación que queda pautado a través del uso del *nosotros* y *ellos* describe una dinámica social de exclusión y estigmatización, en la cual se ven afectados precisamente los alemanes orientales (Agoff, 2002). En este sentido, los alemanes orientales fueron tratados como extranjeros de «otra cultura». Es decir, la cultura nacional única compartida por ambos grupos no sirvió para superar las desigualdades sociales objetivas que se formaron. Los alemanes orientales eran extranjeros en su propia tierra, con sentimientos similares a otra comunidad extranjera. La pertenencia étnica y cultural no abrió camino para una integración normativa. La desigualdad social fue más fuerte que cualquier cultura única compartida.

Ossi y *Wessis*⁵ se convirtieron en pertenencias grupales excluyentes. Esta exclusión revela dificultades en la interacción de diferentes órdenes, así como una interdependencia a partir de la cual cada uno de los grupos se define a sí mismo frente al otro.

La diferencia entre ambos grupos no estaba dada sólo por la presión de adaptación al nuevo mundo, sino por la diferencia de los conocimientos de ese mundo social, que los unos poseían y los otros debían adquirir. En el marco de esta dinámica intergrupala los alemanes orientales narran experiencias de exclusión que revelan mecanismos de estigmatización por parte de los alemanes occidentales (Agoff, 2002). De manera muy similar a la descrita por N. Elías (1993), se trata

de una figuración entre «*established*» y *outsider*, cuyo carácter radica en una disposición de poder desigual entre los dos grupos. Este diferencial de poder se asienta en el conocimiento que los alemanes occidentales como *established* poseen sobre el sistema social. Esa diferencia de poder es la que genera la desigualdad social. La vivencia de estigmatización y exclusión es el resultado de un *status forcing* mediante el uso, entre otros, de una categoría social desacreditadora.

La vivencia de menosprecio se manifiesta en el discurso de los orientales con palabras como «heridas, discriminación, personas de segunda clase», etc. para referirse a esa vivencia: la desvalorización de los viejos oficios y el desempleo asociados, y la experiencia de estigmatización por parte de sus conciudadanos occidentales. Cabe mencionar que en el año 1995 se constataba que tres cuartos de los alemanes orientales no se sentían protegidos por el derecho alemán federal (justicia), y que consideraban que los ciudadanos no eran iguales ante la ley. El 53 % afirmaba que el sistema federal era injusto (Noelle-Neumann, 1995).

Acerca de los problemas de transformación en los que se vieron envueltos las sociedades poscomunistas, Claus Offè señala que, por primera vez en la historia y de manera simultánea, estas sociedades se abocaron a tres tareas: la de validar un nuevo orden económico, un nuevo orden jurídico y constitucional y las nuevas reglas de integración social, es decir, reglas de reconocimiento social y pertenencia. (1994: 19). Y la cultura nacional compartida no ayudó demasiado en ese sentido.

La cultura y la integración social

Uno de los elementos más importantes en la defensa de la tesis cultural es que favorece la integración normativa. Hay un sustrato solidario indiscutible porque se comparte lengua, cultura, tradición, historia, memoria, etc. Es decir, una cultura nacional. Sin embargo, en el caso mencionado anteriormente, es imposible pensar en la cultura como un factor de integración. Los alemanes orientales comparten con sus compatriotas del oeste precisamente la cultura y, al mismo tiempo, esto no ha servido para una integración rápida después de la caída del muro. No se trata de un grupo extranjero, ni es demasiado diferente al grupo occidental. Y sin embargo, se producen las mismas discriminaciones y rechazos que se dan habitualmente con un grupo extranjero inmigrante que no comparte la misma cultura.

Este caso parece señalar que la cultura no juega en casos conflictivos un papel de integración importante. La cultura tiene un rol importante cuando se trata de un grupo homogéneo no conflictivo pero cuando hay desigualdades sociales, en realidad, pareciera que los derechos pueden jugar un papel integrador más relevante aún en el plano normativo. La cultura nacional puede ser la base de una democracia liberal en contextos estrictamente nacionales homogéneos a nivel social. Cuando hay un contexto de desigualdad, la fuerza de la cultura nacional no sirve para la formación de una base afectiva única. En realidad, la cultura es un

factor de discriminación, rechazo y disgregación. La identidad generada por dicha cultura solamente sirve para poder rechazar al diferente, es decir, al que no es igual en términos sociales.

La ciudadanía como factor de integración social

La falta de integración social (por parte de los orientales) —la falta de solidaridad (por parte de los occidentales)— y los derechos ciudadanos, ha sido un constante tema de atención para la teoría política y social alemana. En este sentido, S. Lukes (1998: 389-398) propone el término *Fluidarität* —fluidaridad— para hacer referencia a la falta de relaciones sociales estables, de una comunidad o de un sentimiento de pertenencia, etc.

