

El debate sobre el comunitarismo desde la perspectiva de la teoría social. La contribución sociológica de Tonnies

*Rafael Farfán H**

Resumen

Este artículo tiene como hilo conductor lo que llama "demanda social de comunidad". Desde ahí se aproxima al debate sobre el "comunitarismo" que hoy se ha dado en la filosofía política anglosajona. El objetivo que con esto se plantea es doble: primero, precisar el estatuto que tiene el concepto de "comunidad" en ese debate y, segundo, contrastarlo con el que tuvo en el "primer debate sobre la comunidad" que se dio a finales del siglo XIX y que coincide con los inicios de la teoría sociológica moderna. Recuperando este "primer debate", el ensayo se propone rehabilitar la teoría social de Ferdinand Tonnies (1855-1936), en la que se sostiene que existe una contribución valiosa al debate comunitarista actual. Finalmente, se propone que en tal contribución residen los principios teóricos a través de los cuales es posible recoger la demanda social de comunidad que hacen hoy distintas minorías culturales.

Quien olvida la historia está condenado a repetirla.

George Santayana

*Profesor-investigador del Departamento de Sociología, UAM-Azcapotzalco, quien desea agradecer los comentarios que hizo Oliver Kozlarek a este ensayo, persona a quien debe su Primera lectura de Habermas en alemán.

1. Introducción: el reclamo actual de comunidad

De modo lejano y ajeno han llegado hasta nosotros, en México los débiles ecos de una intensa discusión filosófico-política: académica, como la califica Daniel Bell (1992:36) que ha involucrado, sobre todo, a comunidades intelectuales de los EUA y Canadá, para extenderse, después, a algunos otros países del mundo cultural occidental (como Alemania y España). Se trata de la discusión que, al iniciar la década de los ochenta, opuso a dos claros bandos filosóficos y cuya discusión se sintetiza en la contraposición de los conceptos de "comunidad" e "individuo", o como mejor se le conoce en el *argot* filosófico: la polémica que enfrenta a los "comunitaristas" contra los "liberales". A lo largo de más de diez años, estos dos bandos han movilizándolo, cada uno, lo mejor de sus recursos argumentales al extremo de que la polémica ha derivado en la formación de dos posiciones irreductibles, no obstante los intentos de conciliación de ambas concepciones que algunos han ensayado:

Ciertamente, dice Charles Taylor, parece haberse entablado un debate entre dos "equipos", con gente como Rawls, Dworkin, Nagel y Scanlon en un lado (equipo Liberal) y Sandel, MacIntyre y Walzer en el otro (equipo Comunitario) (1993a: 177),

Sin embargo, y como bien lo aclara Albrecht Wellmer (1993), se trata ante todo de una discusión que tiene lugar: dentro de un conjunto de orientaciones valorativas y culturales compartidas, que son fundamentalmente las que forman el núcleo de las instituciones y los sistemas normativos de las democracias liberales occidentales. Es decir, se trata de un conflicto interpretativo centrado en la jerarquía a establecer entre los derechos que han cristalizado en el Estado democrático de derecho, así como en el problema que surge de la confrontación de este Estado con las demandas y reivindicaciones que hoy le hacen un grupo-heterogéneo de minorías culturales:

Tal parece tratarse, dice Wellmer, de un disenso político-moral (4) que se hunde (...) en conflictos que hoy tienen lugar en sociedades de América del Norte, relativos, por un lado, a la afirmación nacional étnica o cultural, frente a "por otro lado", la exigencia de los derechos fundamentales del individuo (1993:74).

Pero ¿de dónde y cómo es que ha surgido este disenso que manifiesta la existencia de conflictos en lo que hoy muchos asumen como "consenso" básico sobre la democracia liberal?

No obstante el extremo normativismo en el que a veces ha incurrido la discusión entre "comunitaristas" y "liberales", existe un trasfondo empírico social de ella que la vuelve relevante por el tipo de problemas

se trata y que son los que hoy en día no sólo las sociedades democrático-liberales occidentales, sino muchas otras que están en el mundo, en la globalización, es desde aquí que esta abstracta discusión resulta importante para, nosotros, en México, pues en ella están implícitos problemas político-sociales que se tratan bajo el amplio abanico del concepto, también hoy generalizado, de *multiculturalismo*. A través de este concepto se discuten y examinan, sobre todo, problemas relacionados con la configuración étnica y cultural de las modernas sociedades occidentales que ponen en cuestión seriamente la vieja idea de la homogeneidad social y cultural en la que se fundaron los estados nacionales. Por lo tanto, se podría decir que se trata de la ruptura que ha introducido en el núcleo normativo universal de la modernidad la irrupción de movimientos particularistas que demandan "su "derecho a tener derechos" (H. Arendt) igual que todos, pero sin perder el derecho a sus diferencias étnicas, culturales, sexuales o sociales. Se trata, pues, de movimientos cuya sola existencia plantea un difícil problema para el núcleo institucional y normativo de la democracia liberal occidental, a saber: si los llamados derechos formales, civiles, son capaces de incluir y proteger otros derechos no contemplados por ellos, y que abarcan sobre todo el ámbito de las minorías culturales. Es decir: "el derecho a la libertad de expresión no nos dice cuál es la política lingüística adecuada; el derecho a votar no nos dice cómo deben trazarse las fronteras políticas o cómo deberían distribuirse los poderes entre los distintos gobiernos; el derecho a la movilidad y libre circulación nada nos dice sobre cómo debe ser una política adecuada de inmigración y nacionalización" (Klimlicka, 1996: 18).

Sin embargo, la ruptura del núcleo normativo universal de la modernidad que se ha hecho a partir de este conjunto heterogéneo de reclamos y demandas, casi todas ellas centradas en agravios morales a las identidades de los sujetos-actores involucrados, ha sido interpretada fundamentalmente por la cultura liberal de las democracias occidentales como reclamos particularistas que ponen en riesgo el orden normativo institucional, al provocar conflictos que ella califica de "premodernos", porque ya no se explican con base en un contraste de intereses o visiones del mundo que contienen componentes universales en sus reclamos, sino que sólo hacen referencia a diferencias étnicas, culturales o religiosas (Dellavalle, 1994:47). Es decir, según este diagnóstico, los conflictos que hoy tienen lugar a partir de la irrupción de "particularismos" no contemplados en el núcleo normativo de la modernidad, se caracterizan porque ellos no desempeñan una función positiva ni en la integración social ni en la evolución moral de la sociedad. Se trata, por lo tanto, de luchas en las que sólo

que afirma el egoísmo excluyente de una particularidad, que deja de lado o pasa por encima de la universalidad incluyente que supone la democracia liberal. Por tal motivo, Hirschman los califica de "conflictos no negociables" porque no pueden ser procesados y/o neutralizados por las instituciones y los procedimientos de la democracia liberal: "en contraste con la categoría del conflicto negociable, los conflictos no negociables son los que exigen todo o nada, como los que provocan la rivalidad étnica, lingüística o religiosa" (Hirschman 1994: 146). De ahí se desprende la única oferta que la cultura liberal ha hecho a estos conflictos: que acepten subsumir sus demandas y reclamos en la amplia estructura universal de los derechos formales ciudadanos:

Dicho de otra forma, más que proteger directamente a los grupos vulnerables mediante derechos específicos de grupos concretos y explicitados, las minorías culturales se protegerían indirectamente garantizando los derechos civiles y políticos básicos a todos los individuos, con independencia de su filiación o grupo de pertenencia (Klimlicka, 1996: 15).

De ahí la negativa liberal a aceptar un "derecho" distinto de minorías al derecho universal del estado constitucional, bajo el cual se impone y legitima, sobre todo, el derecho de la mayoría a decidir. Todo esto permite comprender y explicar los recelos y críticas que hoy manifiesta la cultura liberal en torno a un concepto que sintetiza gran parte de los reclamos morales que hacen los que califica de movimientos particularistas: el concepto de *comunidad*. Pues para ella, tal concepto implica sobre todo una idea de homogeneidad social y cultural que anula los derechos civiles del individuo, que hoy son la base normativa de la modernidad. Por lo tanto, de aquí surge la oposición, como contradicción irreductible, entre "comunidad" y "sociedad", y que contiene el problema empírico-social de la relación entre derechos del hombre y derechos de las minorías culturales. ¿Cómo resolverlo?

Es decir, ¿puede el núcleo normativo de la modernidad basada en la estructura formal de los derechos del hombre y del ciudadano, incluir sin conflicto una amplia variedad de reclamos y demandas ligadas a formas particulares de identidad"; ¿es suficiente, pues, con garantizarle a todo individuo sus derechos políticos, para asumir que desde ahí es posible darle una respuesta a problemas provocados por agravios morales en los que está de por medio una falta de reconocimiento a identidades que caen fuera del ámbito de la "identidad liberal ciudadana"? En síntesis, ¿es cierto, como lo sostiene Wellmer (1993), que la cultura política liberal es capaz de autocorregirse *sin conflictos*, para darle un lugar en ella a los actuales reclamos de "comunidad"?

, evidencia empírica formada por los conflictos: hoy amenaza la inclusión de los sectores más vulnerables en el desarrollo, así como de los no occidentales, en el mundo, una respuesta crítica y política frente a visiones normativas contradictorias; (11) supone con ellos que el cumplimiento de los derechos humanos, por sí mismos, poca sensibilidad frente a las demandas y reclamos: en el caso de semejantes conflictos, Pero al mismo tiempo ellos plantean un urgente desafío de cómo preservar el núcleo normativo de la modernidad, incluyendo en él los derechos: hoy reclaman!; minorías culturales, Tengo la sospecha de que el camino posible si interpretamos y atendemos de otro modo (o) reclamos: surgen de los conflictos particularistas que hoy asedian a los, I, t, d (l) democrático-liberales, Lo cual supone, para empezar, tener que cambiar la visión que se tiene de estos conflictos y de su relación con la integración de una sociedad. Supone, en suma, partir de un diagnóstico nuevo de los males que hoy aquejan a las sociedades unidas a través de ese unificante proceso de globalización, y del modo en que es posible reordenarlos. Este cambio de visión debe ir también acompañado de un *descentramiento* de las posiciones desde donde se haga el diagnóstico de esos males, pues sólo así será posible romper la parcialidad etnocéntrica que aqueja a las teorías que hoy dominan de la modernidad, Teorías que, como las de Habermas o Luhmann, se fundan en la suposición de que "todas las patologías de la vida social inevitablemente pueden ser medidas confrontándolas sólo con el nivel de desarrollo alcanzado con el tiempo por la racionalidad humana" (Honneth, 1995 :XX).

