
SOLIDARIDAD Y NEOLIBERALIZACIÓN: UN ANÁLISIS DEL CASO CHILENO

Tesis Doctoral

José Antonio Román Brugnoli

Director: Francisco Tirado

Departament de Psicologia Social, Facultat de Psicologia

Universitat Autònoma de Barcelona , 2015

1 ¿SOLIDARIDAD Y NEOLIBERALIZACIÓN?

“Cuando hago que una palabra trabaje tanto como esa –explicó Zanco Panco- siempre le doy una paga extraordinaria.” (Carroll, 1973, p.116)

“La ciencia social tiene que vérselas con realidades que han sido ya nombradas, clasificadas, realidades que tienen nombres propios y nombres comunes, títulos, signos, siglas. Así, so pena de asumir actos cuya lógica y necesidad ignora, debe tomar como objeto las operaciones sociales de nominación y los ritos de institución a través de los cuáles esas realidades se cumplen. Pero, más profundamente, es preciso examinar la parte que corresponde a las palabras en la construcción de las cosas sociales, y la contribución que la lucha de las clasificaciones, dimensión de toda lucha de clases, aporta a la constitución de clases, clases de edad, clases sexuales o clases sociales, pero también, clanes, tribus, etnias y naciones.” (Bourdieu, 1999, p. 65)

“Si la semiótica, tiene una vocación científica (...) lo que tiene ante todo es una vocación empírica. (...) Pero también tiene el deber de ponerse en contacto no con las grandes teorías filosóficas sobre el signo, sino sobre todo con todas las prácticas complejas de significación de las que pueden ‘desimplificarse’ funcionamientos de sentido.” (Fabbri, 2004, p. 50).

1.1 ¿QUÉ SOLIDARIDAD?

Cualquier estudio teórico o empírico sobre solidaridad debe incorporar la complejidad de que se trata de un término políticamente comprometido: según sea el uso de la noción de solidaridad, se vehiculan en éste diversos proyectos de sociedad, con sus modos de vinculación social y sus formas de distribución de la responsabilidad y de la riqueza social.

En efecto, cuando la palabra solidaridad es usada, suelen ser implicados al menos la política social, la economía, la cultura, el *ethos* social y la psicología de los sujetos.

Esta condición no es privativa de algún ámbito específico de discusión o debate -sea político, ético, económico o religioso, especializado o común- como para hacer objeto de él; sino que permea también la teorización e investigación sobre solidaridad: cada teoría e investigación realiza y se relaciona con ciertas posiciones políticas, y forma parte también de esas discusiones o debates, aunque pretenda una neutralidad científica.

Por eso, más que arrancar una investigación sobre solidaridad desde algún cuerpo de categorizaciones ya acreditadas, que se nos oferten de manera tentadora con un marco ya resuelto que enlace teorizaciones, métodos y objetos; es preciso atender desde un inicio a su uso en el discurso y su relación con formas de ordenamiento social en disputa, con una interrogación que permita al mismo tiempo, una reflexión sobre el discurso mediante el cuál el propio cientista social va desarrollando su investigación y posicionándose en dicha disputa.

Un ejercicio así resulta más prudente aún cuando en los últimos veinte años el empleo del término solidaridad ha adquirido un protagonismo y a la vez una presencia tan extendida que algunos autores hablen incluso de una *hemorragia de sentido* (García, 1998).

Parece ser un fenómeno contemporáneo propio de las sociedades democráticas *homologadas*, la popularización de una *idea general de la solidaridad*, que se posiciona con una especie de *neutralidad etológica* (Bueno, 2004), desde donde la solidaridad se valida como algo esencialmente bueno y deseable, y se vuelve posible distinguir entre comportamientos solidarios y no solidarios, eludiendo entrar en discusiones éticas, políticas o religiosas.

Esto ha permitido una pluralización de la invocación de la solidaridad para variedades de acciones tan diferentes como la donación del vuelto en un supermercado, la donación de vestuario o utensilios en desuso, o los instrumentos estatales para abordar la seguridad social (Razeto, 2005), sin que sea necesario afrontar cada vez el debate sobre el tipo de sociedad con el que la promoción de ciertas variedades de solidaridad se encuentra vinculada.

Curioso fenómeno en que una noción políticamente comprometida parece ser utilizada de una manera que permite eludir un debate sobre dicho compromiso, y de esa forma aparentemente volverse más eficaz para guiar acciones individuales y colectivas.

