

Ciudadanía y clase social tras la comunidad¹

Citizenship and social class behind the community

Pablo SÁNCHEZ LEÓN
Jesús IZQUIERDO MARTÍN²

Departamento de Historia Contemporánea. Universidad Autónoma de Madrid
y Departamento de Sociología II, UNED

RESUMEN

En el artículo se aborda la cuestión de las complicadas relaciones entre igualdad y desigualdad, ciudadanía y representación del trabajo en la actualidad, por medio de un recorrido histórico que muestra que no sólo estamos, como piensan algunos comunitaristas viviendo ya «tras la virtud», sino que estamos de hecho también viviendo «tras la comunidad»: con la generalización de derechos sociales distribuidos a escala individual, los restos de comunidades de sentido que la modernidad no erradicó e incluso incentivó, han entrado en decadencia. La comunidad que imaginan los comunitaristas sólo puede vivirse como un anhelo de lo perdido irremediablemente. Y sin embargo, la política del neoliberalismo y la posmodernidad está también irremediablemente unida al reclamo de esta comunidad imposible de los fines colectivos. Esto es aplicable a los repuntes nacionalistas, las actitudes tribales y la clase imaginada por el socialismo. Finalmente se argumenta que, no obstante, la sociedad civil liberal es también una comunidad, como pueden serlo la nación, la clase, la ciudadanía cívica, en un sentido que ha escapado a los comunitaristas: se trata de comunidades constitutivas de sujetos, proporcionan identidad a quienes forman parte de ellas. Rastrear en el individualismo civil posmoderno sus condiciones identitarias es esencial no sólo para mostrar sus pies de plomo sino también para recuperar una noción de comunidad no finalista que es la única que puede rearticular la identidad de la desigualdad en un mundo de ciudadanos sobrecargados de derechos pero cada vez menos autónomos para ejercerlos.

PALABRAS CLAVE

Comunidad.
Sociedad civil.
Identidad.
Utilitarismo.
Institucionalismo.
Valor trabajo.

¹ Este texto tuvo su origen en reflexiones suscitadas tras nuestra participación en el Curso de Humanidades Contemporáneas de la Universidad Autónoma de Madrid titulado «Imágenes concurrentes del ciudadano: civismo, civilismo e historia», dirigido por Manuel Pérez Ledesma y Jesús Izquierdo Martín en la primavera de 2002. En especial, la intervención de Julio A. Pardos nos inspiró parte de la interpretación histórica que lo atraviesa.

ABSTRACT

This takes a historical approach to show us not only where we are and how certain communitarists living «past virtue» think, but also that fact that we are already living in a «past the community» age. It does so in order to tackle the issue of the complex relationship between equality and inequality, citizenship and the current representation of labour. With the generalisation of social rights attributed on an individual basis, the remains of communities of meaning that have not been eradicated by modernity but instead incentivated by it have become decadent. The community as imagined by communitarists can only survive as a yearning for what has been hopelessly lost. And yet neoliberal policy and postmodernity are also irremediably linked to the claim that this impossible community with collective goals stakes for itself. This is applicable to resurging in nationalism, to tribal attitudes and to class as imagined by socialism. Finally, it is argued that nonetheless, liberal civil society is also a community not unlike a nation, class, civic citizens, and this is true in a way that the communitarists have overlooked. These are communities made up of subjects and these communities provided identity to those who belong to them. It is essential to comb through postmodern civil individualism and its identifying conditions not only to reveal its fragile nature, but also to recover a notion of community which is not an end in itself, and this is the only notion which can once again articulate the identity of inequality in a world of citizens overloaded with rights but less and less autonomous in order to exercise these rights.

KEY WORDS

Community.
Civil society.
Identity.
Utilitarianism.
Institutionalism.
Labour value.

SUMARIO 1. Introducción. 2. La comunidad finalista y el espectro de la desilusión. 3. La sociedad civil como comunidad constitutiva. 4. Identidad, valor y trabajo. 5. Referencias bibliográficas.

1. Introducción

El problema de cómo hemos de entender la ciudadanía, nuestra condición de sujetos en el orden liberal-democrático contemporáneo, ha devuelto actualidad al término *comunidad*, concepto que cuando menos desde la definición de Tönnies había sido relegado a la condición de residuo clasificatorio, apropiado sólo para universos históricos cerrados que sucumbían ante el avance de relaciones contractuales entre individuos autónomos². Conforme se ha ido concediendo valor a la necesidad de revitalizar la implicación cívica en las instituciones, se ha vuelto habitual expresar la idea de que el conjunto de los ciudadanos constituimos una comunidad de iguales a la que pertenecemos y en la que, al decir de determinados autores, líderes y perspectivas, hemos de participar si no deseamos ver erosionado el potencial ejercicio de

² Tönnies (1979). La distinción entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, entre comunidad y sociedad, en la incipiente sociología europea de fines del siglo XIX y principios del XX fue producto de los debates sobre los efectos de la modernización. Autores como Durkheim (1987) o Weber (1984) compartieron una imagen de lo social como sinónimo de modernidad por cuanto implicaba una noción autónoma del sujeto, aunque también de atomización y desarraigo moral. Sobre el declive del concepto de comunidad en las ciencias sociales del siglo XX, véase Honneth (1999).

nuestros derechos. Lo que en cambio permanece menos claro es qué es lo que debemos entender en éste y otros contextos por comunidad³.

El asunto merece reflexión, y no sólo por el interés de posicionarse en los debates en curso entre liberales y comunitaristas sobre derechos y obligaciones del ciudadano, sino por su relevancia para la comprensión de la actual encrucijada del Estado del bienestar y de las tradiciones heredadas de la izquierda occidental. Es de sobra conocido que la imbricación entre ciudadanía y clase social tiene un largo pedigrí que arranca cuando menos con las formulaciones pioneras de la economía política clásica y su crítica, entre los siglos XVIII y XIX⁴. Pero lo interesante al caso es que, ya desde entonces, especialmente en la obra de Karl Marx, el destino de la clase trabajadora se hacía depender de su fuerza colectiva, y ésta de la plena identificación de la clase «en sí» con la clase «para sí»⁵. Es decir, en las principales tradiciones de la izquierda la cuestión de cómo acomodar, mitigar o atajar la desigualdad inherente a una economía de mercado en un orden que define sujetos jurídicamente iguales ha estado apoyada en una cierta noción, aunque en ocasiones más bien implícita, de la clase social como comunidad. Ciudadanía y clase social comparten, pues, también un sustrato común en el terreno de las representaciones sociales, lo cual refuerza la idea de que sus avatares se hallan intrínsecamente unidos. Dicho sustrato, esa imagen como comunidades, es el centro de atención de estas páginas.

Este texto analiza en primer lugar el estatuto teórico que se ha venido concediendo al concepto de comunidad en los debates sobre ciudadanía y sobre el futuro de la clase obrera. Son numerosos los pensadores progresistas y socialistas que, embelesados por los cantos de sirena de la economía política, han acabado por entender la comunidad de manera *finalista*, esto es, como un instrumento con el que hacer frente a las secuelas atomizadoras que se predicán del individualismo extendido por la sociedad contemporánea. Las consecuencias de esta interpretación han sido y siguen siendo graves, pues ello les ha situado de manera recurrente en una posición de debilidad ante los defensores del liberalismo, para los cuales otros sujetos que no sean el yo kantiano ocupan una posición subordinada en el análisis social y el diseño de instituciones. En el universo epistemológico del individualismo liberal, la comunidad ha perdido

³ En las última décadas, las ciencias sociales han incorporado en sus reflexiones el concepto de comunidad acuciadas por la necesidad de explicar la persistencia en sociedades complejas de fenómenos tales como la identidad colectiva, la reciprocidad o la confianza. Como ejemplos dentro de la sociología, antropología y economía, véase Calhoun (1983), Sahlins (1983) y Butler (1985), respectivamente. Sobre el sesgo a menudo acríptico de esta incorporación, Bagnasco (1992).

⁴ Ya en sus orígenes, el término de «sociedad civil» acuñado en la ilustración escocesa por Hume y Ferguson, fue traducido al alemán como *Bürgerliche Gesellschaft* (sociedad burguesa), y con esta doble connotación influyó en la obra de Hegel y Marx. Véase Oz-Salzberger (1995). En el siglo XX, la obra ya clásica de T.H. Marshall ha terminado de hacer inseparables los dos términos, ciudadanía y clase social. Véase Marshall y Bottomore (1998).

⁵ Marx (1974). Desde las críticas saint-simonistas a las propuestas de la socialdemocracia alemana de entreguerras, pasando por las manifestaciones gramscianas, la izquierda ha fundamentado su deontología igualitaria en una interpretación holista de los explotados. Véase Laurent (1993).

todo estatus ontológico⁶. De ahí una posible lectura del título de este artículo: para el orden liberal dominante y sus representaciones colectivas, la ciudadanía y la clase social sólo son imaginables *tras* la comunidad.

Pero que gran parte de la izquierda antiliberal no se haya esforzado en reconsiderar críticamente el estatuto epistemológico de la idea de comunidad que ha venido empleando en distintas épocas no significa que no hayan existido ni existan alternativas a esta larga trayectoria de servidumbre intelectual. La que aquí se propone está en consonancia con los planteamientos esgrimidos por comunitaristas progresistas y neoaristotélicos en sus debates con el liberalismo actual⁷. Consiste en hacer comprensible que detrás de la *sociedad civil* que los liberales oponen a la *comunidad* no hay sino un ejemplo más, históricamente específico, de comunidad; y que, por tanto, la antropología individualista que subyace a aquella debe ser entendida también como una identidad colectiva, esto es, una representación cultural y contextual apoyada como cualquier otra en valoraciones fuertes y formas de reconocimiento intersubjetivo que, sin duda, son radicalmente diferentes a las existentes antes de la Ilustración.