Este ensayo parte del supuesto empírico-social de que la demanda de "comunidad" es algo que hoy que unifica los diversos reclamos sociales que han surgido a partir de la fragmentación de las identidades y la desintegración de los grupos y colectivos humanos que ha provocado un proceso unificador del mundo llamado "globalización". En tal sentido, América Latina, y con ella México, no es ajena a tal

1. El título de este artículo, "La racionalidad y el riesgo", en el fondo, sigue subyugando en el que hoy se abarca bajo el título genérico de las "consecuencias perversas de la modernidad" y que se refiere, básicamente, a la aparición de riesgos y peligros para la existencia de los miembros de las sociedades modernas desarrolladas. Así, ni siquiera de este "nuevo diagnóstico de la modernidad tardía", como le llama un español (José Heráiz, 11(6)), se ha puesto en circulación en la teoría un cierto tipo de discurso orientado a poner énfasis, en el riesgo y la contingencia en medio de los cuales viven los miembros de esas sociedades. Pero es (al menos) la parcialidad etnocéntrica que ofusca a esta visión, que ella no es capaz de incluir en los "materiales no planeados" de las sociedades desarrolladas los males ligados a los conflictos sociales que surgen de la falta de reconocimiento y que forman un pequeño capital acumulado de injusticias cometidas. Estas injusticias son las encargadas de recordarnos a los "teóricos de la sociedad del riesgo", que aun el Primer Mundo desarrollado, racional y funcional, tiene más de una cara negativa, y una de ellas sigue siendo, con todo, el rostro de una sociedad hundida en desigualdades y agravios morales, que nos obligan a recordar el rostro de la, sociedad-, pobres subdesarrolladas.

reclamo que ha asumido la extraña forma, como lo constata Norbert Lechner, de una demanda de democracia:

Contemplado el proceso latinoamericano de estos años, me atrevo a presumir que la revalorización de la democracia expresa primordialmente el anhelo de una comunidad restituida ... (Por lo tanto) el deseo de comunidad, por balbuceante y confuso que sea, no puede ser descartado como mero residuo tradicional. .. Ante todo expresa una experiencia actual: la de identidades colectivas amenazadas por la acelerada fragmentación social (Lechner, 1992:23-24).

Asumiendo como dato semejante reclamo por la comunidad, este ensayo lo toma como hilo conductor de la investigación que aquí va exponer y que apunta a una finalidad fundamental, a saber: restituir un fragmento de la memoria teórica que existe en torno a la lucha social por la comunidad que el actual debate comunitarista ha soslayado, olvidando así una importante historia de luchas y conflictos sociales cuyo centro fue, desde el siglo XIX en Europa occidental, la "comunidad". Esto explica la introducción que hago de un autor que en la teoría social fue el primero en convertir esa palabra en una categoría básica de la sociología, Ferdinand Tönnies (1855-1936), en la cual se recogen anhelos y demandas sociales ligadas a la búsqueda de una nueva integración social. De ahí, entonces, el doble filo empírico-normativo que asume en su sociología la categoría de comunidad y que intentaré mostrar. Por desgracia, de igual manera que el actual debate comunitarista ha soslayado esta memoria teórica, ha olvidado hacer cualquier mención a la figura y la obra de Tönnies, en buena parte porque sobre ambos siguen prevaleciendo una buena cantidad de malas interpretaciones y/o visiones parciales que impiden evaluar la contribución real que encierra su concepto de "comunidad".²

Recogiendo la doble dimensión que Tönnies dio al concepto de "comunidad", al mismo tiempo que rectificándola, concluyo este ensayo con un intento por fundir los reclamos actuales de reconocimiento que hacen las minorías culturales en el núcleo normativo de la modernidad formado por los derechos del hombre y el ciudadano. Esta propuesta normativa supone, entonces, que no es suficiente con mantener los derechos básicos que defiende la cultura liberal, para dar un espacio en ellos a los reclamos de reconocimiento que levantan los movimientos calificados de particularistas. Por el contrario, hay que pensar más bien en una *expansión* del núcleo normativo de la moder-

² Un estudio detallado de la figura y la obra sociológica de Tönnies es la que he realizado en mi libro. *La contribución de Ferdinand Tönnies a la formación de la cultura liberal en Alemania* (RR7-920J, inédito).

nidad para que en él puedan coexistir derechos de las minorías con derechos humanos, al tiempo de que éstos sirvan para limitar los derechos de las minorías a través de la protección de la libertad individual, la democracia y los derechos sociales (Klimlicka, 1996: 19). Sin embargo, esta posible corrección de la cultura liberal centrada en la defensa de los derechos del hombre sólo es posible si se acepta que los actuales conflictos de lucha por el reconocimiento contienen un potencial normativo a través del cual es posible reconciliar lo universal inherente a la modernidad y lo particular de la pluralidad de formas de vida socioculturales.

Para realizar este doble objetivo voy a proceder del siguiente modo. El ensayo está dividido en dos pequeñas secciones: la primera (inciso-2) es una introducción al debate comunitarista actual, pero orientada principalmente a fijar el estatuto que en él adquiere el concepto de "comunidad". Propongo aquí la tesis de que en dicho debate, como Charles Taylor lo ha aclarado (1993a), están en juego cierto tipo de presuposiciones ontológicas relativas al modo en que se constituye la sociedad (por el individuo o la colectividad), ligadas a una idea de justicia o de "promoción". Ambas cuestiones no están necesariamente unidas, aunque se pueden vincular. Sin embargo, el debate comunitarista ha confundido ambas, presentándolas juntas. Utilizando esta aclaración de Taylor, pretendo mostrar así los "déficits sociológicos" en los que está fundado el concepto de comunidad del debate comunitarista actual.

En una segunda sección me ocupo de restituir un fragmento de lo que he llamado "memoria teórica" (inciso 3), relacionada con la lucha por la comunidad tal y como ella aparece en la teoría social del siglo XIX. Pretendo aquí mostrar el extraño olvido histórico en el que se ha fundado el debate comunitarista contemporáneo, al omitir no sólo las luchas que tuvieron lugar en Europa occidental durante el siglo XIX, y cuyo concepto-lema fue precisamente el de "comunidad", sino también los teóricos e intelectuales que en aquel entonces debatieron en torno a esta reivindicación social. Es aquí que introduzco lo que Considero es la contribución de Ferdinand Tönnies a lo que podría llamarse como "primer debate sobre la comunidad" (apartado 3.1). Mi intención con esto es no sólo rehabilitar una figura teórica que considero injustamente olvidada, sino además mostrar que su concepto de "comunidad" contiene elementos y definiciones que suplen las deficiencias teóricas que muestra el debate comunitarista actual, pues en él logran encontrarse los planos de lo empírico y lo normativo, sin que ello presuponga que parta de una ontología sustancialista de la "comunidad", lo cual implica que para introducir esta interpretación de

ir en contra de los lugares comunes que hoy pesall
 T6nnl es . tellcro que lógica.
 sobre su o te' concluyo con una breve nota (inciso 4) en la qUe
 Flna!;~IO:nar la doble dimensión que Tonnies dio al concepto de
 proponj'd-d (empírica y normativa), pero que al mismo tiempo sUpere
 comun E b I
 . . deficiencias teoncás. s ozo aqui sirnp emente un proyecto teó-
 rico que en otro lugar espero desarrollar, ligado a una rectificación
 crítica de las bases normativas de una teoría crítica de la sociedad.

2. El estatuto de la comunidad en el debate comunitarista contemporáneo

En un ensayo por demás interesante, Hirschman se hace una pregunta con la cual fija su posición frente al debate comunitarista actual desde la perspectiva de la cultura liberal; dice ahí: "¿cuánto espíritu comunitario es necesario para la sociedad liberal?" (1994: 133); más aún, añade agudizando todavía más el problema, ¿cuánto comunitarismo es capaz de tolerar la sociedad democrático-liberal de economía de mercado occidental? Ambas preguntas revelan el temor con que el liberalismo recibe la demanda actual de comunidad, pues para él encierra peligros en los que está de por medio la permanencia del orden institucional y normativo de las modernas sociedades democrático-liberales occidentales. Para ilustrar estos peligros, Hirschman utiliza la historia moderna de Alemania como un ejemplo del modo en que, durante la República de Weimar, la comunidad adquirió, según dice, un sentido de dirección y misión espiritual, un sentido de permanencia y calor que cristalizó en la promesa política del nacional-socialismo de crear una nueva *Yalksgemeinschaft* o "comunidad del pueblo" (*idem*, 134).

Por desgracia, lo que siguió a esta demanda de comunidad, dice Hirschman, dejó un trauma en la historia de Alemania, porque ella aparece desde entonces ligada a un sentido negativo que sólo pudo empezar a ser contrarrestado a partir de la fundación del Estado democrático de derecho con el que se identifica la actual República Federal Alemana. Queda como lección, concluye el economista del desarrollo, que el único tipo de patriotismo que hoy legítimamente asumen los alemanes es el que está basado en una constitución liberal que garantice los derechos humanos y civiles fundamentales. De ahí surge, concluye, un "patriotismo basado en la constitución" que hoy ha sido retomado principalmente por Habermas.