No obstante, aún es posible rastrear las huellas del debate y la controversia en el empleo de la noción de la solidaridad, donde diversas solidaridades son atacadas o invocadas como bandera de lucha desde discursos en competencia: por ejemplo, frente al individualismo y mercantilismo de la sociedad contemporánea, se habla de una *contracultura de la solidaridad* (García, 1998), o de una *economía solidaria* en contraposición a la actual economía basada en la competitividad (Razeto, 2006).

Pero, lo que más inquieta, es que el empleo de la noción de solidaridad abunde en una discursividad que parecía componer su antinomia y proclamar su extinción: aquella que ha promovido por todas partes la globalización de una economía liberal de mercado, la exaltación del individualismo y la competitividad como los motores del progreso social y económico, erigiéndoles como los principios rectores de la vida en común. ¿Cómo puede la solidaridad estar formando parte de los procesos de neoliberalización?

Esta es pues la pregunta central que guía esta tesis, y la que intenta contestar desde una investigación sobre el caso chileno.

A continuación realizaremos una aproximación a la noción de solidaridad, que permita por una parte reseñar la complejidad discursiva del decurso de su empleo, así como aportar un marco que permita un posterior diálogo con los artículos que integran la tesis en las conclusiones.

1.2 BUSCANDO ANTECEDENTES: ESBOZO DE UNA CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA

1.2.1 UN EJERCICIO ETIMOLÓGICO

Si seguimos cierta etimología², la palabra solidaridad expresaría la cualidad de lo solidario, y éste sería un derivado del adjetivo latino *solidus* (sólido, firme, compacto). Este adjetivo provendría de *solid* (de la raíz indoeuropea *sol*, entero), la que compartiría con palabras como sólido y salud. Mediante la agregación del sufijo *dad*, con que se la sustantiva, indicaría entonces la cualidad de lo entero y lo sólido (como en autoridad o calidad). Mientras que modulada con el sufijo *ario*, en la función de

² Seguimos aquí el sitio Etimologías de Chile: <http://etimologias.dechile.net/?solidaridad>

adjetivar, se indicaría una procedencia o pertenencia (como en extraordinario o gregario).

Lo que concuerda con los que habíamos recogido en otra parte (Román, J., Tomicic, A. y Avendaño, C, 2007), en concordancia sustancial con Razeto (1995), y siguiendo al Diccionario de la Real Academia Española (RAE), etimológicamente el significado y uso de la palabra solidaridad, la ata a las de *solidario* y *sólido* (RAEU 1992:1346,3) y presentaría simultáneamente una figura coloquial y otra de derecho.

Según la RAE, coloquialmente, el adjetivo se aplicaría a una situación de “adhesión circunstancial a la causa o a la empresa de otro”; en tanto Etimologías de Chile presenta una variación al definiirlo como “que se adhiere a una causa común, de todos”.

En la figura legal, solidaridad “se dice de un modo de derecho u obligación *in sólido*” (RAEU 1992:1346,3), y el adjetivo se aplicaría tanto a este tipo de obligaciones como a los individuos que la contraen: una *obligación solidaria* sería aquella en que cada uno de los acreedores puede reclamar por sí el cobro de la totalidad del crédito, o en que cada uno de los deudores se compromete a satisfacer la deuda entera (a ser solidario sobre ella).

Entonces, el uso del vocablo solidaridad remite a una acepción doble: en su forma coloquial refiere una *adhesión* circunstancial a la causa otro o a una causa común, mientras que en su forma legal consigna una *relación contractual* que *obliga* a sus contrayentes sobre derechos o deberes, constituyéndolos en corresponsables de un crédito o deuda, es decir, un tipo de vínculo en que *lo de otro* me incumbe, se vuelve mío, y viceversa. En esta segunda acepción, además, la relación obliga a responder *en sólido*, es decir, enteramente, lo que en castellano entendemos por *saldar*.

En ambos casos, la raíz remite a *sólido*, que como adjetivo se dice de los cuerpos macizos, firmes, fuertes o densos por su cohesión molecular, así como de los argumentos bien asentados en razones contundentes, y que como nombre propio designó a una moneda de oro de los antiguos romanos equivalente a 25 denarios (es

decir, una moneda fuerte). Y se emparenta, por ende, con *solidar*, que significaba “establecer o fundar una cosa en razones verdaderas o firmes” (RAEU 1992:1346,3) y *solidare*, volver sólido, denso, compacto algo. Lo que en castellano tiene usos relacionados en las palabras *soldar* y *consolidar*.