Para llevar a cabo esta propuesta hay, no obstante, que comenzar esgrimiendo una noción ontológica de comunidad que, por un lado, permita explicar desde fundamentos macro las complejidades de una sociedad civil que se representa a sí misma como un agregado de individuos socialmente indeterminados; y que, por el otro, ponga en evidencia las debilidades del proyecto deontológico que se articula tras la imagen finalista de comunidad. La concepción *constitutiva* de comunidad que se articula en este texto cuenta con tradiciones intelectuales relevantes y está retomando actualidad en torno de los debates sobre la ciudadanía⁸.

No debería concluirse apresuradamente de esta propuesta que los autores están motivados por el mero deseo de mostrar los pies de barro de tradición liberal en sus proclamas de indeterminación de la autonomía subjetiva. El objetivo de recuperar la imagen de la sociedad civil como una comunidad constitutiva forma parte de otro empeño distinto para el que, no obstante, resulta indispensable subrayar previamente el carácter contextual y cultural de los procedimientos con los que los sujetos han venido obteniendo reconocimiento en el orden liberal y su ficción de asociación contractual. Pues uno de dichos procedimientos ha sido históricamente el trabajo, o más exactamente, una determinada representación del trabajo concebido de

⁶ En el peor de los supuestos, para el liberalismo la comunidad es una anomalía ideológica de raíces preteritas que ha impedido la articulación fluida de las relaciones entre el sujeto, la libertad y la igualdad; en el mejor, se la ha interpretado como un mero artificio deontológico que todo lo más puede tal vez contribuir a mejorar puntualmente dichas relaciones. Las dos posiciones liberales están representadas en las sucesivas versiones —(1979) y (1996)— que Rawls ha dado de su teoría de la justicia.

⁷ Nos distanciamos, por tanto, de los comunitaristas más conservadores tales como MacIntyre (1987) cuya ontología, comunitariamente densa, no puede incorporar lo que se ha venido a denominar la «verdad del liberalismo», esto es, la hegemonía en las sociedades complejas de un sujeto reflexivo que ya no puede estar determinado inmediatamente por marcos culturales y contextuales. Véase Thiebaut (1992).

⁸ Si bien no formulada en estos términos, nuestra noción de comunidad está inspirada en la obra de Taylor (1994 y 1996) y Walzer (1990).

manera instrumental y «economicista». La crisis del trabajo y de la clase social que por él ha venido obteniendo reconocimiento no es en sí sino la de una determinada distinción cultural entre naturaleza y sociedad. La elevación de la noción de comunidad al estatus que le corresponde en nuestra comprensión de cómo se constituyen los sujetos individuales abre la posibilidad de imaginar la representación del trabajo desde otros parámetros, sin duda críticos con toda la tradición de la economía política, y además susceptibles de contribuir al surgimiento de nuevas identidades colectivas portadoras de filosofías más radicales de la igualdad en un mundo globalizado con ciudadanos crecientemente desiguales. El título del artículo tiene así una posible segunda lectura: la de cómo quedan la ciudadanía y la clase social *tras* ser entendidas críticamente como variedades de comunidad constitutiva.

2. La comunidad finalista y el espectro de la desilusión

El debate en curso entre liberales y comunitaristas condensa las ambigüedades y paradojas de esa *reentrée* del término comunidad en el espacio académico y público⁹. Los primeros, los liberales, se han visto crecientemente obligados a abordar las preocupaciones de los segundos, los comunitaristas¹⁰. Éstos consideran que sin una interpretación holista del sujeto y lo social es imposible fundamentar una idea de corresponsabilidad de los individuos con la sociedad que haga posible el imperativo rousseauiano de solidaridad, baluarte del verdadero bienestar. Sólo desde el seno de una comunidad históricamente dada, predicán, es posible alcanzar la plenitud personal y el bienestar, pues en ella se crean los marcos culturales sustantivos en torno de los cuales definimos valorativamente nuestra identidad¹¹. Una tercera posición es la avanzada por el nuevo republicanismo cívico, para el cual la ciudadanía implica el compromiso moral con la cosa pública y se realiza en el ideal de virtud participativa, indispensable para la evitar la corrupción y la tiranía¹². Se trata de una posición que últimamente ha ido ganando terreno, convirtiéndose en lugar de encuentro de interpretaciones inicialmente contrapuestas¹³. Es precisamente en esta tercera posición donde la imagen de comunidad finalista ha alcanzado mayor difusión, si bien sobre la base de una escasa elaboración teórica en términos sociológicos.

La comunidad que nos dibuja el enfoque del nuevo republicanismo no es desde luego la de la definición densa de Tönnies y algunos comunitaristas conservadores, en la cual el individuo se refería de manera inmediata a su grupo sin ningún margen para la reflexividad subjetiva;

⁹ Los análisis del debate abundan, tanto desde dentro como desde fuera de la propia polémica. Como ejemplo de reflexión interna, véase Taylor (1991). En nuestra lengua, un análisis distanciado reciente es el de Thiebaut (1998).

¹⁰ Algunos de los liberales más sensibles a tener en cuenta la «verdad del comunitarismo» son el último Rawls (1996) y, sobre todo, Dworkin (1989).

¹¹ Véase, sobre todo, Taylor (1994).

¹² Un ejemplo sobresaliente es Pettit (1997).

¹³ Es en esta teorización hacia donde están confluyendo últimamente comunitaristas como Walzer y liberales como Rawls. Véase Thiebaut (1998), p. 42.

pero tampoco es la inversión especular de esta interpretación, es decir, una mera agregación de los objetivos racionales de sus miembros individuales. Los rasgos distintivos de la comunidad finalista se encuentran en las fuerzas que obligan a los individuos a participar en la defensa de las libertades y derechos de las que son beneficiarios: son los objetivos *finales* compartidos —una idea de comunidad— los que pueden hacer que determinados sujetos se comprometan en el bienestar general¹⁴.

Desde esta perspectiva, la comunidad es un instrumento colectivo, lo que la convierte en un bien público, un bien de oferta conjunta, indivisible, cuyos beneficios no pueden ser apropiados por ningún agente particular. Como tal, sin embargo, está sujeto a una contingencia, pues puede suceder que, en ausencia de participación por parte de los ciudadanos, se produzca una degradación en la calidad del producto o servicio que dicho bien público proporciona. Y esto implica la necesidad de crear otra comunidad cuyos fines sean la conservación de la primera, lo cual pospone la explicación *ad infinitum* .

La interpretación se apoya en una ontología del bien común de tradición liberal de la que se deriva otra ontología, la del sujeto de la acción. El enfoque resultante reduce de una parte el bien común a un instrumento de uso colectivo¹⁵: en él no cabe reflexión alguna sobre aquello que convierte a la comunidad en un bien común —que es la identificación colectiva de los ciudadanos con la república— sino solamente sobre cómo proporcionarlo colectivamente, lo que supone que la condición valorativa de este bien sea indistinguible de la de otros bienes de carácter privado¹⁶. Y de otra parte, la interpretación finalista de la comunidad presupone que los individuos se sitúan instrumentalmente frente a aquellos bienes y racionalmente dirimen acerca de su implicación en su consecución y mantenimiento.

Estamos pues ante una comunidad concebida desde microfundamentos metodológicos, microfundamentos que, conviene subrayar, comparten en un grado u otro quienes han terminado por converger desde posiciones comunitaristas y liberales en el republicanismo de nuestros días. No por ello dejan de ser importantes las diferencias entre unos y otros, pero éstas se reducen a la concepción de la libertad y los límites a su ejercicio por parte de los ciudadanos¹⁷.

Y ello a pesar de que son conocidas las aporías y flaquezas que subyacen a esa noción de comunidad de fines, en particular por suponer que el individuo es siempre anterior a cualquier

¹⁴ Un análisis sobre los orígenes históricos de esta noción instrumental de comunidad en Izquierdo Martín (2001), pp. 36-37.

¹⁵ Ésta es la imagen de bien público de raigambre hobbesiano-lockeana que recorre toda la interpretación neoclásica. Véase, como ejemplo, Olson (1992).

¹⁶ Una interpretación comunitarista diría que una república de ciudadanos no puede basarse en una imagen de la comunidad como bien «convergente», sino en la identificación del ciudadano con la república como una empresa común. Taylor (1991), p. 170.

¹⁷ Concepción de libertad que se viene debatiendo últimamente en perspectiva genealógica. Compárese la posición de Skinner (1996) quien trata de distinguir tradiciones no-liberales del concepto de libertad, y Patten (1994) o Berkowitz (1999) para quienes liberalismo y republicanismo beben de las mismas fuentes intelectuales.

colectivo. El principal problema de esta ontología del individuo y del bien común es que cuanto más atomista es la concepción del primero, más precaria se vuelve la obtención del segundo. Y un programa deontológico como el del nuevo republicanismo, que parte del supuesto de que la comunidad debe ser un remedio contra el egoísmo de los individuos, explícitamente asume un tipo de antropología de corte utilitarista para la cual la producción de bienes públicos deviene, además de azarosa, irracional, toda vez que los individuos que se benefician de ellos, si se comportan siguiendo los dictados de la racionalidad instrumental, tratarán siempre de evitar contribuir a sus costes¹⁸. En estas condiciones, para dar cuenta del suministro de bienes públicos, la teoría debe recurrir a factores exógenos al programa, incentivos selectivos positivos o negativos, o a soluciones tautológicas tales como la cooperación condicional¹⁹. En ambos casos, al enfoque le surgen nuevos interrogantes de complicada solución desde los propios supuestos de la teoría, lo que pone de manifiesto que el consenso de liberales y republicanos en torno del individualismo posesivo no se debe al rigor y la coherencia de sus fundamentos teóricos.