En referencia a los derechos ciudadanos, es necesario concentrarse solamente en la dimensión inclusiva del concepto, es decir, como factor de integración, que es el argumento central de la tesis cultural. Esta relación tiene su punto canónico de partida en la conferencia sobre *Citizenship and Social Class* del sociólogo británico T.H. Marshall (1992) en 1950.⁶ En ese texto, el autor analiza las consecuencias sociales de las desigualdades producidas por el desarrollo del capitalismo en occidente.⁷ Reflexiona sobre las injusticias y el peligro que entrañan para la solidaridad social, dado que la evolución del capitalismo parece ser la historia de la exclusión de ciertos sectores sociales de los beneficios que produce el capital. Este autor reconoce las desigualdades derivadas de la organización de la propiedad privada en el sistema capitalista y del mercado como único regulador de la acción social. Sin embargo, a pesar de este diagnóstico, Marshall constata que el desarrollo del capitalismo no es lineal. El surgimiento de los derechos ciudadanos, a través de los cuales todos los miembros de la sociedad tienen el mismo estatus, está relacionado con los conflictos derivados de esas desigualdades. Y cada uno de esos derechos tiene la finalidad de eliminarlas o, al menos, atenuarlas lo suficiente como para que la vida social sea posible. La idea es nivelar las distintas formas sociales de participación. Precisamente lo que aparece desnivelado en el caso alemán frente a la nivelación homogénea de la cultura. El carácter jurídico de la ciudadanía tiene que ver con esos derechos que establecen la igualdad fundamental de la condición de ser miembros de una sociedad⁸ (civiles, políticos y sociales o industriales).

El desarrollo del sistema de derechos ha limitado las desigualdades provocadas por el sistema de propiedad privada y el funcionamiento de los mercados. A su vez, ha aumentado la capacidad de los individuos, que han contado con mayores libertades, poder y seguridad. Este constante aumento implica un crecimiento de la igualdad que es un fundamento de la cohesión social⁹ diferente a la cultura. La institucionalización de los derechos sociales y los derechos de ciudadanía implica la construcción formal de un estatus igual para todos los miembros de la sociedad.

Esto sirve para estructurar las posibilidades de vida y las identidades sociales.¹⁰ Lockwood (2000: 157-169) cree que la ciudadanía genera, a través de la proposición de esa igualdad, una legitimidad de la que se alimenta directamente el sistema político.¹¹ Precisamente, Marshall sostiene que los miembros de la sociedad aceptan las desigualdades del sistema de clases bajo la condición de que la igualdad de ciudadanía sea reconocida por el Estado. Esta igualdad no es intrascendente. La modernidad significó el cambio del principio de desigualdad por la ciudadanía, que incluye a todos los miembros de la sociedad bajo el principio formal de la igualdad. La idea es que esta igualdad no tiene solamente funciones integradoras de carácter sistémico sino también social. Más allá de que las democracias occidentales hayan vaciado de sentido a los derechos civiles y políticos, los derechos sociales aún siguen conservando su poder integrador.¹² La ciudadanía obtiene cierta legitimación a través del Estado-nación que representa a un pueblo o a la unidad histórica, cultural y social de un pueblo determinado, pero se legitima a sí misma, a través de la formación de esa igualdad.¹³ Y cuando esa igualdad falla, la cultura no logra cubrir el hueco y se pone en riesgo la cohesión social.

Esa igualdad provoca el surgimiento de un sentimiento directo de pertenencia a la comunidad y de lealtad al Estado. Esta esfera de sentimientos y patriotismo contribuye directamente a la integración social. Establece un patrón de inclusión social. Inclusión a esa igualdad formal que conforma, a su vez, un modelo de reconocimiento de derechos y obligaciones para los ciudadanos. Lo fundamental de esta institución es que garantiza (al menos formalmente) la participación en la sociedad de todos los miembros de la misma. Esos derechos a una igual participación son un factor integrador no meramente sistémico.¹⁴ El Estado social une a los individuos entre sí con iguales derechos y define a la ciudadanía como la igualdad en los derechos de participación de la sociedad. En este aspecto, Habermas confirma que:

La creciente inclusión de la población en el estatus de ciudadano posibilita al Estado no sólo una nueva fuente secular de legitimación sino que produce al mismo tiempo una nueva esfera de una abstracta integración social mediada jurídicamente [1999: 48].¹⁵

Esa igualdad fundante relacionada con el estatus de ciudadano no implica que todos los miembros de la sociedad deban seguir un mismo estilo de vida o compartir las mismas valoraciones respecto de la vida social. Lo que intenta hacer ese estatus es igualar las posibilidades sociales de cada uno. Pero no iguala los resultados, es decir, cada uno puede tener la vida que quiere y el éxito que pueda obtener.

Lamentablemente, la realización práctica de los derechos, es decir su institucionalización, no parece haber tenido los efectos contenidos en su formulación original.¹⁶ Por ejemplo, los derechos políticos se institucionalizaron en la universalización del derecho de voto para todos los alemanes y en el control del orden político. Pero estas instituciones realizan los derechos políticos sólo formalmente,

no promueven necesariamente la participación política. A su vez, la realización de los derechos sociales en las instituciones del Estado social occidental han convertido esos derechos en meros beneficios que pueden ser recibidos pasivamente por los ciudadanos.