En la actualidad, resulta fácil reconocer esa popularizada acepción de la noción de solidaridad para referir a la adhesión circunstancial y voluntaria a la causa de otro o a una causa común, que remite a una acción individual, espontánea, que tendría su inicio y fin en el ejercicio de la propia libertad.

También su uso legal, con su modelo contractual colectivo, destinado a sentar el derecho de saldarse de un crédito o el deber de saldar una deuda, permite reconocer la posible procedencia de versiones de la solidaridad que se utilizan para denotar un modo de vinculación social, en las que destacan características como la dependencia mútua o la reciprocidad.

Asimismo, se aporta cierta inteligibilidad para aquellas acepciones de la solidaridad en que es asociada a un fundamento, factor de consolidación o de cohesión de lo social, ya sea en una función descriptiva, explicativa y/ o imperativa. Es decir, en que la solidaridad es puesta en relación con el fenómeno de lo social como un entero, como un todo con cierta consistencia o solidez.

Por ejemplo, como causa y/o como imperativo, señalando que la sociedad se funda (o debiera fundarse) en un tipo de vínculo en que: a) cada uno responde (o debe responder) por los otros, y viceversa; b) responder por el otro es (o debe ser) un asunto ‘mío’, y c) cada miembro es (o debe ser) responsable del total del destino del colectivo social.

Finalmente, para cualquiera de las direcciones posibles, encontramos la cuestión sobre la solidez y la solvencia, y por tanto, de un umbral o límite inferior para la solidaridad.

1.2.2 SOLIDARIDAD: RASTREANDO SUS HUELLAS

Se ha planteado que la palabra solidaridad y el adjetivo solidarios, no eran de uso corriente en la antigüedad, sino que eran tecnicismos propios del vocabulario jurídico (Bueno, 2004; Razeto, 2005).

Según Razeto (2005) recién en el tardo medioevo, esta palabra fue recuperada por los gremios, que la usaron para referirse “a la unión de personas que comparten condiciones de vida y trabajos afines, y que por tal motivo son llevados a organizarse e integrarse en agrupamientos corporativos” (p. 973). Razeto (2005) plantea que es desde esta fuente que los movimientos obreros y sindicales del siglo XX tomaron su contenido social y la levantaron como bandera de lucha para concitar el *apoyo mutuo* en torno a los *intereses compartidos* y las *causas comunes* de sus agrupaciones.

Sin embargo, Brunkhorst (2005) plantea que el decurso del empleo de la noción de solidaridad en el mundo occidental hasta el siglo XX, resulta incomprensible sin una remisión tanto al concepto legal romano como a la tradición judeo- cristiana.

Respecto del concepto legal romano, Brunkhorst (2005) señala que ella plantea unas bases de regulación mutua y de relación de las partes entre sí y con el todo, que es posible reconocer en tradiciones contractualistas posteriores:

“The Roman legal concept in *solidum* means an obligation for the whole, joint liability [*Gesamthaftung*], common debt, solidary obligation: obligation in *solidum*. One for all, all for one. Everyone assumes responsibility for anyone who cannot pay his debt, and he is conversely responsible for everyone else. Free riding is ruled out legally, without appealing to morality. The bond of solidarity is solid not only for the debtor community itself but also for the creditor, who can, if necessary, turn to the surrogate who is able to pay. Thus, *obligatio in solidum* already binds together unfamiliar persons, complementary rolls, and heterogeneous interests in the medium of abstract law.” (Brunkhorst, 2005, p. 2)

Estas bases habrían simentado según el autor (Brunkhorst, 2005) dos aspectos de un desarrollo temprano de un sentido de la solidaridad: uno de una relativa noción de una armonía (del girego) o concordia (del latín) pagano- republicadana; y otro vinculado a

un sentido de la membresía cívica (expresado en la tradición griega como *philia* y en el latín como *amicitia*). Ambos presentes en las formas de ordenamiento social *urbano centrado* basado en la formación de clases, en las *ciudades- repúblicas* del antiguo y tardío medioevo.