En conclusión, para él (como en general para el liberalismo actual) la única idea ética que puede aceptar una sociedad democrático-liberal

es la del derecho, más que del bien, que como tal se refiere a los *procedimientos* con los cuales responder y arbitrar los conflictos que pueden surgir debido a la coexistencia de diversas formas de vida ética (Taylor, 1993a: 182). Quien mejor ha retornado esta idea, para convertirla en el principio fundante de una teoría de la justicia, es John Rawls. De lo anterior, por ahora sólo me interesa destacar lo siguiente.

A partir del caso histórico alemán que examina, Hirschman deduce una conclusión general con la cual responde a su pregunta inicial de partida (¿cuánto espíritu comunitario puede tolerar una sociedad liberal?). Esa conclusión encierra una contraposición, que se deriva de la valoración subrepticia que hace de dos términos que él opone: por un lado la "comunidad", como todo lo negativo que encierra peligros como lo muestra el caso alemán, frente a, por otro lado, el "individuo", que bajo su sentido liberal es sinónimo de libertad y autonomía moral. Y así, la contraposición que Hirschman funda entre "comunidad" e "individuo" se puede decir que es la matriz de la que se derivan otra serie de oposiciones conceptuales que son inherentes a la primera, como las siguientes: todo *versus* parte, unidad *versus* diferencia, determinación *versus* libertad, y sobre todo justicia como "bien común" contra justicia procedimental. A partir del predominio de cada una de estas antinomias, se define cada una de las posiciones en pugna en el debate comunitarista, y así resulta lo siguiente: para los liberales, los comunitaristas son colectivistas, deterministas, monistas sustancialistas y defensores de un imposible concepto de vida ética. Para los comunitaristas los liberales son individualistas-monistas, sostenedores de un concepto anómico-disolvente de sociedad resultado de su concepto procedimental de justicia.

Por lo tanto ¿qué estatuto adquiere la comunidad en esta confrontación de posiciones? Tengo la impresión de que tanto para sus defensores como para sus detractores, ella aparece como una entidad que sintetiza todo lo bueno o todo lo malo. Y es precisamente esta idealización tan normativa lo que hace de ella un límite-extremo en una cadena de oposiciones: todo-parte, determinación-libertad, unidad-diferencia. Y sobre todo, de ahí nacen dos ideas irreconciliables de justicia: "Bien común"-derecho procedimental. Al final esta idea de comunidad (que comparten tanto comunitaristas como liberales) es tan ideal que poco sirve para esclarecer el problema empírico-social que está en el fondo de este debate. A continuación, y para concluir este apartado, voy a explicar en qué consiste este problema y el modo en que ha tratado de resolverlo el debate comunitarista, pero a través de la confusión en que ha incurrido de lo ontológico-social con una idea de justicia (Taylor, 1993a).

El problema en cuestión se refiere a la pregunta de dónde y cómo

contrar las nuevas bases normativas que demanda la sociedad moderna para lograr una integración social no conflictiva, si las que existían (como la religión y la familia) fueron destruidas a través de una fuerza racionalizadora hasta entonces no conocida. Se trata, pues, del problema empírico-social de la génesis histórica de la sociedad moderna occidental, en el que está de por medio no sólo la fuerza expansiva arrolladora de un nuevo tipo de racionalidad, sino también la destrucción de las relaciones de reconocimiento que se encontraban fundadas en la comunidad como un tipo de organización social, y que dio lugar a una "crisis en la estructura de las relaciones sociales de reconocimiento" (Honneth, 1995:XXII). Una destrucción que fue acompañada, ya desde entonces, de una disolución de las identidades sociales "tradicionales" para poner en su lugar las que ahora demandan un sistema funcional impersonal. En síntesis, se trata del viejo problema con el que nació (y que dividió) a la sociología, y que se puede resumir en la pregunta que en su momento se hizo Simmel: ¿cómo es posible la sociedad a partir de los individuos? (1986, vol. 1). Es decir, ¿cómo un agregado indiferenciado de individuos puede llegar a formar un todo más amplio que ellos, y cuya existencia no depende ni de convenios o contratos explícitamente asumidos, ni de consensos previamente fijados? A través de esta pregunta la sociología interiorizó la ruptura histórica con la comunidad feudal que provocó la irrupción de la moderna sociedad industrial. De ahí la oposición "sociedad-individuo" con la cual la teoría sociológica clásica intenta explicar dicha ruptura histórica (Dawe, 1988, y Nisbet, 1990: vol. 1).

¿Cómo recoge y resuelve este problema el debate comunitarista actual, que por otro lado se ha actualizado una vez más a través de la ruptura del núcleo normativo de la modernidad que han causado los conflictos particularistas? Su respuesta ha consistido en unir dos términos que no necesariamente están vinculados, dando como resultado de esta unión una concepción exigentemente ideal del modo en que está constituida una sociedad. Y así, si se trata de asumir la defensa de un concepto de justicia fundado en el "bien común", esto supone, por lo tanto, una sociedad cohesionada en torno a la comunidad y/o a los grupos o colectivos humanos. El individuo y lo individual sólo son una extensión de lo colectivo-comunal, y todo lo que atente a la integración social fundada en la comunidad se identifica como algo negativo- destructor de la cohesión social, que es precisamente lo que defiende y representa el liberalismo. La sociedad fundada en la comunidad se convierte más que en un tipo ideal, en una síntesis valorativa de todo lo positivo, a la que por supuesto reacciona críticamente el liberalismo.

Para él, ciertamente, la sociedad moderna occidental, democrático

liberal y de economía de mercado (como especifica Hirschman) no puede estar cohesionada en torno a la comunidad por todos los peligros que ella encierra, y que ya expliqué antes. Por el contrario, un concepto procedimental de justicia, como el único que puede ser inherente a una sociedad liberal, supone una sociedad integrada a partir de principios formales, de instituciones y procedimientos vacíos de todo contenido moral; supone, pues, una diferenciación funcional del sistema social que asigne a cada quien la labor o función que tiene que desempeñar. La identidad social de los sujetos no está definida más a partir de valores culturales particulares, pertenecientes a un grupo o a una colectividad determinada, sino, por el contrario, ella es el resultado de la interiorización de principios y normas universales que la identifican con lo que tiene en común con otros hombres, independientemente de su nacionalidad y de su cultura. En el extremo opuesto de una sociedad unida a partir de la comunidad, aparece para un liberal la sociedad democrático-liberal cohesionada sólo por la fuerza vinculante que producen los derechos formales y los procedimientos institucionales. Sin embargo, y al igual que ocurre con el comunitarismo, la defensa que hace el liberal de la sociedad democrática occidental es tan radical que lo lleva a fundar otro extremo valorativo, que produce irremediamente la contraposición individuo-comunidad o como sinónimo de ella, sociedad-comunidad.

Me temo que tanto esta contradicción, como las siguientes antinomias conceptuales que le siguen y que antes mencioné, dejan sin respuesta los problemas de integración normativa que hoy enfrentan diversas sociedades (no sólo las occidentales), porque tanto comunitaristas como liberales, presuponen como base de sus respectivos conceptos de justicia una idea de sociedad que es tan ideal que se aleja de toda sociedad real. Es decir, confrontados con la pregunta sociológica que Simmel formuló, sobre "¿cómo está constituida la sociedad", ésta los lleva a dar una respuesta que reproduce un viejo dilema sociológico: la sociedad o bien es el sólo producto de una acción moral de carácter altruista-colectivista, o bien es producida por una acción instrumental de tipo egoísta que de manera no intencional genera efectos de agregación colectiva:

Se trata (...) de un dualismo que ha llevado a una escisión interna a la sociología; por lo cual se ha dividido en dos: por un lado una sociología organicista-mecanicista-colectivista, frente a una sociología individualista-interaccionista y multiterminista (Dawe. 1988:414).

Por lo tanto, y en conclusión, me parece que el debate comunitarista actual reproduce por su cuenta dualismos sociológicos que han llevado a problemas estériles al tratar de explicar problemas empírico-so-

ciales a partir de disyunciones que obligan a hacer elecciones como "comunidad" o "sociedad". Dualismos que, por otro lado, hoy intentan ser superados por cierto tipo de teorías sociológicas. Pero quizás lo más grave de las disyunciones excluyentes en las que cae el debate comunitarista es que desde ahí se deja sin respuesta a los conflictos que hoy tienen lugar en torno a la demanda de reconocimiento que hacen las minorías culturales, pues las llevan a enfrentar una elección que me parece falsa: lo *particular*, de los derechos que ellos reclaman o lo *universal* de un derecho que es neutral a cualquier tipo de forma de vida ética.

Soy de los que piensan que estas disyunciones e pueden disolver mostrando que están fundadas en premisas de partida incorrectas. Una de ellas es el modo en que se piensa que está constituida la sociedad, de lo cual depende volver a pensar el concepto que aparece en el centro del debate comunitarista actual: el de comunidad. Sólo así se pueden eliminar los dos extremos en los que incurren tanto liberales como comunitaristas. Es decir, esto significa, en mi opinión, lograr unir dos dimensiones de las que depende que la comunidad sea más que un ideal: lo normativo y lo empírico. Y tengo razones para pensar que este es el camino en el que se aventuró la teoría sociológica de Tonnies.

3. Un fragmento de memoria teórica: la lucha por la comunidad en los inicios de la teoría social

A diferencia de la discusión normativa que hoy han tenido liberales y comunitaristas, la que se dio en Europa occidental al iniciar el siglo XIX expresa casi de manera clara y directa la raíz empírico-social que la vincula con los conflictos sociales que entonces tuvieron lugar en torno a la "comunidad", haciendo de ella lema y consigna política. La comunidad era, pues, más que el centro de una polémica teórico-ideológica en la que participaron tanto liberales como radicales y conservadores, era un concepto-lema en el que coinciden diversos actores sociales que toman como blanco de ataque las consecuencias producidas por el surgimiento y desarrollo de la sociedad capitalista. Es decir, lo que está en medio de estos conflictos sociales es el problema de la "integración normativa" de la sociedad, y que ahora quiero tratar brevemente desde el ángulo de la destrucción de las relaciones sociales de reconocimiento tradicionales que acompañó al proceso de modernización capitalista, pues de ello depende comprender la demanda que entonces se hizo de comunidad.