Derechos civiles, políticos y sociales efectivos son imprescindibles para pensar en una integración real de los individuos a la sociedad. Pero cuando éstos son realizados parcialmente, las posibilidades de integración disminuyen proporcionalmente. Integración significa aquí:

[...] la creciente seguridad existencial de los trabajadores, su lenta pero continua equiparación político y jurídica y su crecimiento cultural, sobre todo a través de posibilidades de educación siempre en aumento y el también creciente reconocimiento social [Vogt, 2000: 120].¹⁷

Sin embargo, el caso particular alemán parece ser una excepción a esta fórmula, dado que todos los alemanes tienen los mismos derechos y, sin embargo, eso no provoca una mayor integración. Por el contrario, los orientales sienten que esa «igualdad» es aparente y que no genera ninguna inclusión social efectiva. Y esa «desigualdad» no es superada por la «cultura nacional» compartida.

La ciudadanía constituye un lenguaje político que sirve, en este caso, a las reivindicaciones de los alemanes orientales vinculadas a sentimientos de exclusión social. La ciudadanía es, en este sentido, un instrumento o concepto político para pensar problemas asociados a la membresía social (pertenencia social) y está asociado en el caso presente a una gramática moral de reconocimiento (Honneth, 1992). No se trata de la ciudadanía como fundamento legal de pertenencia social, pues los alemanes orientales son beneficiarios del sistema de derechos del mismo modo que sus conciudadanos occidentales. Se trata más bien de una interpretación particular vinculada a la problemática de la identidad y al sentimiento de menosprecio.

Integración social y reconocimiento intersubjetivo

Cómo (puede) ser lograda una extendida cohesión valorativa que, por un lado, a través de nuevas formas de solidaridad social opere en contra de las tendencias destructivas de una renovada individualización, sin por otra parte, ir en contra del pluralismo radical de las sociedades liberales.

AXEL HONNETH (1992a: 22)¹⁸

Es un lugar común dentro de la teoría sociológica asignar a la solidaridad la función primordial de la integración normativa (no funcional) de la sociedad. La solidaridad puede ser definida en términos de integración, como las distintas formas

de comportamiento de ayuda, apoyo y cooperación que se refieren a una obligación subjetiva aceptada o a un determinado ideal. Dicha integración se refiere a una multiplicidad de factores que pueden ser resumidos en dos dimensiones: coordinación e inclusión.

La coordinación hace referencia al conjunto de acciones y comunicaciones al interior del sistema social. Se trata de la seguridad con que una determinada acción puede transformarse en otra acción. El intercambio permanente de acciones puede ser interrumpido o bloqueado por el conflicto entre intereses contrapuestos o la falta de determinado recurso, pero en un sistema bien integrado esa interrupción es trabajada discursivamente, regida administrativamente y legítimamente decidida; o bien, neutralizada y compensada por otros subsistemas.

La inclusión hace referencia a una dimensión normativa de la integración y tiene relación con el acceso de los diferentes individuos a los recursos materiales y culturales de la sociedad. La inclusión está instrumentada en términos de derechos y mecanismos jurídicos que permiten a los miembros de una sociedad tomar parte de los recursos y usarlos. A estas dos dimensiones les corresponden, en la teoría sociológica tradicional, dos mecanismos diferentes de integración: el modelo funcional y el normativo (Durkheim, 1967).

La integración funcional está relacionada con el principio de diferenciación funcional. Dicha diferenciación proviene de la dependencia recíproca que promueve la cooperación. La coordinación y la cooperación son alcanzadas a través de reglas institucionalizadas de intercambio y roles formales de pertenencia.

A diferencia de la integración funcional que destaca las diferencias, aunque sean compatibles, la integración normativa señala las igualdades, las cosas en común, los objetivos compartidos. La unidad del sistema social es promovida dentro de este modelo, a través de los valores comunes, *Standard* culturales generales, que se fundamentan en una tradición similar, una misma historia y lenguaje.

En este contexto, el concepto de solidaridad aparece como una palabra aplicable a la integración social, a la cohesión, a la unión y a toda forma de regulación del intercambio intersubjetivo. Aparece como una restricción del modelo funcional y, a su vez, como un recurso del modelo normativo.¹⁹ En este sentido, algunos autores, analizan el concepto de solidaridad en referencia a estas dos dimensiones y en relación con la constitución de la identidad que resulta relevante para la integración del sistema. Baum, por ejemplo, entiende por solidaridad:

[...] el compartir acciones y/o experiencias por parte de dos o más actores concerniendo la relación que se obtiene entre ellos... compartir intereses cubiertos en una mano e identidades en la otra. Producir solidaridad implica procesos de traducción mutua entre esos dos, terminando en un sentido de «we-ness» que descansa en un acuerdo percibido como contraste común y complementario entre los actores [1975: 347].²⁰

La solidaridad no está puesta al servicio exclusivo de lo común sino que también releva el contraste entre el reconocimiento recíproco y la individualidad de los actores implicados. Cumple con las funciones primarias de la integración, es decir, que satisface la necesidad generalizada de pertenencia y, además, genera confianza, como mecanismo de reducción de la complejidad social.