En la otra mano, la tradición judeo- cristiana puede ser descompuesta en dos dimensiones sucesivas que se complementan: una, el legado judío del sentido de pueblo, y que en el judaísmo monotesita, fundaba una fraternidad proveniente de compartir un dios padre; la otra, la extensión de esa fraternidad que se realiza en el cristianismo, derivada de ser hijos de un mismo y sólo dios, hacia la constitución de un solo gran pueblo de dios. Este pueblo podía entenderse como una comunidad universal compuesta a su vez de muchas comunidades, o como un solo cuerpo del cuál dios es su cabeza. Su conformación estaba regulada por un solo gran principio sintético “amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo”. Y este amor demandaba el deber de ser realizado en obras: la caridad (del latín *caritas*) (Brunkhorst, 2005).

Lo interesante en el encuentro de ambas fuentes es el problema de su relación. Desde el cristianismo la primera solución es la separación (“al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”): una cosa es la administración de este mundo y la ley en que se cifra, otra el mundo de Dios y sus mandamientos. No obstante, la realización práctica del cristianismo en el seno del imperio romano, terminó constituyéndose en una amenaza para su ordenamiento social. La segunda solución provino desde el centro del poder: la asimilación, operada en la declaración del cristianismo como la religión oficial del imperio. Este problema de la relación entre una solidaridad cívica- legal y una solidaridad fraternal- religiosa, que fue cobrando la forma del problema de la relación entre Estado e Iglesia, formó parte también de la constitución posterior de las ciudades, ducados y principados medievales, de las repúblicas renacentistas italianas, y de los Estados modernos, persistiendo hasta nuestro días (Brunkhorst, 2005).

Siguiendo a Brunkhorst (2005) el movimiento jacobino que da lugar a la revolución francesa, la Declaración de derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 y la primera

Constitución de Francia de 1791, puede ser en parte leído como una articulación particular de estas tradiciones para un nuevo ordenamiento político y social. Según él, los jacobinos consiguieron asentar el credo de un nuevo Estado constitucional y darle al eslogan de la fraternidad una versión laica al identificarlo con la membresía a una misma república, y desde ahí, con la institucionalidad de una constitución que iguala a los ciudadanos en derechos y en libertad. En este momento Brunkhorst (2005) sitúa el nacimiento de las bases para el concepto moderno de “solidaridad democrática”.

Es posible reconocer también allí el nacimiento de nuevos tipos de problemas, relacionados con la emergencia del empleo de nuevas distinciones: derecho ciudadano/ derecho humano, ciudadanía/ pueblo, lo legal/ lo legítimo; y que se relacionarán con otras que darán su complejidad contemporánea a este arreglo y a este problema.

1.2.3 LA SOLIDARIDAD REAPARECE COMO TÉRMINO PROPIO EN SU FORMA MODERNA

Se atribuye a Pedro Leroux, portavoz del grupo socialista utópico nominado los humanitarios, y él se lo atribuye a sí mismo en su libro *La Grève de Samarez, poème philosophique* de 1863, el haber transportado del ámbito jurídico el término solidaridad para introducirlo en la filosofía (es decir, su transformación de concepto jurídico en idea filosófica), con el propósito de sustituir la idea cristiana de *la caridad*, por *la idea filosófica solidaridad*, y fundar una fraternidad humana no ya en Dios, sino en una metafísica laica (Bueno, 2004).

Sobre esta herencia, August Comte, habría planteado su idea de una *solidaridad positiva*, como un atributo de la sociedad positiva del futuro, la que se fundaría en las representaciones que los miembros de la sociedad tendrían unos de otros, que los conducirían a hacerse responsables entre sí: una solidaridad que se instalaría como un *involuntariamente familiar sentimiento íntimo*, y que como tal, se constituiría en un *hecho normativo* (Bueno, 2004). Dentro de ese marco, se le atribuye a Comte (Crow, 2002) la introducción de la noción de *altruismo* como un enfoque para concebir la solidaridad social. Para él, el cambio hacia sociedades industrializadas permitiría, al mismo tiempo que una mayor exposición de la gente a ámbitos de relaciones fuera del

restringido campo de la familia, la emergencia de una moral que tendría como referencia ya no al estrecho núcleo de procedencia, sino a la especie humana. Surgiría así la posibilidad del altruismo en diferentes ámbitos de acción, que al mismo tiempo se constituiría en la base de las relaciones de asociación.