La fuerza y el prestigio de la antropología individualista bebe de fuentes más bien extraintelectuales. Ello no resta valor a su importante bagaje filosófico y moral, cuyos hitos fundacionales arrancan en el iusnaturalismo reformado y la ilustración escocesa. Pero en un orden social y jurídico que otorga carta de naturaleza casi excluyente al individuo posesivo, la apelación del utilitarismo al sentido común es enorme, de manera que adquiere con facilidad el estatus de convención²⁰. Cuando los sujetos obtienen reconocimiento social esencialmente en tanto que individuos, es difícil que observen el mundo que habitan distanciándose de esa condición, que es además la que les permite aparecer como observadores legítimos para expresarse y defender posiciones en las polémicas públicas²¹. Se comprende que, pese a la ofensiva comunitarista, liberales y republicanos se encuentren pisando terreno firme en los debates sobre el deber-ser del ciudadano. Además, el lenguaje de la economía proporciona al individualismo moderno un conjunto de sofisticados recursos analíticos con los que desarrollar el axioma de la autodeterminación, el cual, a su vez, apuntala la noción de libertad positiva de la tradición liberal²². Con el concurso del contractualismo, el utilitarismo aparece como una potente retórica del sujeto y del ciudadano.

El problema de fondo de quienes abogan por la comunidad finalista no es que ésta resulte una quimera cuya reproducción depende de una cooperación irracional, por más costosa que beneficiosa; no es que una vez consumada la dicotomía entre el *Estado*, escenario de la interac-

¹⁸ Es lo que se conoce como el «dilema del free-rider». Véase Olson (1992).

¹⁹ Las soluciones del utilitarismo a problema de la participación colectiva han sido analizadas desde dentro del programa por Taylor (1987). Una crítica a las mismas en Moscoso (1992).

²⁰ Sobre la concepción del individuo como sujeto que gestiona sus derechos como si fueran propiedades, instrumentalmente, véase Macpherson (1979).

²¹ Dumont (1982).

²² Sobre el carácter retórico del lenguaje de los economistas, véase McCloskey (1990) y Ormerod (1995).

ción pública donde se sitúan las instituciones políticas, y la *sociedad civil*, escenario de las relaciones privadas entre individuos interesados reguladas por el mercado, no exista normativamente espacio para un tercer nivel, la comunidad. Pues el asunto no es puramente teórico ni filosófico sino más bien social y cultural: al asumir una antropología propia del «sentido común» de nuestros días, el reclamo de comunidad queda identificado con atávicas ansias de predominio de emociones y motivaciones irracionales en las relaciones sociales y con románticos anhelos de restauración de un orden institucional orgánico. La fortaleza de la ortodoxia liberal reside en esa capacidad de imponer sus propias reglas a toda discusión sobre los fenómenos macrosociales, estigmatizando a quienes se resisten a reducir la sociedad a un agregado de individuos.

En estas condiciones, todo parece indicar que los defensores de la imagen finalista de comunidad terminarán cuando menos rebajando los términos de sus propuestas sobre las exigencias colectivas de la buena sociedad. Hay ya además un cierto bagaje de experiencias históricas que favorecen este pronóstico. Pues no es ésta en realidad la primera vez que se airean las cuestiones que vienen en esta década debatiendo liberales, comunitaristas y republicanos. A lo largo de la historia contemporánea occidental y en torno de procesos socio-institucionales vinculados al avance de la ciudadanía, se han sucedido en la esfera pública escenarios discursivos que tienen una cierta analogía con la discusión hoy en curso²³. En todos ellos, la potencial autonomía del concepto de comunidad ha cedido ante las exigencias de una antropología individualista crecientemente naturalizada: las posiciones polémicas y críticas con el liberalismo han terminado asumiendo una noción instrumental de la comunidad, subordinando su estatus a los microfundamentos de la economía política. Y los efectos de esta recurrente degradación epistemológica de la idea de comunidad se han dejado sentir con profundidad en las posibilidades colectivas a la hora de responder a la erosión del bienestar y la igualdad ciudadana ocasionada por el despliegue del orden liberal. La historia del individualismo como antropología está jalonada de momentos dominados por lo que podemos el «espectro de la desilusión».

Sirviéndonos de la cronología establecida por T.H. Marshall al abordar la institucionalización de la ciudadanía civil, política y social, es posible rastrear en relación con cada una de las tres etapas momentos cruciales en los que el choque entre individualismo y alguna forma de comunitarismo ha deparado la subordinación de la idea de comunidad a microfundamentos, supeditación que ha provocado el consiguiente escenario de desilusión colectiva y deterioro de las condiciones de ejercicio de la ciudadanía.

En sus orígenes en las ciudades-estado itálicas de la Edad Media, el lenguaje de la ciudadanía era indistinguible de una imagen de comunidad que establecía todas sus condiciones de posibilidad²⁴. Ya en la pionera proclama de Otón de Frisinga —»el aire de la ciudad os hará

²³ Un extenso recorrido histórico sobre los avatares del programa individualista y su hegemonía en Laurent (1993).

²⁴ Skinner (1993) y Najemi (1994).

libres»—se resume el grado en que el estatus personal del *cive* dependía de la comunidad política urbana que lo acogía. Sin duda, la reflexión sobre la comunidad política ciudadana carecía entonces de fundamentos normativos propios de una teoría, pero el hecho de que las ciudades que habitaban los primeros ciudadanos formasen parte de un orden social más amplio que habitualmente reconocía sujetos colectivos proporcionaba precisamente al lenguaje comunitario el carácter de sentido común²⁵. La corriente del humanismo cívico y sus secuelas en el pensamiento republicano clásico de la Edad Moderna surgieron en este escenario, en el cual los derechos individuales se abrían paso lentamente en un universo dominado por la noción de obligación en las relaciones entre el sujeto y las instituciones²⁶.

Este estado de cosas no se vio alterado hasta el final de las guerras de religión en el siglo XVII, fenómeno que propició un creciente distanciamiento de los fundamentos organológicos y teológicos del imaginario cultural medieval. Con el iusnaturalismo en su versión protestante como trasfondo, la irrupción de la noción de «interés», a guisa de contrapunto de unas «pasiones» potencialmente desestabilizadoras del orden social, hizo posible que fraguase una nueva representación del orden internacional como «sociedad comercial» en la cual la utilidad privada de individuos soberanos recibió reconocimiento como fundamento de paz y progreso moral y material apoyada en la propiedad individual como fuente de derechos²⁷. Con la formulación clásica de la economía política, la ilustración escocesa proporcionó una sólida legitimidad al tipo de relaciones sociales asociativas que, apoyadas en la nueva antropología individualista, se consideraban adecuadas a la promoción de la riqueza nacional a través de lo que se consideraba una suerte de reciprocidad a gran escala entre individuos que calculaban intereses privados²⁸. Desde finales el siglo XVIII, por tanto, la emergente antropología utilitarista comenzó a disputar con éxito el terreno a la tradición republicana, cuya identificación de la virtud con el *vivere civile* venía sometiendo los ordenamientos políticos absolutistas a una recurrente crítica filosófica por el lado de la demanda de reconocimiento de derechos a cambio del compromiso cívico personal²⁹.

La comunidad de naturaleza política entró en crisis como suprema forma de vida social durante la Revolución Francesa y sus secuelas en las guerras napoleónicas. La obra de Benjamín Constant expresa el bloqueo de la tradición republicana clásica, desgastada por un siglo de acoso del individualismo y el contractualismo acelerado por la experiencia del Terror. En el influyente ensayo «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos»,

²⁵ Black (1988).

²⁶ Riesenberg (1992).

²⁷ Hirschman (1999). Sobre el iusnaturalismo y su evolución histórica, véase Tuck (1979).

²⁸ Sobre la gestación de este modelo de reciprocidad interesada del que se predicaban positivos efectos inintencionales a escala macro, y cuya formulación acabada se encuentra en *La riqueza de las naciones* (1776) de Adam Smith, véanse los trabajos reunidos en Hont e Ignatieff (1985).

²⁹ Pocock (1998). Sobre las ambigüedades del proyecto moral de la Ilustración debidas al choque entre tradiciones aristotélicas y el influjo del individualismo, McIntyre (1987). El texto de Constant en (1988), pp. 63-93.

Constant levantó el acta de defunción del ideal de una ciudadanía virtuosa entregada a la cosa pública por incompatible con la moderna ontología del individuo maximizador en la esfera privada³⁰. La necesidad de asegurar los derechos civiles en el orden social posrevolucionario llevó a acotar el espacio legítimo de la política a la esfera de las instituciones representativas, en la cual en adelante se habían de batir entre sí los representantes de unos ciudadanos cuyo ámbito natural de interés se consideraba ahora prioritariamente el mercado. Lógicamente, para la nueva condición civil del sujeto salvaguardada por el Estado de derecho, la posibilidad de conceder una personificación autónoma al colectivo que forman los ciudadanos resultaba abominable, de ahí que declinase como concepto interesante a una ciencia política en pleno proceso de institucionalización como base de legitimidad de las reformas posrevolucionarias³¹.

Con la supresión de los entes corporativos heredados del Antiguo Régimen, el lenguaje comunitario hizo mutis por el foro en las emergentes esferas de opinión pública del primer liberalismo. Quedó así expedito el camino a un discurso de la sociedad civil para el cual todas las instituciones sociales, incluidas muy en primer término las públicas, debían ser concebidas según los parámetros del utilitarismo. En nombre del «espíritu de asociación», la primera mitad del siglo XIX asistió a una oleada de iniciativas empresariales sin precedentes que promovieron el crecimiento de las economías occidentales; pero las secuelas que esta época de especulación dejó en el terreno de la cohesión social fueron dramáticas: tuvo lugar una drástica ampliación de las desigualdades no sólo económicas a escala individual sino también de capital simbólico colectivo³². Lo que aquí interesa es recordar sobre todo el precio del desarme moral colectivo pagado por los primeros ciudadanos europeos al paso de la reducción «civilista» de la representación de la ciudadanía, algo que no escapó a la observación de los contemporáneos, desde Tocqueville a Marx, pasando por Saint-Simon y Owen³³. En este primer «espectro de la desilusión» tuvo mucho que ver el vacío dejado por el concepto de comunidad política autónoma, identificada con el *Ancien Régime* y excluida de los ordenamientos jurídicos posrevolucionarios.