La evolución del sistema de solidaridades, en tanto, que subsistema interno diferenciado de la sociedad, tiene dos condiciones materiales. Por un lado, la producción de una plusvalía económica que el tiempo libre de trabajo hace disponible y, por otra parte, el derecho individual de decidir libremente con quien asociarse. A partir de esto, Baum distingue cuatro tipos de solidaridades: expresiva, instrumental, socio-moral y política. La expresiva tiene la función de formar y desarrollar identidades personales; la socio-moral, de construir una identidad colectiva; la instrumental, la persecución cooperativa de intereses individuales pero complementarios; y por último, la solidaridad política tiene por función la persecución de intereses colectivos. Estas cuatro formas de solidaridad asumen distintas funciones y la integración del sistema social depende en gran medida de la interacción de esas múltiples funciones.²¹

Lo más importante es que Baum sostiene que esa interacción y combinación de diferentes elementos que da al sistema de solidaridades un rol crucial para la integración, brinda a las personas un contexto de individuación, donde pueden adquirir una identidad y desarrollar el sentido de un rol social.²² Precisamente, la solidaridad es un factor de integración social, entre otras cosas, porque permite desarrollar la identidad personal de los individuos. En este punto, la pregunta es: ¿cuáles son las condiciones estructurales para la formación de la identidad personal?

Axel Honneth intenta en *Kampf um Anerkennung*²³ responder a esto. En su análisis de la solidaridad, recurre a la teoría del reconocimiento —*Anerkennungstheorie*²⁴ de Hegel y a la teoría de la intersubjetividad de Mead. Una tesis importante es que una forma determinada de reconocimiento del individuo a través de otros sujetos es una condición primordial para la formación de identidad personal (Honneth, 1992: 64). Por supuesto, ese reconocimiento es importante para el sujeto cuando, en el mismo proceso, también reconoce a los demás. La identidad personal se constituye a través de esa relación recíproca de reconocimiento que, a su vez, constituye una esfera de igualdad de la que tienen que participar todos los sujetos para obtener reconocimiento y poder determinarse como individuos. El reconocimiento es un proceso civilizador que permite progresivamente una mayor individuación. Este autor distingue tres formas de reconocimiento: a) amor y amistad, b) reconocimiento de derechos, c) estima social.

La primera forma constituye una relación de conocimiento afectivo emocional, donde el individuo es reconocido como una concreta esencia de necesidad —*Bedürfniswesen*. El segundo nivel proporciona una esfera de reconocimiento cognitivo formal donde las personas son reconocidas como personas jurídicas

abstractas. Los derechos son algo «...a través de lo cual cada hombre se sabe reconocido en sus características, que todos los otros miembros de una comunidad comparten forzosamente con él» (Honneth, 1992: 128).²⁵ Esta forma de reconocimiento es la base para desarrollar la experiencia de la dignidad —*Würde*— que se refiere a la capacidad moral de los individuos. En este sentido, deben ser observados no solamente los derechos que garantizan las libertades individuales sino, también, los derechos de participación política y los derechos sociales. El alcance del reconocimiento jurídico es la sociedad misma, en la medida en que es relevante para la formación de identidad personal. Este autor aclara que en este punto la lucha por el reconocimiento —*Kampf um Anerkennung*— es, en realidad, una lucha por la inclusión —*Kampf um Inklusion*. Por último, tenemos la estima social. El auto-respeto depende también de este reconocimiento que permite al individuo referirse positivamente a sus capacidades, a sus características concretas, a los atributos que lo hacen especial frente a los demás. Esta forma de reconocimiento está unida a un mundo intersubjetivo y compartido de valores, a partir del cual es valorada la contribución de las personas a la vida común. Una relación de este tipo es solidaria porque establece no sólo la tolerancia pasiva sino una simpatía afectiva en las particularidades individuales de los demás. Esa simpatía tiene que ver con el reconocimiento de las características ajenas necesarias para la realización de los objetivos sociales comunes.

Estas tres formas de reconocimiento pueden completarse interactivamente entre sí o bien tener una relación conflictiva.²⁶ Pero es difícil pensar en estima social sin derechos que garanticen la participación igualitaria. Es posible que haya estima social previa o independiente del sistema de derechos (ésta es la tesis del nacionalismo cultural). Pero esto siempre presupone una base social homogénea y no conflictiva. Si se acepta esta tesis en su versión fuerte, se debe pensar que la democracia liberal sólo es posible en grupos nacionales relativamente pequeños. Y aun en esos grupos, dicha estima es factible gracias a cierta igualdad en la participación y en el reconocimiento. En realidad, la discusión es acerca del origen de la igualdad social: *a*) por pertenencia a un grupo cultural nacional, o *b*) por pertenencia a un sistema de derechos. Y el caso alemán parece dejar claro que la cultura nacional como mecanismo de integración social demanda un sistema de derechos para garantizar lo que ella no garantiza: la igualdad de participación. Ésta parece ser la tesis contraria del nacionalismo cultural.