En el ori-ren del proceso de modernización capitali ta la sociología,

desde sus inicios, sitúo dos, aconteci~ientos como lo~ momentos principales de su condensación. Me refiero a la Revolución Industrial In<TlcSa y a la Revolución Francesa. En este par de hechos históricos s/manifiesta la fuerza expansiva de una fuerza racionalizadora que ~s la responsable de "la separación de los individuos de las estructuras comunales y corporativas: de los gremios, de la comunidad aldeana, de la iglesia histórica, la casta o el Estado, y de los lazos patriarcales en general" (Nisbet, 1990, vol. 1:63). En esta fuerza racionalizadora es común ver solamente un avance civilizatorio que permitió crear las instituciones, los sistemas normativos y las estructuras económicas fundamentales de la sociedad moderna occidental. De ahí surge una visión de la formación de la sociedad moderna que obtiene un saldo positivo de este proceso, al hacer depender de él la diferenciación de la sociedad en distintas esferas de valor o subsistemas, lo cual hará posible el descentramiento de las imágenes tradicionales del mundo para poner en su lugar estructuras formales basadas en los derechos del hombre (Sistema y Mundo de Vida). A los sujetos de esta sociedad ya no les corresponde más una identidad de tipo convencional, sino, por el contrario, una surgida de su identificación con los derechos formales. En conclusión, esta concepción de la modernización capitalista llega al extremo de idealizar su fuerza racionalizadora al convertirla en un medio de pacificación de los conflictos sociales y al introducir mecanismos como el mercado, que supuestamente permitieron una transformación de las relaciones "amigo-enemigo" en relaciones de reconocimiento entre "iguales". Pero el carácter mítico de esta idealización aparece cuando se le contrasta con el lado negativo-destructivo que también acompañó a la modernización capitalista. Este aspecto encierra un significado moral y social formado por reclamos y reivindicaciones sociales, para los que raramente fueron sensibles los liberales defensores de una economía de mercado (a excepción de figuras de la talla de John Stuart Mill).³ ¿Cuál fue, entonces, la otra cara negativa de la modernización capitalista?

Como ampliamente lo ha documentado Karl Polanyi (1992), la sociedad capitalista de mercado no hubiera sido posible, ciertamente, sin la separación del hombre de la comunidad, del gremio, la familia y todo tipo de relaciones de autoridad que lo ataban a un lugar o a una estructura de sometimiento, pero ello también significó una destrucción de las relaciones humanas existentes y una transformación de la relación del hombre con su hábitat natural. Y el mecanismo principal que destruyó ese tejido social y que convirtió al hombre en un

³ Sobre este punto véase el interesante artículo de Richard Ashcraft (1993).

depredador de la naturaleza, fue precisamente el mercado, que el liberalismo idealizó como un medio de progreso y pacificación social. Y en efecto, no se puede negar que su aparición y extensión implicó una transformación completa de la estructura de la sociedad, pero bajo la premisa de que no debía ser regulado ni controlado, de que debería ser dejado a su función espontánea no dirigida:

(Pero) los efectos sobre la vida de la gente fueron terribles. En efecto, la sociedad humana habría sido aniquilada si no hubiesen existido medidas contrarias, protectoras, -que minaban la acción de este mecanismo autodestructivo (Polanyi, 1992:84).

Tal fue el caso de la mayor transformación que causó el sistema de una economía basada en el mercado: la conversión de la fuerza de trabajo humana en una mercancía. Dicho de otro modo, la creación de cierto tipo de relaciones de desigualdad (y explotación) justificadas en el principio liberal de la libertad y autonomía del individuo. De ahí surgió una masa humana empobrecida y degradada, a la que se le negaban los más elementales derechos, para empezar el reconocimiento a su dignidad como personas:

Antes que el proceso hubiese avanzado mucho, los trabajadores se habían hacinado en nuevos sitios de desolación, los llamados pueblos industriales de Inglaterra; los campesinos se habían deshumanizado "en habitantes de barrios citadinos miserables; la familia estaba en camino de la perdición, y grandes partes del país estaban desapareciendo bajo los montones de escoria vomitados por los "molinos satánicos" (de las fabricas) (Polanyi, 1992:5'1).

En la negativa a otorgarle un reconocimiento como personas a esta nueva masa humana reside uno de los mayores aspectos destructivos de la racionalización capitalista. La anulación de lo que fue su identidad (basada en lo comunal y la familia) no pasó por la creación de una nueva (como sujetos de derecho), sino por su negación completa. Sólo empezaron a darse ellos mismos una, no como masa informe, sino como miembros de una nueva clase social, la clase obrera, a través de luchas y conflictos en los que demandan el derecho a su reconocimiento. Sólo así fue como el liberalismo empezó a democratizarse, es decir, como aceptó ampliar la esfera de los que participan de los derechos, así como el significado de éstos.

Es en medio de estos conflictos y demandas que tiene lugar la rehabilitación ideológica de la comunidad en el siglo XIX. Dicho de otro modo, el proletariado industrial es uno de los primeros actores de ese siglo en "tematizar" el problema de las patologías producidas por la destrucción de las relaciones sociales basadas en la familia y la comunidad. Y a través de la contraposición que manifiesta a las

ategorías con las que se autolegitimó el siglo de la Ilustración, como las de "individuo", "progreso", "contrato", "naturaleza" y "razón", intenta expresar el desgarre que para ella significó la aniquilación de formas de vida y de identidad social basadas en la "comunidad", la "autoridad", el "status" y lo "sagrado" (Nisbet, 1990, vol. 1: 18). Se trata, en síntesis, de la reacción crítica que se dio en el siglo XIX contra el liberalismo y la sociedad de mercado capitalista, los cuales se legitimaban en una filosofía natural contractualista y utilitarista, a la que ahora se opone la comunidad como síntesis de nuevos anhelos de orden social:

La idea de comunidad tiene en el siglo XIX la misma importancia que tuvo la idea de contrato en la Edad de la Razón: fue el eje alrededor del cual giraba todo lo demás. En aquel entonces, los filósofos habían usado el principio racional del contrato para dar legitimidad a las relaciones sociales ... En el siglo XIX, en cambio, vemos que el contrato se desvanece ante el descubrimiento del simbolismo de la comunidad. Los lazos de la comunidad -reales o imaginados, tradicionales o impuestos- llegaron a formar en muchas esferas del pensamiento la imagen de la buena sociedad (Nisbet, 1990, vol. 1:71).

En sus inicios la sociología muestra sensible a este reclamo de comunidad, pero no porque se identifique con la demanda de reconocimiento que a través de ella hace la clase obrera, sino porque se percata de la crisis que ha provocado esta demanda en la integración normativa de la sociedad liberal. Por tal motivo, recupera la idea de comunidad como un medio a través del cual trata de darle respuesta a esa crisis. En tal sentido, y como ya ha sido aclarado pero fácilmente olvidado, la sociología nació como crítica de los efectos destructivos que provoca el individualismo liberal, pero no como crítica de la necesidad del capitalismo y la sociedad liberal (Nisbet, 1990:vol. 1; Dawe, 1988), salvo una excepción, que es la que representa la sociología de Tonnies.

3.1. La contribución de Tonnies al "primer debate" sobre la comunidad

De las ideas-elementos con las que nació la sociología y que incluso hay quien dice que con ella empezó su delimitación teórica como "ciencia de lo social", se encuentra el concepto de comunidad como una idea que "tiene ... el poder para separar con claridad, el siglo XIX del racionalista siglo XVIII" (Nisbet, 1990, vol. 1:71). De esta forma la sociología, en sus inicios, recoge lo que fue una demanda social que, como antes vimos, surge de la destrucción de las relaciones

sociales tradicionales de reconocimiento causada por la modernización capitalista. Pero si bien es un punto en el que converge la teoría sociológica en sus inicios, también es, al mismo tiempo, un punto de *divergencia* y, por lo tanto, de supuesta polémica entre algunos de los principales sociólogos de la época." Esta polémica, que sólo de modo retrospectivo se puede reconstruir como tal, es la que puede llamarse como el "primer debate sobre la comunidad", y en ella participaron desde Durkheim a Weber, pasando por dos figuras que generalmente son omitidas, Georg Simmel y, sobre todo, Ferdinand Tönnies. Y esta "primera polémica" es la que ha sido olvidada por el debate comunitarista actual, olvidando con ella no sólo un fragmento de memoria teórica, sino también una historia de luchas y conflictos cuyo centro es la demanda de comunidad.

Sin embargo, y a pesar de su importancia teórica, la figura y la obra de Tönnies ocupan un modesto lugar en este primer debate sobre la comunidad, pues sólo llega a destacar por las referencias que otros hacen a su libro principal, *Comunidad y sociedad*, publicado en 1887, y al que sólo mencionan para definirse contra él. Tal es el caso de Emile Durkheim (1858-1917), quien inicia una breve polémica con Tönnies que no va más allá de un intercambio de notas y reseñas.⁴ Pero no obstante lo limitado de esta discusión teórica, ella encierra un significado importante por el distinto modo en que ambos sociólogos recogen la demanda social de "comunidad", dándole, por lo tanto, un distinto significado a este concepto. Ya través de este intercambio de concepciones, se fija un antecedente teórico cuyo estudio puede ayudar a disolver la contraposición que el comunitarismo actual estableció entre comunidad y sociedad. Por ello es que la examinaré brevemente, comenzando por la manera en que Durkheim interpretó a Tönnies.