La introducción de esta noción es importante toda vez que fabrica una esperanza para este nuevo orden social, respecto del mítico estado de naturaleza difundido precedentemente por Thomas Hobbes en su *Leviatán*, en 1651, caracterizado por una lucha egoísta de todos contra todos (Crow, 2002). La posibilidad de una sociedad civil basada en la cooperación, no derivaría solamente de una situación contractual formalizada constitucionalmente en las leyes y asegurada por el poder conferido al Estado para exigir su cumplimiento, sino en la posibilidad de inscribir el altruismo en el individuo.

Otros contemporáneos, habrían avanzado en cambio en la dirección de una idea de solidaridad más próxima a las formas de una ley o de un contrato social tácito.

Por ejemplo, Federico Bastiat, en sus *Armonías Económicas*, de 1864 dedicó un capítulo a *la ley de la solidaridad*, la que concibió como complementaria a una *ley de la responsabilidad*: así como la suerte de los hijos depende de la de los padres, la sociedad sería concebida como un conjunto de solidaridades y responsabilidades entrelazadas (Bueno, 2004).

Por su parte, en 1902, León Bourgeois realizó un aporte a las doctrinas positivistas sobre solidaridad en su obra *Essai d'une philosophie de la solidarité*, donde pretende mantener para la idea de solidaridad, el mismo tipo de fundamento jurídico usado en el derecho romano: presupone un cuasicontrato originario que los hombres suscribirían con sus semejantes, por el hecho de deber su humanidad a una *solidaridad factual* (a la de los otros hombres que los han formado, es decir, a la sociedad). Esta solidaridad factual, fundaría una *solidaridad de derecho* (como deber): la solidaridad nacería como una deuda y de una obligación de pagarla (Bueno, 2004).

1.2.4 LA SOLIDARIDAD ENTRA EN ESCENA EN LAS CIENCIAS SOCIALES

Existe un relativo consenso en plantear el término solidaridad inicia su trayecto como objeto en las ciencias sociales, particularmente en la naciente sociología, con la aparición de *De la division du travail social*, de Emile Durkheim de 1893; como también hay coincidencia en reconocer que no alcanza en la obra de Durkheim un nítido estatuto teórico (Bueno, 2004; Brunkhorst, 2005; Crow, 2002; Razeto, 2005).

Pero justamente es esta diferencia entre el concepto proyectado y el trayecto efectivamente recorrido, con sus desviaciones y variaciones, sumada la compleja circunstancia de su aparición, lo que vuelve a Durkheim y su obra un lugar de tránsito tan ineludible como productivo.

En una mano, su planteamiento se enmarca dentro de un esfuerzo intelectual colectivo de la época: de diferenciación del pensamiento especulativo de la precedente filosofía política, y de constituirse en parte de las emergentes ciencias sociales modernas y empíricas. Lo que le exige contribuir con teorías y métodos destinados a objetivar los fenómenos sociales.

Al mismo tiempo, ese esfuerzo responde a un contexto de acelerados cambios políticos, tecnológicos y económicos: consolidación de los Estados Nación y sus formas de gobierno; nuevas tecnologías de producir, trabajar y habitar marcadas por el acoplamiento industrialización-urbanización; y nuevas formas de división y composición social derivadas de la economía capitalista y sus formas de renta (propietarios del capital financiero, detentores del capital productivo y arrendadores de su fuerza de trabajo), de la organización jurídica y política, y como él mismo consigna, de la división funcional del trabajo.

Finalmente, su intento de producir un conocimiento objetivo - *desde fuera*- a la vez que especializado, reduciendo esta complejidad ofreciendo una lectura total de ella desde una de sus partes, *la división social del trabajo*, sólo puede ser comprendido entendiendo que su obra misma es miembro del proceso que pretende describir- es decir *desde dentro*: su sociología de los hechos sociales, universidades y concepto de

solidaridad incluidos, es uno de los fenómenos propios de esta nueva división funcional del trabajo.

La militancia de Durkheim con estas transformaciones se inicia con la elección de un encuadre evolucionista para su planteamiento, respecto del cuál una forma de solidaridad social, que es situada como históricamente precedente, es connotada negativamente como tradicional; mientras la nueva forma de solidaridad social emergente, ubicada en los tiempos históricos del presente y el futuro, es connotada positivamente como moderna. Es decir, en la realización de una distinción y de una particular articulación de dicha diferencia.