Retomando la dimensión jurídica, Honneth afirma que:

La adjudicación de plena ciudadanía con sus derechos políticos de participación y sus garantías de seguridad social construyen mínimamente una intersección analítica con la categoría de solidaridad política (en efecto, también con la solidaridad socio-moral), cumple los requisitos de una inclusión garantizada y hace derivable de ella, derechos y lealtades [1992: 140].²⁷

Este reconocimiento hace referencia a un conjunto de leyes, que garantiza una serie de derechos civiles, políticos y sociales, que permiten y dan el contexto adecuado para que los miembros de una sociedad tomen parte cultural, política, social y económicamente de la vida social. Esta forma de reconocimiento encierra un elemento de obligación a través del cual, el colectivo social determina lo que espera del individuo y, a su vez, limita severamente el principio de reciprocidad.

Existe una fuerte tensión entre la comprensión de la solidaridad como una necesidad de actos recíprocos en los que se funda el reconocimiento de las personas —cultura nacional— y la observancia de los derechos de los individuos —sistema de derechos— (Thome, 1998: 237). En efecto, si las prácticas solidarias de ayuda y cooperación juegan un papel importante en las relaciones intersubjetivas de reconocimiento, entonces no pueden ser obligatorias ni exigibles sino espontáneas, libres y abiertas. El carácter voluntario le da a las prácticas solidarias una cualidad moral irremplazable y una calidad simbólica que puede ser interpretada como expresión del reconocimiento mutuo y recíproco. Pero cuando la integración a partir de la cultura falla, el peso moral recae en el sistema de derechos. En otras palabras, el Estado no puede «forzar» la estima social, ni el reconocimiento intersubjetivo mediante leyes, pero puede sostener la carga moral de la integración expandiendo los mecanismos formales de participación político-social.

No sólo diferentes, sino desiguales

La experiencia alemana niega que una nación pueda superar las desigualdades sociales sin un sistema fuerte de derechos. En este caso, la cultura compartida no logró generar un soporte afectivo común del sistema político. Por el contrario, reforzó la desigualdad con mayor discriminación.

Y el problema no es que sean diferentes. En la base del argumento «cultural» se encuentra el tema de la diferencia. Si no hay una cultura nacional única, hay diferencias de compromiso, afectivas, de lealtades que impiden la formación del fundamento afectivo. Pero el problema de los alemanes orientales respecto de los occidentales no es que sean diferentes (de hecho, no lo son) sino desiguales. Es la desigualdad la que genera falta de compromiso y de lealtad y, a su vez, es el motor de la discriminación. Esto alude a la tensión hasta ahora irresuelta entre los principios de igualdad y diferencia que designan la igualdad de derechos/igualdad legal y la diferencia de comunidades culturales. En el caso alemán, esta tensión se revierte (igualdad de comunidades culturales y desigualdad social y política), queda en evidencia en los sentimientos de desigualdad expresados anteriormente en términos que impugnan su exclusión social y política. Algunos de los argumentos que se esgrimen para apoyar el argumento de su exclusión en la participación política son los de Anette Simon:

Después de las elecciones de 1990 quedó claro que el poder político iba a ser detentado mayoritariamente por gente del Oeste. Aquí comienza nuevamente un proceso de *enajenación* instituida (implantada, creada) [...] El *extrañamiento* de un orden, que si bien fue elegido, fue luego impuesto desde afuera. La unificación no se llevó a cabo de un modo acertado desde una perspectiva psicológica. ¿Qué signo simbólico visible hubo para nuestra llegada? ¿Qué reconocimiento por el esfuerzo de nuestra autoliberación? No se creó un himno común, ni se planificó una nueva constitución [1999: 7].²⁸

¿Cómo esgrimir la cuestión de la diferencia, sin caer en el problema de interpretarlo como desigualdad? Los reclamos de los alemanes orientales son por igualdad en el reconocimiento social. Y en este caso, es una igualdad negada al interior de una misma cultura. Pero el problema de la participación es un asunto de derechos.

Mientras que en un inicio se apeló al lenguaje de la igualdad (somos *un* mismo pueblo), surgieron con el correr de los años las disputas que marcaron las diferencias a nivel intersubjetivo por la participación política y social. La desigualdad terminó generando la imagen de dos comunidades culturales. O al menos, una de ellas (la oriental) estableció un lenguaje de la diferencia cultural para posicionarse defensivamente frente a la desigualdad de la falta de reconocimiento social generada por la desigualdad en la participación política y social.

La falta de igualdad y el sentimiento generalizado de exclusión social se manifiesta en una ausencia de lealtad hacia el Estado-nación por parte de los alemanes orientales. Precisamente lo contrario de lo afirmado por la tesis cultural.²⁹ En realidad, la experiencia alemana parece sugerir que es la igualdad social la que genera el soporte mínimo y necesario de una democracia liberal, y no una cultura nacional única.

NOTAS

1. MacIntyre, en particular, ha señalado en muchas ocasiones la necesidad de disolver el *Communitarian Label* cuyas aplicaciones políticas son inconsistentes (Bowring, 1997: 96-97). Solamente Michael Sandel y el brazo político del «movimiento», reunido en torno al economista Etzioni, lo usan para referirse a sí mismos (Sandel, 1984: 1- 5).