Sin exagerar pienso que se puede afirmar que la lectura que Durkheim hizo de Tönnies fijó el antecedente sobre el que habrán de caminar las posteriores interpretaciones de su libro *Comunidad y*

⁴ Durante el primer curso de sociología que Durkheim imparte en la Universidad de Burdeos, en 1887, y a partir del tema que se ha fijado que es el de la 'solidaridad social', confiesa que sobre él han influido diversos pensadores y tradiciones intelectuales. De todas ellas destaca una que será importante para lo que más tarde desarrollará en *De la división del Trabajo social*, y que es la obra de Tönnies, *Comunidad y sociedad*, a la que por otro lado dedica una reseña que aparece en la *Revue Philosophique*, xxvii, en 1889. Por su lado, Tönnies responde a esta reseña en un artículo publicado en 1898 en el *Archiv für Systematische Philosophie*, vol. iv, criticando la interpretación que hace Durkheim de las ideas de su libro, y sobre todo el modo en que él debe haber entendido la diferenciación que hace de comunidad y sociedad, y que el sociólogo francés convertirá en la base de su oposición entre solidaridad mecánica-solidaridad orgánica. La respuesta de Tönnies termina con un juicio que es tan parcial como deformante de la lectura que ha hecho Durkheim de su libro, pues concluye diciendo que toda la sociología del francés no es más que una variante de la de Spencer (Lukes, 1984: 142-143; Liebersohn, 1988: 11).

Vociedad, Y que llegan hasta la actual idad (comenzando, por supuesto, por la 'de Talcott Parsons). Se trata, para decirlo en breve, de una lectura funcionalista hecha desde presuposiciones o..tológico-realis-ras. que distingue dos grandes entidades (la comunidad y la sociedad), como tipos históricos de sociedad, e intenta establecer el proceso evolutivo que llevó de una a otra. Sin embargo, debido a la clase de problema que Durkheim se plantea, no puede aceptar la descripción que hace Tonnies de la "sociedad", a la que califica de estar influenciada por Marx y Lasalle, es decir, por el marxismo y el socialismo (Lukes, 1984; 143). Una descripción, por cierto, cercana a la que hizo Hegel, cuando dice que en ella la persona es un fin particular para sí mismo, lo cual produce un desgarramiento de la eticidad al introducir el egoísmo que nace del individualismo (Hegel, 1975; 194). En ella, pues, ya no hay más la unión que nace de la solidaridad, sino competencia despiadada entre individuos que luchan entre sí para realizar sus fines egoístas. Durkheim no está de acuerdo con esta imagen pesimista de la sociedad moderna y, por lo tanto, la deshecha sobreponiendo a ella otro concepto de sociedad que en realidad es una extensión funcional ista de las propiedades que él ha identificado como propias de La "comunidad", y que en gran parte ha tomado de Tónnies. Todo esto se puede comprender mejor si partimos del problema que Durkheim se planteó desde su juventud, que fue cuando tuvo su primer encuentro con Tonnies.'

Este problema es el resultado del diagnóstico que Durkheim hace de las patoígias que aquejan a la sociedad moderna, cuyo caso representativo es la sociedad francesa en la que, según él, priva un desorden causado por la ausencia de un núcleo normativo integrador como el que antes cohesionó a la sociedad tradicional. Es decir, para él la crisis que atraviesa la sociedad liberal-capitalista de mercado es, ante todo, una crisis moral. Lo que tiende a dominar, piensa, es un estado que apunta a la desintegración social, provocado tanto por un individualismo egoísta como por una economía (léase mercado) que no tiene dirección moral, lo cual conduce a una "guerra de todos contra todos" ¿Cómo interpreta desde ahí la demanda de reconocimiento que en ese momento está haciendo la clase obrera? Para él, se trata de la manifestación de un conflicto en el que está presente la ausencia de

⁵ En efecto, Durkheim hace su primera lectura del libro de Tinnies, *Comunidad y sociedad*, en el marco de las lecciones de sociología que imparte en la Universidad de Burdeos, a partir de 1887. Pero es una lectura guiada ya por un interés fundamental, que se convierte en el tema de las lecciones de ese año, a saber, investigar la naturaleza de la sol idaridad social que mantiene cohesionada a las sociedades, y más en especial, a las sociedades modernas (Lukes, 1984: 145). La influencia de esta primera lectura de Tonnies se dejará sentir en la obra en la que Durkheim estudia del tema de la solidaridad social, *De la División del trabajo social*, que aparece en 1893, pero al mismo tiempo son evidentes las distancias que lo separan del sociólogo alemán.

un marco normativo integrador que impide la formación de metas morales compartidas, lo cual produce precisamente el choque y la lucha, las carencias en la solidaridad (Ramos, 1982:48). Durkheim piensa que puede solucionar este problema a través de una concepción funcionalista y ontológico-realista de la "comunidad", que él define haber tomado de Tonnies.⁶

Esto significa que para él los rasgos constitutivos de la comunidad que Tonnies logró aislar pueden ser ampliables a la sociedad, procediendo según el principio, como él dice, de que es posible encontrar la presencia de una misma función a través de distintos órganos sociales (Durkheim, 1980 y 1989). Es decir, para él la sociedad no es menos orgánica ni natural que la comunidad, y por lo tanto es posible encontrar en ella relaciones de solidaridad similares a las que cohesionaron a las sociedades tradicionales:

Sostengo, dice Durkheim frente a Tonnies, que la vida de las grandes aglomeraciones sociales es tan natural como la de los pequeños agregados. No es ni menos orgánica, ni menos interna. Aparte de los movimientos puramente individuales, hay en nuestras sociedades contemporáneas una actividad auténticamente colectiva tan natural como la de las sociedades menos extensas de épocas anteriores. Es ciertamente distinta: constituye un tipo diferente. Pero entre estas dos especies del mismo género, por distintas que puedan ser, no existe una diferencia cualitativa (citado por Lukes, 1984: 145).

Esta presuposición ontológico-realista de que la sociedad es tan orgánica y colectiva como la comunidad, lo lleva a pensar que existen relaciones sociales de solidaridad similares a las que antes existieron con las sociedades tradicionales. Y no obstante el problema al que se va a enfrentar al suponer la existencia de estas relaciones (pues ahora tiene que identificar los "órganos sociales" que cumplen esta función), para él es un dato que la sociedad es, como lo dice en otro lugar, un hecho moral de carácter orgánico-sustancial igual que lo fue la comunidad a través de la religión y los mitos (Durkheim, 1991). Durkheim

⁶ En materia de interpretación de autores clásicos de la sociología se pueden encontrar las más diversas, pero que mantienen algunos puntos en común. La que aquí propongo de Durkheim y lo que llamo "el problema" de su sociología, no difiere en mucho de la que otros ya han hecho ya las que se otorga ya cierta autoridad intelectual, como es el caso de la de Steven Lukes (1984). Y que he tomado como referencia fundamental. Sin embargo, existe una interpretación que rompe con las que hace, por ejemplo, Lukes, que es la de Anthony Giddens (1995), quien pretende encontrar ideas en la sociología de Durkheim que definitivamente no existen en ella o simplemente las rechaza. Por ejemplo, que el "problema" de Durkheim no es de la 'integración normativa' de la sociedad, sino el de la transición de la sociedad tradicional a la sociedad moderna, o bien que siempre le dejó un margen de autonomía y de creatividad a la acción individual, etc. Tales afirmaciones podrían ser por lo menos consideradas si los textos de Durkheim fueran lo suficientemente ambiguos como para no dejar claro cómo trata estas cuestiones, pero me parece que no es el caso y, por lo tanto, las pretensiones de Giddens simplemente no se sostienen.

. re pues, suponer una realidad social de tal naturaleza, que ella
 ,eqll~C; como un todo que se sobreponga a sus partes y les dé sentido.
 ll?ar~lllargo, poco se ha reflexionado sobre el hecho de que esta
 10 cepción de la sociedad hunde una de sus raíces en la visión
 CO~ólico-conservadora de lo que fue la "comunidad feudal", y que es
 ca'lizada para criticar los efectos "perniciosos de la Ilustración" (Louis
 ~tl Bonald Y Joseph de Maistre). En tal sentido, para la tradición de la
 ~iología francesa que comienza con Comte, "*comunitas no sacie-*
os(...) es la verdadera fuente etimológica de la palabra social" (Nisbet,
 1990, vol. 1 :82), lo cual explica que sea una entidad orgánica-suprain-
 individual, dotada de autoridad, que todo lo absorbe y contiene: el
 lenguaje, la política, la religión, etc. O como Durkheim dice a Simmel
 en una breve polémica que sostiene con él sobre el objeto de la
 sociología: no hay nada que escape a la sociedad (1980).

No obstante la interpretación que hace Durkheim de él, y que
 lamentablemente se generalizó al punto de que es hoy la dominante,
 la concepción de Tonnies de la relación entre comunidad (*iÜemeins-*
chaft) y sociedad (*GeseLLschaft*) se encuentra en el extremo opuesto
 de la del sociólogo francés. Es decir, a pesar de la primera ambigüedad
 con la que aparecen ambos conceptos en *Comunidad y sociedad*, pues
 a veces parecen referirse a tipos históricos reales de sociedad o a
 modelos abstractos más o menos próximos al orden social empírico
 (Liebersohn, 1988:7), la progresiva precisión que experimentan de
 acuerdo a como avanza la teoría sociológica de Tonnies, hace de ellos
 algo más complejo que simples términos que se refieren a dos clases
 de realidades antagónicas, lo cual significa que Durkheim, como
 ocurre con muchos de sus intérpretes actuales, no comprende correc-
 tamente el significado sociológico de sus conceptos, porque simplemente
 está situado en una presuposición ontológica de lo que es la sociedad
 opuesta a la de Tonnies. Para él no se trata ni de una elección (comunidad
 o sociedad), ni de la extensión funcional de una entidad en otra, sino de
 la suposición de que la realidad social es tan compleja, multicausal y
 contradictoria que hace imposible distinciones ontológicas tan sim-
 ples como las que hace Durkheim. Esto obliga a pensar en otros
 términos el significado y el uso empírico-normativo de los conceptos
 de comunidad y sociedad. ¿Qué es, pues, la comunidad para Tonnies??