Reducida a parámetros instrumentales como cualquier otro bien público instituido o ficticio, la noción de comunidad conservó en el siglo XIX un empleo legítimo todo lo más como vago sinónimo de la nación soberana en el modelo censitario de representación. Con todo, incluso desde esta maleable plataforma, la vieja concepción autónoma de comunidad recuperó nuevos

³⁰ Desde entonces, coexisten en nuestras representaciones colectivas dos concepciones contrapuestas de ciudadanía, como responsabilidad *versus* como estatus. Véase Walzer (1995).

³¹ La noción de *volonté générale* rousseauiana era la oferta más acabada de dicha comunidad autónoma, pero fue precisamente a ella a la que se hizo responsable de los delirios revolucionarios. Constant conservó en cambio la idea de soberanía popular, la cual en adelante, apoyada en una acabada tecnología de la representación, vendría a estabilizar el orden político liberal. Véase Fontana (1991).

³² Hobsbawm (1998).

³³ «El vínculo natural que une las opiniones a los gustos y los actos a las creencias parece haberse roto en nuestra época. La unión natural que siempre se había observado entre los sentimientos y las ideas de los hombres parece destruida, y se dirían abolidas todas las leyes de la analogía moral». Tocqueville (1989), p. 15. Véase Laurent (1993), pp. 78-88, y en particular para Inglaterra, Claey (1989).

bríos al imbricarse con la lucha por el reconocimiento de los derechos políticos, pues en un escenario de construcción de Estados nacionales, las crecientes demandas de plena inclusión ciudadana se habrían de expresar en un lenguaje de sesgo territorial³⁴. Así, una noción de comunidad de fuertes tintes emocionales, holistas y antiliberales tomó cuerpo en el nacionalismo cultural del cambio de siglo, en ocasiones encarnado en movimientos políticos reactivos de diverso alcance³⁵.

En el primer tercio del siglo XX, los problemas de representación acumulados en el orden liberal, incapaz de incorporar emergentes demandas colectivas, hicieron finalmente estallar crisis constitucionales en numerosos estados europeos. En la justamente denominada «segunda guerra de los treinta años», entre 1914 y 1945, los fundamentos intelectuales e institucionales de toda la tradición liberal fueron puestos en entredicho en la teoría y la práctica. Un nuevo «espectro de la desilusión» se abrió paso en la vieja Europa, cuyas secuelas serían el auge del fascismo y la consolidación del estalinismo. En este crudo escenario de experimentación de diseños macrosociales formalmente antiliberales, la gran paradoja consistió en la capacidad del liberalismo de preservar intacto su legado microeconómico. Pues ni la organización corporativa ni el totalitarismo representaron una marcha atrás en la historia del actor de la modernidad, manteniendo intacta la herencia de la Ilustración en materia de antropología. Ciertamente, los regímenes totalitarios suspendieron derechos políticos y reinterpretaron de forma restrictiva los civiles; sin embargo, siguieron hallando el fundamento del orden en un sujeto individual reflexivo que daba legitimidad en última instancia a los fines colectivos y la arquitectura del Estado³⁶.

Finalmente la legitimidad social de la participación democrática se impuso en Occidente, renovando la tradición liberal heredada. Mas si ello fue así se debió a que en el triunfo sobre el fascismo resultaron cruciales algunos sujetos excluidos del orden liberal histórico cuya lucha por el reconocimiento contribuyó a garantizar la cohesión de los Estados liberales europeos, modificando en el proceso los fundamentos de la ciudadanía. Desde mediados del siglo XIX habían surgido nuevos lenguajes con capacidad movilizadora; entre otras ideologías antilibera-

³⁴ El sufragio universal se apoyaba en una representación del estatus ciudadano cualitativamente distinto e incomparable al sufragio censitario, cuyo procedimiento de reconocimiento era la propiedad. El derecho al voto universal se apoyaba en el procedimiento de la «naturaleza», esto es, de la dimensión territorial de la comunidad. En esto seguimos a Rosanvallon, (1992).

³⁵ Anderson (1993).

³⁶ «[L]a razón de ser de la sociedad es el individuo. No un individuo egoísta, sino un individuo social», proclamaba Joaquín de Aspiazu, ideólogo del fascismo español, aduciendo así principios que, según él, distinguían a los partidarios del Orden Nuevo de «los socialistas marxistas», los cuales se apoyarían en «el Estado, prescindiendo absolutamente del individuo». Véase Aspiazu (1934), pp. 19 y 13, respectivamente. Lo cierto, sin embargo, es que la asunción del sujeto reflexivo de la Ilustración estaba presente en el socialismo desde sus orígenes. Blanqui, por ejemplo, en su *La critique sociale* (1870) sentenciaba que «el individualismo es el infierno del individuo»; Marx, por su parte, señalaba ya en *La cuestión hebrea* (1843) que detrás de la masa y de las clases había «individuos vivos y activos», una interpretación que también compartía Bakunin en *La guerra y la Comuna* (1870). Laurent (1993), pp. 91-93.

rales, el socialismo aspiró con cierto éxito a representar a los trabajadores manuales desprovistos de derechos políticos. La irrupción del proletariado como sujeto, definido por su función en la economía capitalista, traería aparejada una reorientación del ideal de igualdad ciudadana del terreno civil y político al social. Pero sobre todo, al ser concebida como un colectivo agregado, la «clase trabajadora» venía a ser para el obrerismo revolucionario una suerte de equivalente funcional del ideal de comunidad política totalizante: en efecto, el papel asignado por la teoría marxista a la lucha de clases hizo que el socialismo conservase la aspiración a reorganizar la sociedad moderna en su conjunto sobre la base de una imagen absoluta de la identidad del trabajo³⁷.

Era esto lo que volvía el obrerismo especialmente opaco y peligroso para el orden instituido; pero en sí no representaba necesariamente una amenaza para la tradición filosófica liberal. Pues la clase imaginada como ideal comunitario formaba parte del lenguaje de movilización revolucionaria y no era por tanto objeto de rigurosa teorización: el marxismo, ejemplo destacado de ideología socialista, no resolvió nunca la espinosa cuestión de las condiciones subjetivas necesarias para asegurar en todos los trabajadores la «conciencia de clase» que los convirtiera en un sujeto colectivo de manera natural unido y motivado³⁸. Podía, sin duda, suceder que bajo determinadas condiciones institucionales y organizativas, el socialismo se convirtiese en una alternativa de poder con aspiraciones de reorganizar el orden social en su conjunto; pero con todo, las revoluciones proletarias del siglo XX sólo lograron derrocar tardíos regímenes del Antiguo Régimen e inestables gobiernos postcoloniales, estrellándose de forma harto simbólica allí donde el liberalismo había sido capaz de influir previamente en el diseño de instituciones políticas y representaciones colectivas esenciales³⁹.

Y es que Marx acuñó un concepto de clase cuyos fundamentos teóricos se apoyaban menos en la imagen de una comunidad política sin límites que en la ontología atomista y racionalista del individualismo: en efecto, la crítica marxista a la economía política clásica se hizo asumiendo los elementos básicos de ésta, no sólo la noción tecnológica de trabajo sino también la teoría utilitarista del sujeto y de la acción⁴⁰. A escala micro, los liberales compartían parámetros de análisis y de diseño de políticas con sus tenaces críticos. La aceptación de esos principios filosóficos del liberalismo orientó en todas tradiciones del obrerismo una análoga representación finalista de la masa trabajadora organizada. A su vez, el potencial movilizador de esta imagen permitió al movimiento obrero influir de manera más o menos directa en los programas electorales en Estados con constituciones participativas: los orígenes del Estado de bien-

³⁷ Hobsbawm (1987).

³⁸ Lockwood (1981).

³⁹ «La revolución rusa no se hizo en modo alguno contra un Estado capitalista (...) Los bolcheviques hicieron una revolución socialista, pero desde el principio hasta el fin nunca se enfrentaron contra el *enemigo central* del movimiento obrero de Occidente», el Estado liberal capitalista. Anderson (1979), p. 368.

⁴⁰ La única diferencia estribaba en que la teoría marxista daba carta de naturaleza a un sujeto no individual sino colectivo, la clase. Pero los rasgos utilitaristas se mantenían. Sobre la influencia del utilitarismo en el concepto de clase, véase Wright Mills (1973) y T. Parsons (1991).

estar se encuentran como es sabido en la exitosa confluencia de demandas de redistribución social y participación democrática sobre un horizonte constitucional de raigambre liberal⁴¹.

Pero también aquí ha terminado por perfilarse el «espectro de la desilusión». Pues una vez conseguida la ciudadanía social, la administración de los derechos a ella aparejados habría de adoptar la forma instituida en el orden liberal-democrático que les otorga reconocimiento, esto es, la ciudadanía social ha debido adecuarse a las exigencias de un ordenamiento jurídico reductivamente individualista y a una jerarquía de valores establecida en clave utilitarista: con el auge de las prácticas de concertación, los asalariados se han ido incorporando con brío al mercado como espacio de reconocimiento de las desigualdades legítimas de una economía capitalista avanzada⁴². En dicho proceso, el ingente esfuerzo colectivo de solidaridad que había encumbrado el trabajo como criterio de inclusión ciudadana, propiciado en gran medida gracias al concurso de una imagen ideal de la comunidad obrera, se ha ido dilapidando al contacto con el formato instituido de redistribución social.