2. Que rápidamente extendieron el sistema de derechos liberales en reemplazo del sistema político anterior.

3. Ésta queda expresada en los numerosos estudios y encuestas para recabar información sobre la situación de los alemanes orientales llevados a cabo desde la reunificación alemana en el año 1990, URL: www.wiedervereinigung.de, consultada en 06.09.2007.

4. Forma despectiva que usaban los alemanes occidentales para llamar a los orientales.

5. Referencia a los alemanes occidentales.

6. Este autor cree que los derechos de ciudadanía organizan los modos de participación social. La ciudadanía debe superar las desigualdades derivadas de las diferencias de clase.

7. En realidad, Marshall se preocupa casi exclusivamente por el desarrollo del capitalismo en Gran Bretaña.

8. Esta clasificación evolutiva, aunque muy criticada, se ha convertido en un clásico de la teoría de la ciudadanía.

9. En la actualidad, el optimismo de Marshall es injustificable.

10. Turner y Hamilton (1994: *General Commentary*, sin numeración) afirman que «...that social citizenship in modern societies functions to create new types of social solidarity in terms of public relations of reciprocity (that is, rights and obligations)». («...esa ciudadanía social funciona en las sociedades modernas para crear nuevos tipos de solidaridad social en términos de relaciones públicas de reciprocidad»).

11. La idea de Lockwood es que el *welfare state* produce dos tendencias integradoras: una sistémica y otra social.

12. Otros autores afirman que la ciudadanía ofrece una simulación de pertenencia que no integra a las personas a la sociedad (Nassehi y Schroer, 2000).

13. Habermas (1992) advierte que la creciente masa de leyes neutrales frente a la pertenencia nacional, relativiza esa pertenencia, en lo referente al Estado.

14. La literatura sobre ciudadanía ha tematizado largamente la idea de que al principio de inclusión de los derechos le corresponde un principio de exclusión de aquellos individuos que no son ciudadanos.

15. «Die fortschreitende Inklusion der Bevölkerung in den Status von Staatsbürgern erschließt dem Staat nicht nur eine neue Säkulare Quelle der Legitimation, sie erzeugt zugleich die neue Ebene einer abstrakten, rechtlich vermittelten sozialen Integration».

16. Es decir, en las promesas del gobierno de Alemania occidental a los alemanes orientales.

17. «...die zunehmende Existenzsicherheit der Arbeitschaft, ihre langsame aber stete politisch-rechtliche Gleichstellung und ihren kulturellen Aufstieg vor allem durch wachsende Bildungschancen und zunehmende gesellschaftliche Anerkennung».

18. «Wie (kann) ein sozial übergreifender Wertzusammenhang beschaffen sein, der einerseits durch neue Formen der gesellschaftlichen Solidarität den destruktiven Tendenzen einer weiteren Individualisierung entgegengewirkt, ohne andererseits dem radikalen Pluralismus liberaler Gesellschaften zuwiderzulaufen.»

19. Easton habla de la solidaridad como el soporte difuso de la integración social (Easton, 1965).

20. «...the sharing of action and/or experience on the part of two or more actors concerning the relation that obtains among them...sharing covers interests on the one hand and identities on the other. Producing solidarity involves mutual translation processes between these two, eventuating in a sense of “we-ness” resting on a perceived fit of commonality contrast, and complementary between actors».

21. Baum se distingue en esto con toda claridad de Luhmann (1984), quien sostiene que la solidaridad es irrelevante a efectos de la integración social.

22. Que es lo que falta en el caso de los alemanes orientales.

23. La lucha por el reconocimiento.

24. Teoría del reconocimiento.

25. «...durch das sich jeder Mensch in Eigenschaften anerkannt wissen kann, die alle anderen Mitglieder eines Gemeinwesens zwangsläufig mit ihm teilen».

26. En el caso alemán sucede exactamente eso: hay reconocimiento jurídico pero no estima social.

27. «Die Zuerkennung der vollen Staatsbürgerschaft mit ihren politischen Beteiligungsrechten und sozialen Sicherheitsgarantien bildet zumindest eine analytische Schnittmenge mit der Kategorie der politischen Solidarität (allerdings auch mit der sozio-moralischen Solidarität), die garantierte Inklusion voraussetzt und daraus Rechte und Loyalitäten ableitbar macht.»

28. «Nach den Wahlen von 1990 war klar, dass diese politische Macht nun hauptsächlich an Machträger aus dem Westen gehen würde. Hier beginnt auch ein Prozess erneut einsetzender Entfremdung [...] Die Entfremdung von einer Ordnung, die zwar selbst gewählt war, aber dann doch

als von außen übergestülpt empfunden wurde. Psychologisch geschickt wurde die Vereinigung sowieso nicht vollzogen. Welches symbolisch sichtbare Zeichen gab es für unser Dazukommen? Welche Anerkennung für die Leistung unserer Selbstbefreiung? Weder wurde eine neue gemeinsame Hymne gefunden noch eine neue Verfassung entworfen».