Para empezar me parece que es importante aclarar lo que ella *no*

7 En la breve nota introductoria que escribe a su libro de 1931, Tonnies refuta a aquéllos
 que han querido reducir el todo complejo de su sociología a los conceptos de comunidad y
 sociedad, que, dice, son fundamentales, pero no los únicos. E igualmente rechaza la interpretación
 equivocada, que ya se hacía entonces, de que ambos conceptos suponen "una diferenciación
 partidista por naturaleza: como si la comunidad debiera representar lo bueno, y la sociedad lo
 malo" (Tonnies, 1987: 11).

es, pues así se puede deshacer la interpretación corriente que pesa sobre ella, y de la que algunos desprenden graves acusaciones políticas contra Tonnies." No es una entidad sustancial, previa al individuo en la que éste sólo puede adquirir los principios de su identidad. En ella no reina un espíritu de amor y armonía que funde la mente y la voluntad de los individuos en la unidad de una gran solidaridad, como si todos fueran miembros de una "familia universal". Ella no es lo natural-orgánico que se hunde en la tierra la sangre y la familia que se opone a lo "artificial", representado por la ciudad, la técnica y el individuo. No es la síntesis valorativa de todo lo positivo a la que se opone lo valorativo-negativo de la "sociedad". En suma, en su definición Tonnies no parte de una cosmovisión formada por arquetipos sustanciales que se opongan y que pretendan reducir la complejidad y ambigüedad de la realidad a la forma de opciones simples y claras (Herf, 1990: 146). Lo cual significa que Tonnies no es miembro ni representante de ese movimiento ideológico-cultural que apareció al final de la República de Weimar, llamado "revolución conservadora" y que se caracteriza porque frente a la "desintegración causada por la democracia y el industrialismo", propone volver a alcanzar una *Volks-gemeinschaft* o "comunidad del pueblo" (Bullivant, 1990; 74). No es, pues, un nacionalista conservador que se ha identificado con los intereses de la aristocracia agraria, el militarismo prusiano y los valores tradicionales del patriarcado y la familia (Herf, 1990: 128). No parte, en conclusión, de una idealización de las formas de vida preindustriales, que se desarrollan alrededor de la casa del granjero, la familia rural y el trabajo agrícola.

Por lo tanto, sólo por ignorancia o por una interpretación dolosa se pueden confundir los conceptos de Tonnies con los de pensadores conservadores como Oswald Spengler o Martin Heidegger, quienes sí parten de contraposiciones simples que pretenden recoger lo que ellos perciben como la "crisis cultural" de Alemania, y que resumen en la gran oposición que enfrenta la *Kultur* alemana a la *Zivilisation* occidental (Herf, 1990: 114). Un testimonio elocuente de este tipo de pensamiento nacionalista conservador es el que aparece en un breve texto de Heidegger titulado "¿Por qué permanecemos en provincia?" (1986), que fue publicado por un periódico nacional-socialista en marzo de 1934. En él se hace una contraposición entre la "vida rural" del campesino, como manifestación de una "existencia auténtica", y

⁸ Como la que le hace Hirshman (1994: 135), al aseverar que su libro. *Comunidad v sociedad*. contribuyó de forma decidida a la formación del clima intelectual irracionalista que llevó al anhelo de *Gemeinschaft* con el correspondiente desprecio de la *Gesellschaft*. Una acusación similar se encuentra en el ensayo del español José L. Villicañas (1996). quien incluso llega a equiparar el pensamiento de Tonnies con el irracionalismo mítico de Oswald Spengler,

la vida del hombre urbano que, dice Heidegger, es "inauténtica", porque ha perdido contacto con la tierra. Más todavía, dice, en las grandes ciudades el hombre puede estar más *aislado* que en ninguna otra parte. sin que esto implique que está solo. Únicamente la soledad, que puede dar la profundidad y lo abismal del bosque, tiene el poder absolutamente original de no aislar, sino al contrario, de *lanzar* la existencia completa a la amplia proximidad de la esencia de todas las cosas. En conclusión, dice Heidegger, la forma más segura de extraviamos es perder nuestro contacto con la tierra, con la vida agraria del campesino, que es una manifestación de la "vida auténtica".

Este breve texto de Heidegger es representativo de la ideología *volkisch* nacionalista que se difundió a partir de los años de crisis de la República de Weimar, es decir, a partir de 1929 y en torno a la cual se aglutina el sector conservador de la comunidad académica alemana que es, como lo precisa Fritz Ringer (1995), antidemocrática, contraindustrializada, antimodernista y defensora a ultranza de un orden jerárquico-autoritario. basado en la desigualdad social, política y cultural. Son ellos los que tienen la mirada puesta en el pasado y los que alimentan el anhelo por volver a las formas de vida premodernas que han idealizado, redescubriendo así la "comunidad". Pero cuando esto ocurre, el libro de Tonnies *Comunidad y sociedad* apenas empieza a salir de la oscuridad a la que se encontró reducido, pues desde su primera publicación en 1887 el libro no se vuelve a editar sino hasta 1912, año a partir del cual conoce un extraño éxito editorial (Liebersohn, 1988; Aran, 1965; Galván, 1986). Durante este tiempo Tonnies tiene oportunidad de elaborar una teoría social más amplia y compleja. una de cuyas partes es la que forman los conceptos de comunidad y sociedad. La síntesis de esta teoría es la que aparece en su texto final *Principios de sociología* (1987), en donde aclara que los conceptos de comunidad y sociedad son solamente la introducción a la sociología pura o teórica, que se complementa con una sociología "aplicada" o empírica. A través de estos dos ámbitos de investigación sociológica, tales conceptos adquieren un doble significado, cuyo punto de partida es principalmente un concepto de sociedad. Luego, y para introducir ambos conceptos, empezamos por precisar cómo concibe Tonnies la realidad de la sociedad, respetando así el plan teórico de investigación social que diseñó en *Principios de sociología*.

La sociedad no es, para Tonnies, ni *Gemeinschaft* ni *Gesellschaft*, es decir. una realidad sustancial cuyos distintos atributos son los que delimitan donde empieza una y acaba otra. Más bien el punto de partida es la realidad de la creación de la sociedad a partir de la interacción, entendiendo ésta en su forma más simple: como la *unidad* que surge del existir en común entre los individuos (Tonnies,

136

de las relaciones de acción recíproca entre los sujetos que piden un cambio en la sociedad u-
 1987: 19);> es ccu-
 dialéctica (e a permanencia me lante l
 (Gallean, l 986'94) P l or O tanto, no siendo r'e
 ay que conce lra, por e contrario
 "relaciones de acción recíprocas";
 multifacética y l a, é muy vana, es gra os e intensi
 asociación y r'socración, en a que o l importante son los actos
 y las interacciones que la crean, esto es, los procesos mteracnvo, en
 desarrollo Y no los estados terminales absolutos (Buckley, 1982:36),
 Esto implica que no existe lo real social como término absoluto dentro
 del cual se puedan hacer diferenciaciones ontologizantes, a partir de
 oposiciones simétricas entre regiones o ámbitos, como la comunidad
 frente a la sociedad o lo colectivo frente a lo individual, o Sistema y
 Mundo de Vida. etc. Por el contrario, todo lo que se pueda decir de
 los procesos interactivos que constituyen a la realidad social, debe ser
 a partir de la elaboración de lo que Tonnies llama "representaciones
 abstractas", que no son sino los conceptos que el investigador utiliza
 para aproximarse a lo social.

En este sentido, la *sociología pura*, al tener como objeto de estudio,
 dice Tonnies (1987:22-23), las formas más simples de la convivencia
 humana o de la interacción social, elabora, para su conocimiento,
 precisamente "construcciones abstractas" o conceptos que, como
 tales, no se refieren a ninguna realidad social en particular.?' Su
 pretensión es simplemente actuar como referentes "típico ideales" o
 arquetipos, en los cuales se contengan los rasgos esenciales de un
 proceso interactivo determinado. Es decir, su pretensión es poder
 llegar a captar la naturaleza general de los vínculos o relaciones
 sociales que crean las agrupaciones humanas como "formas de aso-
 ciación",¹¹ Cuando se pasa al estudio de una forma de asociación o de
 agrupación determinada, la sociología pura se transforma en *empírica*,
 pues ahora su objeto es explicar la génesis social (e histórica) de
 "unidades interactivas" particulares. Dicho de otro modo, al pasar del
 nivel general en el que se ubica la sociología pura, al nivel particular
 de la sociología empírica, el investigador social se sitúa en un ámbito
 de concreción real en el que lo importante es, por lo tanto, poder

9 "Entiendo como *unidad*, dice Tónnies (1986), a todos aquellos vínculos de *voluntad colectiva humana y de vida colectiva*, que son en realidad conscientes, aunque no se piensen (...) como personas: algo así como la 'cristiandad', la 'comunidad de lengua' y muchas otras."

10 "Los conceptos son representaciones abstractas de los cuerpos sociales, es decir, de las agrupaciones (*verbandey*, que son la unión de voluntad y acción" (Tonnies, 1987: 35).