El coste de esta operación de individualización de las formas de reconocimiento de los asalariados en la ciudadanía ha probado ser muy elevado conforme las exigencias del mercado capitalista han ido alterando la posición del capital variable en la economía; pues el deterioro de la legitimidad que éste proporcionaba ha coincidido con una creciente dificultad de la «clase obrera» de mantener su relevancia como sujeto promotor de demandas⁴³. La denominada «crisis del trabajo» es así tanto la del trabajo como criterio de reconocimiento de sujetos en un orden social ciudadano cuanto la del trabajo como procedimiento por el que los trabajadores se reconocen entre sí como miembros de un mismo grupo. De nuevo aquí una representación estrechamente instrumental y finalista del trabajo, encarnada en este caso en la tradición del sindicalismo corporatista, no ha hecho sino exacerbar los procesos de discriminación interna entre empleados fijos bien organizados, y parados y empleados «flexibles» abocados a padecer los efectos de la desilusión colectiva sobre su plena condición de ciudadanos⁴⁴.

En este contexto de crisis de la clase como comunidad, el auge de la representación formalmente comunitaria de la ciudadanía parece abocado a repetir una vez más otro «espectro de desilusión» ante la incapacidad de sacudirse la dependencia de la microeconomía neoclásica.

3. La sociedad civil como comunidad constitutiva

Hay, no obstante, otra reflexión algo distinta que surge del recorrido histórico anterior: pues, pese a la innegable capacidad del utilitarismo a la hora de imponer una y otra vez las condiciones antropológicas de toda representación de lo social, no deja de llamar la atención que el devenir histórico de la «sociedad civil», lejos de ser un paseo triunfal, haya estado constantemente jalonado de incidencias. No nos referimos ya a las demandas y presiones enarboladas en nombre de

⁴¹ Véanse entre otros Przeworski (1988) y Baldwin (1990).

⁴² López Calle e Ibáñez Rojo (2002).

⁴³ Castel (1997), esp. pp. 465-478.

⁴⁴ Alonso (1999) y (2000).

alguna representación finalista o instrumental de la comunidad, sino a esas otras expresividades colectivas que, elaboración intelectual según parámetros instrumentales, se han interpuesto de forma más o menos efectiva en el camino del reduccionismo individualista hasta la actualidad. Pues según hemos visto, desde sus orígenes medievales el ideal de la ciudadanía ha debido coexistir con diversas representaciones colectivas—no sólo las mencionadas de tipo corporativo, claustrista o territorial, sino también otras de carácter teológico, parentelar, de género, etc— que dan sentido a prácticas sociales y se muestran correosas cuando no inasequibles a los principios analíticos del contractualismo agregacionista. La proliferación de estas identidades, y no la contraoferta de ideales morales o cívicos, es la piedra en la que una y otra vez tropieza la retórica liberal.

Si esto es así, ello se debe a que estas manifestaciones de lo social desbordan la inteligibilidad microfundada del individualismo liberal. En efecto, la racionalidad que subyace a los actos motivados por la necesidad de obtener y mantener el reconocimiento dentro de un orden social se sitúa más allá del cálculo instrumental: se trata de actos a través de los cuales un sujeto recibe de un determinado grupo la identidad que le permite actuar de acuerdo a parámetros intencionales, razón por la cual tales actos no pueden estar determinados intencionalmente. Son prácticas que tienen que ver con la necesidad de construir o formar parte de un colectivo dentro del cual el individuo se constituye como agente dotado de la necesaria certidumbre valorativa que da sentido a sus acciones⁴⁵. En la compleja sociedad contemporánea, tiene lugar una ingente cantidad de acción social de tipo identitario que se resiste a quedar encapsulada en la matriz chata del paradigma utilitarista, y ello se hace particularmente manifiesto en el constante brotar de movilizaciones sociales expresivas que presionan con sus demandas morales colectivas sobre las convenciones de la sociedad civil. Lo verdaderamente relevante en términos intelectuales es que para dar cuenta de este tipo de prácticas *identificantes* hay que subvertir completamente la batería analítica utilitarista: en lugar de considerar los grupos como efecto de la agregación de preferencias individuales, es obligado reconocer la influencia de «macros» preexistentes al individuo, representaciones colectivas o marcos culturales que generan lenguajes comunes—compuestos no sólo por palabras sino también por procedimientos— a través de los cuales los sujetos definen valorativamente su identidad⁴⁶. Entendidas así, las identidades colectivas desbordan el sesgo instrumental y deontológico de la concepción finalista del nuevo republicanismo: estos fenómenos macrosociales configuran lo que puede denominarse comunidad constitutiva, término con el que viene a subrayarse la capacidad de estas representaciones colectivas de conformar sujetos⁴⁷.

⁴⁵ Pizzorno (1989).

⁴⁶ La interpretación hermenéutica que proponemos supone, por tanto, un rechazo frontal a la epistemología naturalista de la que bebe el liberalismo. Walzer (1983) y Taylor (1996).

⁴⁷ El término lo tomamos de Sandel (1982). Una aplicación al análisis histórico en Izquierdo Martín (2001). La noción de comunidad constitutiva no sólo tiene implicaciones teóricas, al asumir la interdependencia de lo individual y lo colectivo en la construcción de sujetos, sino que también cuestiona el individualismo metodológico, al considerar obligado el análisis de las representaciones colectivas para sustanciar las que toman cuerpo en el individuo. Véase Bhargava (1992).

La «realidad» social desmiente recurrentemente los postulados ideológicos del utilitarismo, pues con ellos se predice mucha menos acción colectiva que la que es socialmente reconocible y empíricamente constatable; mas ello no empaña en principio la posición del utilitarismo en el terreno de las representaciones sociales, donde no tiene parangón: en efecto, el problema de las prácticas identificantes que subyacen a los movimientos sociales expresivos es que no han logrado históricamente ser formuladas como una alternativa intelectual y discursiva al dominio convencional de la antropología liberal. El motivo es en parte estructural: aunque existen representaciones no individualistas del sujeto ancladas en el inconsciente colectivo, éstas carecen del rango de «sentido común» que se concede a la autonomía individual⁴⁸.

Pero el motivo es también en parte de sesgo en la observación, como muestra el hecho de que numerosas comunidades constitutivas hayan podido en los últimos doscientos años ser recurrentemente imaginadas como comunidades finalistas por señalados moralistas e intelectuales: en ese largo lapso de tiempo no ha terminado de fraguar una crítica de las aporías e inconsistencias de la microeconomía neoclásica capaz de fundar una teoría no individualista y no utilitarista del sujeto adecuada a la comprensión de las prácticas identificantes. En estas circunstancias, toda noción no agregacionista de comunidad ha podido ser blanco del descrédito instituido en la opinión pública liberal, e incluso más aún tal vez en el mundo académico. Como sabemos, la obra de Tönnies selló a finales del siglo XIX la definitiva degradación teórica del concepto de comunidad, convertida en cajón de sastre donde arrumbar todo un conjunto de rasgos que resultan incómodos a la filosofía racionalista.

Ferdinand Tönnies rebajó a asunto empírico la cuestión eminentemente teórica de la relación entre individuo y colectivo, entre identidad e interés; su definición de comunidad, apoyado en una burda distinción entre racionalidad e irracionalidad, resulta inadecuada para dar cuenta de las prácticas identificantes y re-identificantes que fundan el orden social y acompañan sus cambios en el tiempo⁴⁹. Pero su planteamiento no es el único disponible. Ha habido desde el siglo XIX intentos significativos de fundamentar analíticamente la acción y el sujeto rompiendo con los apriorismos y axiomas de la filosofía utilitarista. De nuevo, el ciclo histórico convencional de la ciudadanía —incorporaciones civil, política y social— puede servir de eje retórico sobre el cual situar los principales jalones de crítica y alejamiento de las convenciones sobre el sujeto que acompañan la modernidad. Estas reflexiones, sin duda fragmentarias pero a modo de faros de sentido en los períodos dominados por el «espectro de la desilusión», conforman la tradición que permite hoy hablar con suficiente rigor de la comunidad como fenómeno constitutivo del sujeto.

Ya en los albores del siglo XIX, en el paso de la Ilustración teórica a la práctica, *Los manuscritos de Jena* de Hegel dibujaron los contornos generales de una reflexión sobre la configuración

⁴⁸ El «sentido común» de la interpretación utilitarista se asienta, además, por el carácter intencional que los seres humanos damos a todas nuestras explicaciones, con independencia de su origen. Véase Pizzorno (1987).

⁴⁹ Tönnies (1979).

del sujeto como un proceso de descubrimiento de la conciencia en la acción de búsqueda del reconocimiento en el orden⁵⁰. Pero el primer gran fermento de reflexión alternativa a la tradición del iusnaturalismo tuvo lugar como reacción a la institucionalización de ordenamientos civiles liberales estrechamente formalistas, racionalistas e individualistas en buena parte de los estados constitucionales de Europa occidental. Particularmente en el caso de Alemania, la adopción del sistema jurídico liberal de estricta raigambre francesa desató un interés por recuperar otros criterios de reconocimiento jurídico no individualistas situados en la tradición del derecho común germánico: en este sentido, la obra de Otto Gierke abrió una vía no sólo de recuperación de otras antropologías históricas susceptibles de conformar el derecho del recién creado Estado nacional alemán, sino sobre todo de distanciamiento crítico con los parámetros utilitaristas de la filosofía liberal de la «asociación»⁵¹.