29. Se suele responsabilizar a la carencia de cultura democrática de los alemanes orientales su falta de lealtad hacia el Estado liberal. Al respecto afirma Pollack (1997: 8) que la mayoría de la población oriental aceptó en el año 1990 la democracia y la economía de mercado, incluyendo las diferencias sociales dependientes de la producción. La caída de esa adhesión surgió paulatinamente en los años siguientes.

BIBLIOGRAFÍA

- ABIZADEH, Arash, «Does Liberal Democracy Presuppose a Cultural Nation? Four Arguments», *American Political Science Review*, vol. 96, núm. 3, septiembre 2002, pp. 495-509.
- AGOFF, María Carolina, *Auf der Suche nach neuer Identität. Die Verortung einer ostdeutschen Generation nach der deutschen Vereinigung*, Berlín, Peter Lang, 2002.
- BARBER, Benjamin, *The Conquest of Politics*, Princeton, Princeton University Press, 1988.
- BARRY, Brian, *Democracy and Power: Essays in Political Theory I*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- BAUM, R., «The System of Solidarities. A Working Paper in General Action Analysis», en *Indian Journal of Sociology*, núm. 16, 1975, pp. 306-353.
- BAUMAN, Zygmunt, *Soziologisch Denken*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996.
- BECK, Ulrich y E. BECK-GEMSHEIM, *Riskante Freiheiten*, Frankfurt, Suhrkamp, 1994.
- BELLAH, Robert, et al., *The Good Society*, Nueva York, Knopf Press, 1991.
- , *Habits of the Heart*, Berkeley, University of California Press, 1985.
- BENHABIB, Sheila, «Autonomy, Modernity, and Community. Communitarianism and Critical Social Theory in Dialogue», en Axel Honeth (ed.), *Zwischenbetrachtungen im Prozeß der aufklärung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989, pp. 373-385.
- BOWRING, Finn, «Communitarianism and Morality: in Search of the Subject», en *New Left Review*, núm. 222, marzo-abril, 1997, pp. 96-109.
- BUCHANAN, Allen E., «Assessing the Communitarian Critique of Liberalism», en *Ethics*, núm. 99, 1989, pp. 852-867.
- CANEY, Simon, «Liberalism and Communitarianism: a Misconceived Debate», en *Political Studies*, 1992, pp. 27-39.
- CANOVAN, Margaret, *Nationhood and Political Theory*, Cheltenham, UK, Elgar, 1996.
- COHEN, Joshua, «Kommunitarismus und universeller Standpunkt», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, núm. 41, 1993, pp. 1.009-1.015.
- CONNOR, Walter, *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1994.
- DURKHEIM, Émile, *De la division du travail social*, París, Les Presses Universitaires de France, 1967.
- DWORKIN, Ronald, *Laws Empire*, Londres, Belknap, 1991.
- , «Liberal Community», en *California Law Review*, núm. 77, 1989, pp. 479-493.
- EASTON, David, *A Framework for Political Analysis*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1965.
- ELIAS, Norbert, *Was ist Soziologie*, Munich, Juventa, 1970.
- ETZIONI, Amitai, *The Spirit of Community*, Nueva York, The Free Press, 1993.
- (editor), *New Communitarian Thinking*, Charlottesville, University of Virginia Press, 1995.
- FERDINAND, Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991.
- FORST, Rainer, *Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1994.

- FRIEDMAN, Marylin, «Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community», en *Ethics*, núm. 99, 1989, pp. 275-298.
- GELLNER, Ernest, *Nations and Nationalism*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1983.
- GIDDENS, Anthony, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1991.
- GUTMANN, Amy, «Communitarian Critics to liberalism», en *Philosophy and Public Affairs*, núm. 14, 1985, pp. 308-329.
- HABERMAS, Jürgen, «Inklusion - Einbeziehen oder Einschließen? Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie», en *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1999, pp. 75-94.
- , *Faktizität und Geltung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992.
- HART, H.L.A., *Law: Liberty and Morality*, Stanford, Stanford University Press, 1963.
- HIRSCH, H.N., «The Threnody of Liberalism. Constitutional Liberty and the Renewal of Community», en *Political Theory*, núm. 14, 1986, pp. 423-435.
- HONDRICH, Karl-Otto y Claudia KOEH-ARZBERGER, *Solidarität in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992.
- HONNETH, Axel, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammtik sozialer Konflikte*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992.
- HUTCHINSON, Allan C. y Leslie J.M. GREEN (eds.), *Law and the Community. The End of Individualism?*, Toronto, Toronto University Press, 1989.
- JOAS, Hans y Martin KOHLI (eds.), *Der Zusammenbruch der DDR*, Frankfurt, Suhrkamp, 1993.
- KOHLBERG, Lawrence, *Essays on Moral Development*, Cambridge, Harper & Row, 1981.
- KUKATHAS, Ch., «Are there any cultural rights», en *Political Theory*, núm. 20, 1992, pp. 105-139.
- KYMLICKA, Will, *Contemporary Political Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- , «Liberalism and Communitarianism», en *Canadian Journal of Philosophy*, núm. 19, 1988, pp. 181-192.
- LOCKWOOD, David, «Staatsbürgerliche Integration und Klassenbildung», en J. Mackert (ed.), *Citizenship. Soziologie der Staatsbürgerschaft*, Wiesbaden, Westdeutscher, 2000, pp. 157-169.
- LUHMANN, N., «Die Differenzierung von Interaktion und Gesellschaft. Probleme der sozialen Solidarität», en R. Kopp (ed.), *Solidarität in der Welt der 80er Jahre: Leistungsgesellschaft und Sozialstaat*, Basel, Helbing y Lichtenhahn, 1984, pp. 79-96.
- , *Soziologische Aufklärung*, Opladen, Leske und Budrich, 1981.
- LUKES, S., «Solidarität und Bürgerrechte», en K. Bayertz (ed.), *Solidarität: Begriff und Problem*, Frankfurt, Suhrkamp, 1998, pp. 389-398.
- MACINTYRE, Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?*, Londres, Macmillan, 1998.
- , *After Virtue*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1981.
- MARSHALL, Thomas, *Citizenship and Social Class*, Londres, Pluto Press, 1992.
- MICHELMANN, Frank, «Laws Republic», en *The Yale Law Journal*, núm. 97, 1988, pp. 1.493-1.528.
- MILL, John Stuart, *On liberty*, Harmondsworth, Penguin, 1984.
- MILLER, David, *On Nationality*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- MOORE, Margaret, *The Ethics of Nationalism*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- NASSEHI, A. y M. SCHROER, «Staatsbürgerschaft. Über das Dilemma eines nationalen Konzepts unter postnationalen Bedingungen», en K. Holz (ed.), *Staatsbürgerschaft*, Wiesbaden, Westdeutscher, 2000, pp. 31-51.
- NOELLE-NEUMANN, E., *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 5, 1995.
- OOMMEN, T.K., *Citizenship, Nationality, Ethnicity. Reconciling competing Identities*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- PETERS, Bernhard, *Die Integration moderner Gesellschaften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1993.
- PHILLIPS, Derek L., *Looking Backward. A Critical Appraisal of Communitarian Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