11 "Todos los conceptos de *cuerpos sociales* (o agrupaciones humanas) (...) que deban su existencia a la voluntad de sus miembros, dice Tonnies (1987: 41), los refiero al concepto de asociación (*verein*) como tipo ideal y racional."

liar el proceso de formación que siguió una agrupación humana e"~icular. Aquí, los conceptos generales, como "tipos ideales", sirven pa mo instrumentos heurísticos de investigación, y no como si se cOfjrieran a realidades sociales. Como intrumentos metodológicos, los ~neptos generales le ayudan al investigador a identificar y precisar los componentes de una "asociación" o agrupación humana que, como unidad de interacción es, en sí misma, compleja y contradictoria, pues en ella coexisten al mismo tiempo diversos tipos de acciones. Cuál de ellas es la que llega a dominar en una agrupación, es algo que no se puede decidir *a priori*, sino sólo a través del estudio del caso empírico.¹²

De las dos sociologías que Tonnies distingue, considera que la más importante es la pura, porque en tanto su tarea es elaborar los conceptos o representaciones abstractas de las interacciones sociales, ella sirve entonces de introducción a la sociología general, y dentro de ésta a la empírica. Lo cual significa que sólo a través de los conceptos es como podemos comprender los procesos empírico-sociales, utilizándolos como medios de aproximación a ellos. Y dentro de éstos considera que dos de los más importantes son los de comunidad y sociedad, porque en ellos está presente una teoría más general de la formas de asociación o agrupación humana, que como tales-se refieren a tipos puros de interacción social o de relaciones recíprocas entre individuos, en las cuales distingue también dos: la *voluntad esencial (Wesenwille)*, que es aquel tipo de acción social que se caracteriza por elegir los medios y los fines de acuerdo a los placeres experimentados que resultan de la espontaneidad, el hábito, y los recuerdos, y la *voluntad de arbitrio (Kurwille)*, que es la acción que se define a partir de la reflexión en la que se supone un fin abstractamente concebido y se calculan los medios requeridos para alcanzarlos (Galván, 1986; Aron, 1965; Liebersohn, 1988; Nisbet, 1990, vol. 1).

Teniendo presente todo lo anterior, el primer libro de Tonnies (*Comunidad y sociedad*) adquiere un significado sociológico más preciso, pues ahora se puede comprender, retrospectivamente, como un tratado de "sociología pura" en el que se trata de mostrar la acción recíproca que existe entre voluntad esencial y comunidad y entre voluntad de arbitrio y sociedad (Tonnies, 1987; 31). O dicho en otros términos: su objetivo fue explicar los agrupamientos humanos o formas de asociación (que de modo típico ideal distingue en dos,

12. "Si comparamos y medimos todo cuerpo social de carácter autógeno con el esquema abstracto de la formación de la asociación. observamos fácilmente que su estructura y propiedades se alejan tanto más del esquema expuesto cuanto mayor sea el cuerpo social estudiado" (Tonnies. 1987: 44).

... d d) a partir de la voluntad de los hombres que comunidad Y ~o'~d (Aran, 1965; 28-29). Sin perder de vista que "las creaciones (...) se dan en realidad en múltiples formas" (Tönnies, 1987:37). Bajo esta aclaración, es posible entonces darles un sentido a los conceptos de comunidad y sociedad: primero, como tipos históricos, e incluso se refieren a un proceso evolutivo-progresivo, que llevó de la comunidad a la sociedad para culminar, finalmente, en una coexistencia conflictiva de una y otra que impulsa a una síntesis final, lo cual supone que no es la sociedad el momento definitivo de este proceso histórico (Galván, 1986; 91). Después, como tipos sociológicos, sirven como instrumentos metodológicos en el estudio de una entidad colectiva empírica concreta, y como tales pueden servir para llegar a establecer qué clase de relaciones sociales son las que ahí dominan, sin que ello suponga tener que partir de una previa identificación o elección valorativa determinada (si por las de comunidad o por las de sociedad).

Para concluir, vaya desarrollar brevemente este par de sentidos teóricos de lo que Tönnies considera son los conceptos fundamentales de su sociología pura, empezando por su significado como tipos sociológicos y pasando, después, a tratarlos como tipos históricos. Mi tesis final es que en este último sentido reside la dimensión crítico-normativa del concepto de comunidad de Tönnies, a través del cual él recoge la demanda de reconocimiento que en ese momento hace la clase obrera, aunque ello sea al precio de su transformación en el sujeto de una filosofía evolutiva de la historia.

Como tipo sociológico el concepto de comunidad se refiere a la interacción social que está basada en la identificación afectiva, en la reciprocidad que surge del compartir vínculos nacidos de la sangre, la tierra y la etnia. En la base de esta interacción se encuentra la voluntad esencial (*Wesenwille*), que es la fuente de la que brota la acción social que crea la comunidad. Por lo tanto, y resumiendo, la *Gemeinschaft* tiene su raíz natural en los sentimientos, en las convicciones, en el alma, y por lo tanto las relaciones que la forman son como los vínculos que aparecen por medio de la descendencia y que en forma general se manifiestan en los lazos entre madre e hijo, luego entre el hombre y la mujer o entre personas adultas de diferentes sexos (Tönnies, 1986:97-98). Estos rasgos formales no suponen el cuadro idealizado de una forma de vida; simplemente son los componentes generales de un tipo de asociación en la que no están ausentes las relaciones de dominación. Por ello aclara Tönnies que a la comunidad, como tipo sociológico, corresponden aquellas relaciones de desigualdad que se fundan en la fuerza y la autoridad y que tienen en el patriarcalismo su forma de dominación:

El patriarcalismo, dice Tonnies, significa en primer lugar dominio sobre la casa, tanto en el sentido más amplio de la palabra, como cuando representa simplemente la administración doméstica. También significa dominación, tanto en la familia moderna (00) como en la extensa familia de la Antigüedad (1987:51).

La sociedad (*Gesellschaft*) está formada, por el contrario, por aquel tipo de interacciones que no se fundan en una base moral compartida, sino sólo en meras actividades desarrolladas por los hombres en "asociaciones impersonales", regidas por contratos y, sobre todo, por el mercado. En la base de estas relaciones se encuentra la voluntad de arbitrio o reflexiva (*Kürwille*), de la que nace la acción social que crea las relaciones de sociedad. Por lo tanto, la *Gesellschaft* surge de relaciones sociales distintas a las de la *Gemeinschaft*, pues su orientación es eminentemente racional. Se trata, entonces, de relaciones objetivas puras que surgen en el intercambio de la posesión de cosas en las que los individuos interactúan de manera separada, no se conocen y sólo llegan a reconocerse como "extranjeros" o "enemigos". En síntesis, la esencia de la sociedad está contenida en la consciencia de la utilidad y el valor que puede tener y tendrá para el hombre (Tonnies, 1986:99). Pero de igual modo que el concepto típico-ideal de comunidad no encierra la valoración positiva de una forma de vida, el de sociedad no supone una valoración negativa de ella, pues Tonnies también reconoce que en las relaciones de sociedad están contenidos elementos de liberación que han hecho posible la emancipación del hombre de viejas relaciones de autoridad y dependencia, y de lo que ahora se trata es de recuperar esos contenidos para ir "más allá" del estado histórico que ellos representan, que es el del capitalismo y la dominación de una clase por otra. En este punto es donde se encadenan los conceptos referidos como *tipos históricos*.

Como tales, ambos conceptos se refieren al proceso evolutivo-conflictivo que llevó de la comunidad a la sociedad, aunque para Tonnies el proceso histórico no se detiene en ésta última, sino que va más allá de ella, superándola y conservándola hacia el socialismo. En este sentido, los dos conceptos aluden tanto al proceso evolutivo-conflictivo como a la "sustancia material" en la cual cristaliza este proceso, lo cual implica la coexistencia conflictiva y complementaria de comunidad y sociedad en toda sociedad histórica que ha evolucionado de una para llegar a la otra. Sin embargo, Tonnies nunca pierde de vista la naturaleza conflictiva de este proceso histórico de cambio social, en el cual está de por medio la destrucción de las relaciones de comunidad (y de las consiguientes relaciones de reconocimiento coextensivas a éstas) para lograr la creación de las nuevas relaciones de sociedad que, como hemos visto, no suponen de modo necesario la

En de un nuevo tipo de identidad para los sujetos que han sido formados de la que temían, simplemente su negación comp era Pero al situarse ~n a perspectiva e a e o rera, ~mes asume una posición distinta, dentro de la sociología en formación, respecto a los llamados problemas de "integración normativa" de la sociedad. Es decir, el pleno reconocimiento que le otorga a lo que entonces se llamaba la "cuestión social" (a la que incluso dedicó un libro (1927)), que no es otra cosa que los reclamos de justicia que hace la naciente clase obrera, lo sitúa en una posición diferente a la de Durkheim e incluso a la de Weber, en relación al problema de las "patologías de la modernidad".

Para Tonnies la conflictividad destructiva que llevó a la sociedad supone un problema más grave que el de la ausencia de un marco normativo compartido. Implica, sobre todo, un conflicto dentro de la *interpretación* de las metas que deben guiar a una sociedad que surge como resultado de la contraposición de los intereses divergentes de las dos clases principales que para él forman la sociedad: la burguesía y la clase obrera. Desde ahí él hace otra lectura de los males de la modernidad. Ya no se trata más de un problema de carácter moral debido a la ausencia de fines colectivos capaces de integrar a los individuos en grandes entidades colectivas (Durkheim), sino de un conflicto social que ha surgido de la negación que se ha hecho a la clase obrera de su "derecho de reconocimiento a tener derechos", y cuya solución sólo puede pasar por una revisión crítica a fondo de aquellas relaciones sociales que hacen posible la desigualdad y, sobre todo, la explotación de una clase por otra. Es decir, frente a la sociología funcionalista en formación de Durkheim, que reduce el conflicto a las solas relaciones de integración entre "individuo" y "sociedad", Tonnies asume, como él le llama, la "verdad" del materialismo histórico basada en la voz del trabajo que no raras veces es también la voz de la desesperación (1987:335), y desde ahí le da una dimensión moral al conflicto de clases. Por desgracia, también aquí es donde residen los límites de la sociología de Tonnies, que no son sino los de la filosofía de la historia marxista.