El hecho de que la línea abierta por Gierke, que se cerraría medio siglo después con la obra de Karl Schmitt, haya merecido el calificativo de romántica y conservadora no debería despistar al arqueólogo del saber antiliberal. Pues algunas de sus perspectivas centradas en la relación entre derecho y personalidad iluminaron a la generación que habría de efectuar el más profundo ajuste de cuentas con la economía política clásica, en el período de conquista de los derechos políticos universales en Europa. En efecto, en el cambio al siglo XX, una serie de figuras intelectuales híbridas y pioneras —que incluyen desde Émile Durkheim a Max Weber pasando por Thorstein Veblen, François Simiand y de manera más tardía Joseph Schumpeter y Maurice Halbwachs entre otros— sometieron a una demoledora crítica los postulados de la microeconomía instituida desde Smith y Ricardo hasta Stuart Mill y Jevons, rechazando sus axiomas racionalistas y tratando de producir en su lugar hipótesis sobre la acción individual basadas en la función conformadora de las valoraciones morales y las representaciones colectivas en la construcción del sujeto⁵². La pluralidad de respuestas ofrecidas, junto con la dispersión temática y biográfica de los autores, permitió que finalmente el paradigma microeconómico pudiese ser apuntalado gracias a la síntesis económica neoclásica de Alfred Marshall; con el tiempo, los avatares sociales e institucionales del período de entreguerras se tragaron consigo visionarias semillas de hipótesis no axiomáticas sobre la compleja constitución del sujeto⁵³.

⁵⁰ Un análisis de esta obra en Honneth (1997).

⁵¹ Véase Black (1990). Sobre la polémica que inspiró la obra de Gierke, es interesante el estudio preliminar de Pendás a la obra del pensador alemán (1995).

⁵² Un buen estudio de esta «generación» plural y de sus obsesiones colectivas se encuentra en Gislain y Steiner (1995). Al elenco de autores citado habría que añadir como colofón la publicación en 1944 de *La gran transformación* de Karl Polanyi que terminó de someter la economía política clásica a una crítica comprehensiva desde fundamentos «sustantivistas». La obra de Polanyi pone sobre la pista de una larga tradición católica de reflexión antiliberal y antiutilitarista en materia de ciudadanía, trabajo y comunidad, cuyo ejemplo más acabado sería el «ordoliberalismo» de la segunda posguerra alemana. Véase al respecto, Glasman (1996).

⁵³ Tras el vacío dejado por la dispersión de la cambio de siglo, fue la siguiente generación de nuevos conversos a las promesas del individualismo —Menger, Popper, Mises y Hayek— la que, con su exilio en Estados Unidos, contribuiría al largo reinado del liberalismo posbélico, influyendo notoriamente sobre liberales radicales como Friedman y Nozick. Laurent (1993).

Hubo que esperar a que finalmente las secuelas de la construcción del Estado de bienestar, en la segunda posguerra mundial, desatasen movimientos sociales cuyo estudio ha ido generando desde los años sesenta una creciente perplejidad acerca de la validez de los axiomas microeconómicos de la tradición utilitarista, ahora reapuntalada en forma de neoinstitucionalismo⁵⁴. En torno de la crítica a las teorías de la elección racional, que reducen la explicación de la acción colectiva a microfundamentos, se ha abierto paso no sólo una recuperación crítica del legado de los pioneros del cambio de siglo, sino un importante desarrollo de conceptos y enfoques sobre la acción centrados en la comprensión de los fundamentos macrosociales de las microconductas⁵⁵. Al mismo tiempo, el debate sobre la importancia de los fines colectivos en la reproducción de la buena sociedad ha devuelto al primer plano cuestiones como la producción social de valores y las condiciones de la identificación de los ciudadanos con fines colectivos⁵⁶. En suma, en el terreno de la reflexión intelectual, el paso al siglo XXI ha elevado a la mayoría de edad la representación de toda comunidad en términos constitutivos.

Qué duda cabe que los avatares de esta imagen de la comunidad y de la filosofía no liberal que subyace a ella son hoy por hoy cuanto menos inciertos de cara a su divulgación en la opinión pública, pues en este extremo influyen como sabemos factores ajenos al debate intelectual. Pero la discusión puede contribuir decididamente a dignificar su estatus, sobre todo habida cuenta que aún no han sido exploradas todas las implicaciones que conllevan hipótesis como la que postula que sin identidad no es posible actuar, o que la identidad refiere siempre a una comunidad que sostiene los valores que permiten el reconocimiento individual. Uno de estos terrenos de exploración que puede deparar importantes sorpresas consiste en observar desde los parámetros de una teoría de la identidad la ontología liberal que precisamente suele contraponerse a la representación constitutiva del sujeto.

Pues bien mirado, el *dictum* del liberalismo según el cual hay que considerar al individuo como una unidad naturalmente autogenerada de conocimiento y acción es entre otras cosas un discurso por medio del cual los sujetos que se identifican con el individualismo expresan su pertenencia a un grupo que sostiene ese valor como propio. La representación civil, utilitarista, de la ciudadanía es, así vista, una identidad colectiva que como cualquier otra se apoya en valoraciones fuertes sobre el mundo y la organización social; y su correlato en el agregado, la sociedad civil, donde estos individuos maximizadores disfrutaban de los beneficios y servicios que les permiten obtener los derechos de que son portadores, revela los rasgos ocultos de una comunidad constitutiva dotada de sus procedimientos y sus criterios de reconocimiento y esta-

⁵⁴ Sobre la relación entre el estudio de los denominados «nuevos movimientos sociales» y la regeneración de las teorías de la acción colectiva, véase, Offe (1988). Un ejemplo del lavado de cara que para la teoría económica ha supuesto el neoinstitucionalismo en North (1991).

⁵⁵ Heap (1989). Una aplicación de estos fundamentos al análisis histórico en Izquierdo Martín y Sánchez León (2001).

⁵⁶ Taylor (1988).

tus⁵⁷. En efecto, para existir y reproducirse como discurso y antropología, el ciudadano «civil» requiere de una comunidad que valore y reconozca el lenguaje y las prácticas producidas en nombre de la libertad individual, del sujeto concebido como un ente autónomo y autogenerado y de sus derechos como naturalmente producidos⁵⁸.

Ahora bien, como ejemplo comunidad constitutiva, la sociedad civil liberal es específica. Entre otros rasgos, su singularidad se manifiesta en el hecho de que la expresividad de sus miembros se apoya en un lenguaje de pretensión universal, que se presenta formalmente desvinculado de toda condición espacio-temporal de origen y validez, y que da lugar a discursos y procedimientos de identificación que niegan referencialidad al grupo que los hace en última instancia posibles. La paradoja de la sociedad civil consiste, en efecto, en que constituye sujetos que se identifican entre sí negando precisamente la influencia de determinantes grupales en su motivación y acción individual. Ello sugiere que estamos ante un ejemplo complejo de comunidad constitutiva que coexiste con otros grupos e identidades colectivas.

Pues la negación de las propias bases sociales de la identidad sólo puede darse allí donde concurren otras identidades colectivas que en cambio sí reclamen para sí una fundamentación moral fuerte y unos referentes colectivos expresos. En otras palabras, el desarrollo de una representación del orden bajo la forma de sociedad civil liberal presupone una organización social compleja en la que existen numerosos grupos que proporcionan reconocimiento a los individuos, es decir, un escenario de concurrencia de representaciones colectivas y valoraciones fuertes que fragmentan al sujeto en multitud de identidades que remiten por separado a distintos *círculos de reconocimiento*. Sólo dadas estas precondiciones de fragmentación del sujeto en diversas comunidades constitutivas puede aparecer una representación colectiva caracterizada precisamente por negar las precondiciones grupales de la identidad individual. Al añadir a esto un discurso de pretensiones universalistas sobre el sujeto, la ciudadanía civil liberal consigue situarse en una posición preeminente respecto del resto de las identidades colectivas de la sociedad, quedando identificada con la antropología adecuada para el orden que instituye la sociedad civil.

Esta es una caracterización de la sociedad civil por sus condiciones necesarias. Otras condiciones son lógicamente de tipo genético: remiten a la historia, esto es, a la trayectoria de la cultura occidental a la hora de producir lenguajes expresivos de pretensión universal y descontextualizada como fruto de específicos procesos históricos socio-institucionales, en torno de los cuales ha tomado forma el sujeto del individualismo⁵⁹: un sujeto dotado de capacidad reflexiva

⁵⁷ La ciudadanía entendida como representación colectiva fuertemente influida por el *ethos* individualista se sustancia en Leca (1990).

⁵⁸ Sobre las dificultades de la noción de sociedad civil a culturas no europeas, véase el grupo de trabajos reunidos en Kaviraj y Khilnani (2001).

⁵⁹ Taylor (1996). El concepto de ciudadanía puede ser a partir de esta constatación sometido a una hermenéutica que haga explícitas sus coordenadas espacio-temporales de validez. Sobre este asunto véase, Alejandro (1993).

para autodefinirse por vez primera de forma *mediata* con respecto a sus contextos de atribución. La sociedad civil, comunidad constitutiva de este sujeto-individuo, ha instituido por su parte una convención a través de la cual éste puede expresar su pertenencia al grupo que lo reconoce como parte de la modernidad: la elección entre identidades concurrentes en un mundo plural. Los límites contextuales de este sistema son, no obstante, evidentes desde el momento en que las opciones legítimas que se ofertan al sujeto están conformadas según los parámetros culturales heredados de la Ilustración⁶⁰.

4. Identidad, valor y trabajo

Llegados a este punto podemos regresar a la cuestión de las relaciones entre ciudadanía y clase social dotados de un nuevo punto de vista. Pues, como toda comunidad constitutiva, la sociedad civil liberal ha instituido a lo largo de los últimos doscientos años una serie de criterios y procedimientos a través de los cuales los sujetos han obtenido el reconocimiento. Históricamente, un particularmente relevante ha sido el trabajo; la creciente valoración social de éste ha permitido a quienes lo tenían como una principal práctica identificante expresar su condición de miembros de la comunidad ciudadana civil, siendo como contrapartida incluidos en el estatus de portadores de derechos. En este trayecto, no obstante, el destino del trabajo parece haber quedado atado al de las jerarquías instituidas por el orden liberal, cuyas alteraciones en el tiempo han terminado degradándolo. Pues bien, el tipo de enfoque que hemos venido presentando puede contribuir a sacarlo del atolladero, al ofrecer un punto de vista desde el cual distanciarse del criterio de valor característico de la concepción moderna del trabajo, reductivamente utilitarista, que hemos heredado también de la Ilustración.