- POLLACK, Detlef, «Das Bedürfnis nach sozialer Anerkennung. Der Wandel von Akzeptanz von Demokratie und Marktwirtschaft in Ostdeutschland», en *Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament*, vol. 13, 1997, pp. 3-14.
- REESE-SCHÄFER, Walter, *Was ist Kommunitarismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1994.
- ROSENBLUM, Nancy (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.
- SANDEL, Michael, *Liberalism and Its Critics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- , *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- SCHNÄDELBACH, Herbert, «Was ist Neoaristotelismus», en *Information Philosophie*, núm. 14, vol. 1, febrero, 1986, pp. 6-25.
- SCHNAPPER, Dominique, *La Communauté des citoyens: Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994.
- SCRUTON, Roger, «In Defence of the Nation», en J.C. Clark, *Ideas and Politics in Modern Britain*, Londres, Macmillan, 1990.
- SELZNICKS, Philip, *The Moral Commonwealth. Social Theory and the Promise of Community*, Berkeley, University of California Press, 1992.
- SIMON, Annette, «Fremd im eigenen Land. Ostdeutsche zwischen Trauer, Ressentiment und Ankunft in der Bundesrepublik», en *Die Zeit*, 17-06-1999, pp. 7-8.
- SUNSTEIN, Cass R., «Beyond the Republican Revival», en *The Yale Law Journal*, núm. 97, 1988, pp. 1.539-1.564.
- TAYLOR, Charles, *Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- , *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- THOME, H., «Soziologie und Solidarität: theoretische Perspektiven für die empirische Forschung», en K. Bayertz (ed.), *Solidarität. Begriff und Probleme*, Frankfurt, Suhrkamp, 1998, pp. 223-246.
- TURNER, Bryan y Peter HAMILTON, *Citizenship*, Londres, Routledge & Kegan, 1994.
- VOGT, S., «Arbeiterbewegung und nationale Integration», en K. Holz (ed.), *Staatsbürgerschaft*, Wiesbaden, Westdeutscher, 2000, pp. 116-138.
- WALDRON, Jeremy, «When Justice Replaces Affection: The Need for Rights», en *Liberal Rights. Collected Papers 1981-1991*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 371-399.
- WALZER, Michael, *Toward a Global Civil Society*, Providence, Berghahn Books, 1995.
- , *Spheres of Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1983.
- YACK, Bernard, «Popular Sovereignty and Nationalism», en *Political Theory*, vol. 29, núm. 4, 2001, pp. 517-536.
- ZAHLMAN, Christel (ed.), *Kommunitarismus in der Diskussion*, Berlín, Rotbuch, 1992.

Gustavo Fondevila, profesor-investigador del Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE). Investigador Nacional Nivel I del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), Comisión Nacional de Ciencia y Técnica (CONACYT). Doctor en Derecho, Universidad de Buenos Aires. Magister Artium en Ciencias Políticas, Universidad Johannes Gutenberg-Mainz (Alemania). Autor del libro «Politische Modelle der Sozialintegration» (Munich, Utz, 2002) y de «Instituciones, Legalidad y Estado de Derecho» (México, Fontamara, 2005), y de numerosos artículos en publicaciones académicas especializadas nacionales y extranjeras.