En efecto, para él la posibilidad del socialismo depende de la realización de una filosofía de la historia en la que, al final, logren reconciliarse las diferencias que han impulsado el proceso evolutivo que empezó con la destrucción de la comunidad. Se trata, dice, de una reconciliación de opuestos mediante una síntesis que debe ser entendida en sentido hegeliano y en la que encuentra su respuesta la contradicción, así como la lucha y el deseo de establecer la paz después de una larga guerra (1987:315). Bajo el impulso de esta filosofía evolutiva de la historia, el sentido crítico-normativo que Tonnies le

da a la "comunidad" se refiere no a la resurrección de un pasado ya cancelado, sino a la superación de un presente cuya posibilidad podemos admitir sólo si estamos dispuestos a superar nuestra fijación en una sola dirección del tiempo (Liebersohn, 1988: 14). Pero para que esto sea posible, Tonnies requiere de una base empírico-social que ya contenga este germen y al mismo tiempo actúe como garantía de la "verdad" de este proceso, y esa base sólo puede ser la que contiene ontológicamente la clase obrera. Al hacer suya esta idea, Tonnies incurre en el defecto clásico de la filosofía de la historia marxista, que consiste en suponer el desarrollo histórico como el proceso de desenvolvimiento de una verdad que necesariamente tendrá lugar; esa verdad es la que contiene en principio la clase obrera como "sujeto de la historia".

No obstante esta última conclusión a la que llega Tonnies en su teoría sociológica, espero que después del breve recorrido que hemos hecho por ella sea evidente que encierra una contribución que no se puede seguir ignorando o despreciando a partir de interpretaciones equivocadas. Una contribución en la que está presente la anulación de falsas dicotomías (comunidad o sociedad) y que es el medio que él encuentra para darle un lugar a la demanda de comunidad que en ese momento hace la clase obrera. ¿Es posible intentar algo similar con las demandas que hoy hacen las minorías culturales?

4. En conclusión: cómo recuperar la actual demanda de comunidad

Soy de los que piensan que el punto de partida para resolver el problema que hoy representan las minorías culturales para los modernos Estados nacionales, que se precian de estar fundados en un Estado democrático de derecho (como en México), debe ser la contribución sociológica de Tonnies de que comunidad y sociedad no son dos entidades ontológicas contrapuestas, que obligan a hacer una elección valorativa por una u otra. Esto significa que no es a través de elecciones simples como se pueden resolver problemas empírico-sociales complejos, y que debemos aprender a separar nuestras identificaciones afectivo-valorativas de la comprensión racional de los hechos sociales. Por lo tanto, lo que sugiere la teoría sociológica de Tonnies y que hoy ha recogido de otro modo Michael Walzer (1996), es que no se trata de ser comunitarista o liberal, porque los conflictos que hoy tienen lugar en las sociedades no se pueden enfrentar (y resolver) a través de dicotomías fáciles. ¿Cómo entonces, incluir el conjunto

heterogéneo de reclamos sociales que hacen las minorías cultural en el núcleo normativo de la modernidad? es

Me temo que no hay una respuesta fácil a esta pregunta, y algunos piensan que existe al afirmar la necesidad de subsumir estas demandas particulares en la estructura formal de los derechos del hombre y el ciudadano. Es decir, al partir de soluciones exigentemente formales que presuponen condiciones empírico-sociales que están lejos de cumplirse incluso en los países modernos occidentales, como es el caso de lo que proponen Habermas (1997) y Wellmer (1993), desde el ángulo de la teoría crítica de la sociedad. Para ambos, el núcleo normativo liberal basado en el principio del respeto a la autonomía y libertad negativa de la persona es suficiente para dar respuesta a las demandas de reconocimiento que hoy hacen los movimientos particularistas, cuya opción no es mantenerse como tales, sino subsumirse en la universalidad de los derechos del hombre y el ciudadano. Pero, otra vez, vuelve a surgir aquí una contraposición que lleva a una exclusión, y que se puede plantear en los términos de la tradición de la filosofía idealista alemana: la moralidad universal de la ley kantiana frente a la eticidad hegeliana de las formas particulares de vida buena. Pero ¿ambas cosas son realmente excluyentes?

Una respuesta negativa a esta pregunta supone un intento de conciliar dos conceptos de justicia en los cuales convivan, sin conflicto, la universalidad de los derechos del hombre con la particularidad de los derechos de las minorías. Es decir, el principio moral universal del respeto a la persona con las distintas formas de "vida buena" que históricamente se han dado. Desde ahí sería posible incluir las demandas que hoy hacen las minorías culturales en el ámbito de los derechos universales. Desde el punto de vista de una teoría crítica de la sociedad, esto supone llevar a cabo una radical revisión crítica de sus fundamentos normativos, con la intención de examinar si las bases que aquella teoría se ha dado hasta ahora (fundadas en el lenguaje) son las que pueden dar respuesta a las demandas que hoy surgen de la sociedad. La cuestión es, pues, si la teoría crítica de Habermas, basada en una teoría de la acción comunicativa, puede dar respuesta a estos problemas. La intuición que algunos tenemos es que no, lo cual supone un nuevo programa de investigación en el que algunos, por cierto, hacen tiempo ya están trabajando. 1)

1) Como ejemplo, véase la reseña publicada en este número de *Sociológica* del libro de Axel Honneth (1997).

Bibliografía

- Mon, Raymond (1965), *La sociología alemana contemporánea*, Buenos Aires, Paidós.
- Ashcraft, Richard (1993), "Conflicto de clases y constitucionalismo en el pensamiento de J. S. Mili", en Nancy L. Rosenblum, edit., *El liberalismo y la vida moral*, Argentina, Nueva Visión.
- Bell, Daniel (1992), "Guerras culturales. La vida intelectual norteamericana, 1965-1990", en *Vuelta*, mimeo, 186-187.
- Berain, Josexto (1996), "Prólogo. El doble "sentido" de las consecuencias de la modernidad", en A. Giddens *et al.*, (1996), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos.
- Bulhvant, Keith (1990), "La Revolución conservadora", en Anthony Phelan, coord., (1990), *El dilema de Weimar*, Valencia, Edic. Alfonso El Magnífico.
- Buckley, Walter (1982), *La sociología y la teoría moderna de los sistemas*, Argentina, Amorrortu.
- Dellavalle, Sergio (1994), "La reconstrucción de la totalidad socio-política desde la razón comunicativa", en *Estudios del ITAM*, núm. 37.
- Dawe, Alan (1988), "Las teorías de la acción social", en T. Bottornore y R. Nisbet *cootd.* (1988), *Historia del análisis sociológico*, Argentina, Amorrortu.
- Durkheim, Émile (1980), "The Realm of Sociology as a Science", en D. Frisby edit., (1994), *Georg Simmel*, Critical Assessments, vol. 1, Londres y New York, Routledge.
- (1989), *Las reglas del método sociológico*, México, Alianza
- (1991), *La educación moral*, México, Colofón.
- Giddens, Anthony (1995), "Durkheim and the Question of individualism", en A. Giddens (1995), *Politics, Sociology' and Social Theory*, Stanford University Press, Stanford, California.
- Galván, Francisco (1986), "De Tonnies y La sociología alemana", en *Sociológica* núm. 1
- Habermas, Jürgen (1997), *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theory*, Frankfurt am Main, Surkhamp.
- Heidegger, Martin (1986), "¿Por qué permanecemos en provincia?", en *Magazine Littéraire*, no. 235.
- Herf, Jeffrey (1990), *El modernismo reaccionario*, México, FCE.
- Hegel, G. F. (1975), *Filosofía del derecho*, México, UNAM.
- Honneth, Axel (1995), "Introduction", a *The Fragmented World of the Social*, Essays in Social and Political Philosophy, New York, New York Press.

- ___ (1997), *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica.
- Hirschman, Albert (1994), "El conflicto como base de la sociedad democrática y la economía de mercado", en *Stato e Mercato*, n.º 41.
- Klimlicka, Will (1996), *Ciudadanía multicultural*, Argentina, Paidós.
- Lechner, Norbert (1992), "La búsqueda de la comunidad perdida. Los retos de la democracia en América Latina", en *Sociológica* núm. 19.
- Liebersohn, Harry (1988), "Ferdinand Tonnies: In Search of Community", en *Fate and Utopia in German Sociology, 1870-1923* Cambridge, The MIT Press.
- Lukes, Steven (1984), *Emile Durkheim. Su vida y su obra*, España, S. XXI-CIS.
- Nisbet, Robert (1990, vol. 1), *La formación del pensamiento sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Polanyi, Karl (1992), *La gran transformación*, México, FCE.
- Ramos, Ramón (1982), Introducción a E. Durkheim, *El socialismo*, Madrid, Edit. Nacional.
- Ringer, Fritz K. (1995), *El ocaso de los mandarines alemanes. La comunidad académica alemana, 1890-1933*, Barcelona, Edic. Pomares-Corredor.
- Simmel, Georg (1986), *Sociología*, vol. 1, Madrid, Alianza.
- Taylor, Charles (1993a), "Propósitos cruzados: el debate liberal-comunitario", en Nancy L. Rosenblum dir., *El liberalismo y la vida moral*, Argentina, Nueva Visión.
- (1993 b), "La política del reconocimiento", en Amy Gutmann et al., *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, México, FCE.
- Walzer, Michael (1996), "Multiculturalismo", en *Letra Internacional*, núm. 43.
- Tonnies, Ferdinand (1979), *Comunidad y Sociedad*, Barcelona, Península.
- Wellmer, Albrecht (1993), "Sentido comunitario y justicia", en Valerio Rohden, coord., (1993). *Ética y Política*, Brasil, Goethe Institut, edit. da Universidade.
- Tonnies, Ferdinand (1927), *Desarrollo de la cuestión social*, Barcelona, Labor.
- (1986), "De la historia de las categorías *comunidad y sociedad*", en *Sociológica*, núm. 1.
- (1987), *Principios de sociología*, México, FCE.
- Villicañas, José L. (1996), "Tonnies versus Weber. El debate comunitarista desde la teoría social", en Francisco Cortés y Alfonso Monsalve, coord. (1996), *Liberalismo y Comunitarismo*, Valencia, ediciones El Magnífico.