La economía política clásica surgió ella misma también de un distanciamiento, en este caso de las representaciones del valor características del Antiguo Régimen, regidas por el criterio de autoridad; en su lugar elaboró una imagen objetivada del valor, vinculándolo a factores que contribuyeran a la riqueza nacional. El trabajo añadía a la posibilidad de ser así representado la condición de actividad virtuosa a escala «micro», por considerarse un medio de atemperar las pasiones del individuo y de incentivar el interés moral⁶¹. Ciertamente, la noción civil de ciudadanía que se abrió paso en la ilustración continental y atlántica en el siglo XVIII anteponeía otros criterios y prácticas de reconocimiento en la emergente sociedad civil liberal del siglo XIX: en particular, la propiedad venía sirviendo desde la tradición del humanismo cívico republicano como precondition indispensable para disfrutar de los privilegios de la participación plena en la comunidad política⁶². Pero la convergencia entre las movilizaciones de los trabajadores

⁶⁰ Thiebaut (1992).

⁶¹ Díez (2001).

⁶² Pocock (1975). Acerca del orden basado en la propiedad instituido en el liberalismo censitario del siglo XIX y sus limitaciones en el caso clásico de Francia, véase Rosanvallon (1985).

manuales y las diversas críticas a la noción liberal del trabajo como mercancía—a cargo de marxistas y católicos sociales entre otros— situaron la cuestión del trabajo en el eje de las polémicas por la inclusión ciudadana entre los siglos XIX y XX. La ciudadanía social no es en este sentido sino la definitiva conversión del trabajo, de práctica identificante de la clase obrera, en procedimiento de reconocimiento y criterio de estatus dentro de una comunidad ciudadana que lo sitúa dentro de su jerarquía de valores.

Solemos pensar que el problema ha sobrevenido cuando el estatus del trabajo dentro de ese orden de prácticas civiles se ha visto devaluado por una serie de factores que estaban fuera del radio de acción de los propios trabajadores, siendo precipitados por la creciente inserción de éstos en una economía de mercado globalizada⁶³. Y la explicación es seguramente correcta, pero es también, desde la perspectiva de la sociedad civil como comunidad constitutiva, incompleta. Hay también factores endógenos que han incidido también en la «crisis del trabajo»: uno de ellos, tal vez el principal, es el tipo de representación del trabajo que ha acompañado la epopeya de la clase obrera en su lucha por el reconocimiento. Pues éste desde sus orígenes se ha fundado en una imagen estrechamente tecnológica de la relación sociedad-naturaleza, instrumental del esfuerzo humano y economicista del valor. El concepto moderno de trabajo revela así su fuerte dependencia de una matriz utilitarista que, entre otras cosas, le ha permitido figurar crecientemente como hecho social «natural».

Sin embargo, estos mismos anclajes filosóficos han vuelto para empezar difícil a propios y ajenos observar que lo que hace al trabajo socialmente valioso no es tanto su contribución a la transformación de la naturaleza en un sentido productivo, es decir, su puesta al servicio del bienestar material, sino principalmente su adecuación a las convenciones de una comunidad de referencia para las que dicho bienestar, como la noción de progreso en que se funda y sus secuelas de cálculo medios-fines, poseen un contenido moral, pues son procedimientos por los que se expresa la pertenencia a toda una cultura⁶⁴. Y a la inversa, el requisito ontológico y economicista que ha de poseer cualquier actividad para adquirir valor social en el orden liberal, ha relegado completamente el estatus de numerosas actividades sociales que funcionan como prácticas identificantes para los miembros de distintos grupos que constituyen el tejido social: la casuística de estas actividades es enorme, abarcando desde intercambios recíprocos de bienes materiales y simbólicos a interacciones comunicativas usando lenguajes o sentidos particulares, cada una de las cuales presupone una comunidad que es la que les otorga valor. La integridad en el tiempo de los sujetos depende de estas prácticas, pues ellas aseguran la cohesión grupal, y con ella los «círculos de reconocimiento» en los que encarnan los criterios morales con los que los individuos construyen su identidad.

⁶³ Martín y Schumann (1998).

⁶⁴ La dimensión expresiva del trabajo no escapó al Marx más sociológico. Textos como los *Manuscritos de París* o *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte* reflexionan sobre el drama identitario experimentado por los artesanos ante el avance arrollador de la concepción instrumental del trabajo que articuló el naciente capitalismo europeo. Véase, Honneth (1997).

La noción de bienestar que los comunitaristas han devuelto a primer plano tiene mucho más que ver con la reivindicación de estas coordenadas valorativas que con la noción estrechamente productivista y utilitarista de bienestar de la economía política. El problema es que, así formulado, el bienestar moral no deja de ser un término abstracto, un ideal que no aparece fundado en prácticas ni instituciones específicas. La noción de práctica identificante que venimos defendiendo sitúa en cambio la integridad personal en el marco de actividades sociales sustantivas de intercambio en el seno de grupos. Ciertamente, dichas prácticas identificantes grupales carecen en principio de reconocimiento como fuente de bienestar o, dicho de otra manera, son actividades que no se considera que contienen «trabajo». Pero no hay necesidad de seguir apuntalando esta convención, pues las prácticas que permiten a los sujetos expresar su identificación con valores y grupos poseen una evidente dimensión tecnológica análoga a la de las actividades productivas: producen sujetos morales capaces de dar sentido a sus acciones, entre ellas las relacionadas con la economía. Para incorporar los intercambios identitarios a los criterios que otorgan valor sólo hay que romper con la teoría del valor-trabajo en lo que ésta tiene de estrechamente utilitarista.

En suma, una perspectiva apoyada en la concepción constitutiva de la comunidad trae larvada una alternativa a la herencia ilustrada que reduce a actividades económicas productivas (y todo lo más reproductivas, tal y como la teoría feminista ha puesto sobre el tapete en los últimos años) el trabajo susceptible de poseer valor. No se trata sin embargo de ampliar el elenco de actividades susceptibles de ser consideradas fuentes de valor; de lo que se trata es de plantear que desde una perspectiva comunitarista radical, *toda práctica que expresa y reproduce identidad podría ser considerada trabajo* y que como tal debería ser valorada.

La propuesta comporta toda una serie de cambios de percepción intelectual y social cuya discusión desborda el marco de estas páginas; lógicamente, también hace surgir objeciones. Hay una que nos permite retomar el principio de estas páginas. Pues la pretensión de equiparar en términos de valor prácticas muy diversas en calidad y difusión social choca aparentemente con la máxima republicana que sólo considera fuente de virtud las actividades promotoras del bien común y reproductoras del compromiso cívico. Lo cierto, empero, es que no hay nada en los contenidos sustantivos de las variadas prácticas identificantes que resulte *per se* incompatible con la ciudadanía; Lo que puede volver las identidades grupales incompatibles con un marco de convivencia ciudadano es más bien una cuestión histórico-específica, y la única generalización que puede hacerse al respecto es que es en la trayectoria que deben recorrer las prácticas sociales para obtener reconocimiento donde surgen tensiones al respecto. Conviene recordar aquí que también en nombre del trabajo se han erigido, bajo determinados contextos, políticas contrarias a los derechos ciudadanos, como sucedió en los países del «socialismo real» o la Alemania *nazi*; a largo plazo, no obstante, una práctica identificante, el trabajo, propia de un determinado grupo particular, la clase obrera, ha terminado siendo incorporada a un orden civil, modificando a su paso los rasgos propios del concepto de ciudadanía.

En ello ha influido sobre todo el hecho de que, frente a la propiedad, el trabajo productivo ha podido presentarse históricamente como un criterio de igualdad no ya civil o política, sino social. Pues bien, en el contexto actual de globalización económica y reaparición de desigualdades sociales extremas, la reivindicación de toda práctica identificante como trabajo opera en la misma dirección igualitarista en el terreno del reconocimiento.

No hay, en definitiva, ninguna amenaza sobre la ciudadanía en esta propuesta; al contrario, se trata de una versión radical de la misma, que añade a la dimensión social la dimensión cultural. El problema, de existir, es más bien un problema del republicanismo, vena intelectual que desde sus orígenes se ha manifestado incompatible con la noción de igualdad social, lo cual le ha hecho particularmente ciego a los procesos que recurrentemente convierten valores e intereses particulares en rasgos generales del orden liberal. Lo que una agenda discursiva que aspire a reclamarse de izquierdas está emplazada a hacer es, frente a la mera retórica republicana de la virtud, luchar por ampliar radicalmente el elenco de actividades que merecen reconocimiento como fuente de virtud. Dicho en un lenguaje más actual, se trata de «democratizar» los criterios del valor-trabajo, redistribuyendo entre las múltiples comunidades de identidad a escala mundial los medios necesarios para dignificar los recursos interpretativos que ellas proporcionan a sus miembros individuales. Y todo ello, claro es, pasa por tomarse en serio la afirmación de que las comunidades constitutivas son también sujetos, tanto o probablemente más que los individuos que las formamos.

5. Referencias bibliográficas

ALEJANDRO, R.

- 1993 *Hermeneutics, Citizenship, and the Public Sphere*. Albany (NY), State University of New York Press.
- 1999 *Trabajo y ciudadanía. Estudios sobre la crisis de la sociedad salarial*. Madrid, Trotta.
- 2000 *Trabajo y posmodernidad: el empleo débil*. Madrid, Fundamentos.

ANDERSON, B.

- 1993 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México, FCE.

ANDERSON, P.

- 1979 *El Estado absolutista*. Madrid, Alianza Editorial, 1979.

ASPIAZU, J.

- 1934 *El Estado corporativo*. Madrid, Razón y Fe.

BALDWIN, P.

- 1990 *The Politics of Social Solidarity: Class Bases of the European Welfare State, 1875-1975*, Cambridge, CUP.

BLACK, A.

- 1988 «The Individual and Society», en J.H. Burns (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought*. Cambridge, CUP, pp. 588-600.

- 1990 *Community in historical perspective (A translation of selections from Das Deutsche Genossenschaftrecht (The German Law of Fellowship by Otto von Gierke)*. Cambridge, CUP.
- BAGNASCO, A.
1992 «Comunità», en *Enciclopedia delle scienze sociali*. Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. II pp. 45-70.
- BERKOWITZ, P.
1999 *Virtue and the Making of Modern Liberalism*. Princeton (NJ), Princeton University Press.
- BHARGAVA, R.
1992 *Individualism in Social Science. Forms and Limits of a Methodology*. Oxford, Clarendon Press.
- BUTLER, R.
1985 «L'efficienza organizzativa nei mercati, nelle gerarchie e nei collettivi», en R.C.D. Nacamulli y A. Rugiadini (eds.), *Organizzazione e mercato*. Boloña, Il Mulino, pp. 317-345.
- CALHOUN, C.
1983 «Community: Toward a Variable Conceptualization for Comparative Research», en Neale, R.S. (ed.), *History and Class. Essential Readings in Theory and Interpretation*, Oxford, Blackwell, pp. 86-113.
- CASTEL, R.
1997 *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Barcelona, Paidós.
- CLAEYS, G.
1989 *Citizens and Saints. Politics and Anti-politics in early British Socialism*. Cambridge, CUP.
- CONSTANT, B.
1988 *Del espíritu de conquista*, Madrid, Tecnos.
- DÍEZ, F.
2001 *Utilidad, deseo y virtud. La formación de la idea moderna del trabajo*. Barcelona, Península.
- DUMONT, L.
1982 *Homo Aequalis: génesis y apogeo de la ideología económica*. Madrid, FCE.
- DURKHEIM, E.
1987 [1º en francés, 1893], *La división del trabajo social*. Madrid, Alianza Editorial.
- DWORKIN, R.
1989 «Liberal Community», *California Law Review* 77, 3, pp. 479-504.
- FONTANA, B.
1991 *Benjamin Constant and the Postrevolutionary Mind*. New Haven, Yale University Press.
- GLASMAN, M.
1996 *Unnecessary Suffering. Managing Market Utopia*. Londres, Verso.
- GISLAIN, J.-J. y P. STEINER
1995 *La sociologie économique, 1890-1920*. París, PUF.

- HEAP, S.H.
1989 *Rationality in Economics*. Oxford, Blackwell.
- HIRSCHMAN, A.O.
1999 *Las pasiones y los intereses. Argumentos a favor del capitalismo antes de su triunfo*. Barcelona, Península.
- HOBBSAWM, E.J.
1987 *El mundo del trabajo: estudios históricos sobre la formación y evolución de la clase obrera*, Barcelona, Crítica.
1998 *La era del capital, 1848-1875*, Barcelona, Crítica.
- HONNETH, A.
1997 *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática de los conflictos sociales*. Barcelona, Paidós.
1999 «Comunità. Soria concettuale in compedio», en *Filosofía Política*, 1, pp. 5-13.
- HONT, I. e M. IGNATIEFF (eds.)
1985 *Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*. Cambridge, CUP, 1985.
- IZQUIERDO MARTÍN, J.
2001 *El rostro de la comunidad. La identidad campesina en la Castilla del Antiguo Régimen*, Madrid, CES.
- IZQUIERDO MARTÍN, J. y SÁNCHEZ LEÓN, P.
2001 «Racionalidad sin utilitarismo: la caza y sus conflictos en El Escorial durante el Antiguo Régimen», *Historia Agraria*, 24, pp. 123-151.
- KAVIRAJ, S. y S. KHLNANI (eds.)
2001 *Civil Society. History and Possibilities*. Cambridge, CUP.
- LAURENT, A.
1993 *Histoire de l'individualisme*. París, Presses Universitaires de France.
- LECA, J.
1990 «Individualism and Citizenship», en P. Birnbaum y J. Leca (eds.), *Individualism. Theories and Methods*. Oxford, Clarendon Press, pp. 141-189.
- LOCKWOOD, D.
1981 «The Weakest Link in the Chain? Some Comments on the Marxist Theory of Action». *Research in the Sociology of Work*, vol. 1, pp. 435-481.
- LÓPEZ CALLE, P. y IBÁÑEZ ROJO, R.
2002 «La Edad de Oro de la clase obrera: la lucha por el reconocimiento del trabajo en los siglos XIX y XX», en VV.AA., *La representación del trabajo y la organización de la sociedad: teoría e historia*. Madrid, UGT, pp. 39-55.

- MACINTYRE, A.
1987 *Tras la virtud*. Barcelona, Crítica.
- MACPHERSON, C.B.
1979 *La teoría política del individualismo posesivo*. Barcelona, Península.
- MARSHALL, T.H. y BOTTOMORE, T.
1998 *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza Editorial.
- MARTIN, H.P. y SCHUMANN, H.
1998 *La trampa de la globalización*. Madrid, Taurus.
- MARX, K.
1974 *La ideología alemana*. Barcelona, Grijalbo.
- MCCLOSKEY, D.
1990 *La retórica de los economistas*. Madrid, Alianza Editorial.
- MOSCOSO, L.
1992 «Lucha de clases: acción colectiva, orden y cambio social», *Zona Abierta*, 61-62, pp. 81-187.
- NAJEMI, J.M.
1994 «Stato, Comune, e «universitas», en *Annali dell Istituto Storico Italo-Germanico in Trento*, 20, pp. 245-263.
- NORTH, D.C.
1991 *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. Cambridge, CUP.
- OFFE, C.
1988 *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*. Madrid, Sistema.
- OLSON, M.
1992 *La lógica de la acción colectiva. Bienes públicos y la teoría de grupos*. México, FCE.
- ORMEROD, P.
1995 *Por una nueva economía. Las falacias de las ciencias económicas*. Barcelona, Anagrama.
- OZ-SALZBERGER, F.
1995 *Translating the Enlightenment: Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany*, Oxford, Oxford University Press.
- PARSONS, T.
1991 *The Early Essays*. Chicago, Chicago University Press.
- PATTEN, A.
1994 «The Republican critique of Liberalism», *British Journal of Political Science*, 26, 1994, pp. 25-44.
- PENDÁS, B.
1995 «Estudio preliminar», en O. Von Gierke, *Teorías políticas de la Edad Media*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995, pp. IX-LXXII.

- PETTIT, P.
1997 *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Oxford, Clarendon Press.
- PIZZORNO, A.
1987 «Spiegazione come Reidentificazione», en L. Sciolla y L. Ricolfi (eds.), *Il soggetto dell'azione (Paradigmi sociologici ed immagini dell'attore sociale)*. Milán, Angeli, pp. 187-210.
1989 «Algún otro tipo de alteridad: una crítica a las teorías de la elección racional», *Sistema*, 88, pp. 27-42
- POCOCK, J.G.A.
1975 *The Machiavellian Moment. Florentine Political Discourse and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton (NJ), Princeton University Press.
1998 «The citizenship ideal since classical times», en G. Shafir (ed.), *The Citizenship Debates: A Reader*. Minneapolis-Londres, University of Minnesota Press, pp. 2-31.
- POLANYI, K.
1989 [1ª en inglés, 1944], *La gran transformación*. Madrid, La Piqueta.
- PRZEWORSKI, A.
1988 *Capitalismo y socialdemocracia*, Madrid, Alianza Editorial.
- RAWLS, J.
1979 *Teoría de la justicia*. México, FCE.
1996 *El liberalismo político*. Barcelona, Grijalbo.
- RIESEMBERG, P.
1992 *Citizenship in the Western Tradition. Plato to Rousseau*, Chapel Hill y Londres, The University of North Carolina Press.
- ROSANVALLON, P.
1985 *Le moment Guizot*. París, Gallimard.
1992 *La sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*. París, Gallimard.
- SAHLINS, M.D.
1983 *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid, Akal.
- SANDEL, M.
1982 *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, CUP.
- SKINNER, Q.
1993 *Los fundamentos del pensamiento político moderno. Vol.1 El Renacimiento*, México, FCE.
- TAYLOR, C.
1988 «Cross-Purposes: The Liberal-Comunitarian Debate», en N.L. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge (Mass.) y Londres, Harvard University Press, pp. 159-182.
1994 *La ética de la autenticidad*. Barcelona, Paidós.

- 1996 *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona, Paidós.
- TAYLOR, M.
1987 *The Possibility of Cooperation. Studies in Rationality and Social Change*. Cambridge, CUP.
- THIEBAUT, C.
1992 *Los límites de la comunidad*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
1998 «Un debate sobre el ciudadano: comunitarios, liberales y republicanos», en C. Thiebaut, *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*. Barcelona, Paidós, pp. 39-76.
- TOCQUEVILLE, A. de
1989 [1ª en francés, 1835-1840], *La democracia en América*. Vol. I. Madrid, Alianza Editorial.
- TÖNNIES, F.
1979 [1ª en alemán, 1887], *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*. Barcelona, Península.
- TUCK, R.
1979 *Natural Law Theories*, Cambridge, CUP.
- WALZER, M.
1983 *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. Nueva York, Basic Books.
1995 «Citizenship», en T. Ball, J. Farry R.L. Hanson (eds.), *Political Innovation and Conceptual Change*. Cambridge, CUP, pp. 211-219.
- WEBER, M.
1984) [1ª en alemán, 1922], *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México, FCE.
- WRIGHT MILLS, C.
1973 *White-Collar. Las clases medias en Norteamérica*. Madrid, Aguilar.