Para Durkheim, las sociedades y agrupaciones tradicionales, obtendrían su unidad en la realización de una conciencia colectiva, las más de las veces religiosa, que proveería una vía fuerte para la cohesión y la identidad colectivas, basadas en un criterio de semejanza de sus miembros. Por eso llama a esta forma *solidaridad mecánica*, en analogía con los sistemas no orgánicos, que se explican por su composición molecular. Estas sociedades se regularían mediante un derecho de tipo represivo: la falta de un miembro a una norma del grupo es considerada equivalente a una falta contra el colectivo, y por ende la pena castiga la ofensa contra el grupo (Durkheim, 2001).

En cambio, las emergentes sociedades modernas, se caracterizarían por una interdependencia de la diferencia realizada en los procesos de especialización y de división funcional del trabajo. Esta ofertarían un marco en que la cooperación sería el eje principal para la integración del individuo a la sociedad. Por eso denominó a esta forma de cohesión social, *solidaridad orgánica*, siguiendo una formalización en que un ser vivo puede ser entendido como la resultante de diversos órganos que cumplen funciones diferentes pero complementarias. Caracterizaría a estas sociedades un tipo de justicia restitutiva, en donde la falta del individuo frente a una ley social es considerada como un problema entre las partes, y por tanto meritoria de una pena que compense el daño causado y restituya la relación de derecho (Durkheim, 2001).

De ahí que sería propio del desarrollo de la sociedad moderna una tensión entre dos procesos aparentemente contradictorios: en una mano la instalación de procesos de

individuación, que demandan el desarrollo de una *conciencia individual* y hacen del individuo la unidad social de derecho y deber; y en la otra, “la estructuración de un sistema social que vincula y hace depender crecientemente a las personas individuales del orden social y de las instituciones públicas” (Razeto, 2005, pp.975-976).

Como sugiere Crow (2002), la distinción de Durkheim no es completamente novedosa, y es necesario comprenderla en el seno de cierto debate de la época.

Por una parte tenemos las problematizaciones y las distinciones que había realizado Spencer en *Social Statics* en 1868 y en *The man versus state* en 1884. En ellas Spencer ya había reconocido que el progreso humano se desarrollaba tanto a partir de la mutua dependencia como de la individualización. También había planteado la distinción entre un tipo de *cooperación compulsiva*, como la que demandan las actividades militares, de una *cooperación voluntaria*, como la que promueven los procesos de industrialización. (Crow, 2002).

Asimismo, había reconocido también la importancia central del proceso de industrialización como fuente de organización social. Pero Spencer desarrolló las consecuencias de esta constatación, planteando que permitiría la progresiva prescindencia del Estado y su función de gobierno social, junto a una correlativa maximización de la libertad individual, en una sociedad que basaría su cohesión en los intereses compartidos de sus individuos. No obstante, también visualizó al final de sus días, la manera en que el individualismo podía poner en riesgo el progreso de la sociedad, en la medida que alentaba la competitividad dentro de un modelo de *supervivencia para el más apto*, y que imponía un límite a la solidaridad social cuando se trataba de aquellas personas incapaces. (Crow, 2002).

Durkheim, no llegó a plantear la posibilidad de una prescindencia de la función de gobierno por parte del Estado, ni tampoco vio en el individualismo un riesgo para el progreso o la cohesión social. Por un lado es importante aquí la manera en que distingue entre individualismo y egoísmo: el individualismo no implica una glorificación del sí mismo, sino del individuo en general. Por el otro, su planteamiento de que la

solidaridad se ve reforzada cuando crece la conciencia en el individuo sobre la interdependencia y las obligaciones mutuas en sociedades complejas. (Crow, 2002).

Otro referente de la época en este ámbito fue Ferdinand Tönnies, quién en 1887 había publicado *Gemeinschaft und Gesellschaft*, que décadas después fue traducido distintamente al inglés como *Community and Association* (1955) y *Community and Society* (1957) (Crow, 2002).

En ella, Tönnies distingue, por un lado, entre lo que podríamos entender como comunidad y comunitario, caracterizado por ser un tipo de relacionamiento denso, con la alta interdependencia, basado importantemente en lazos emocionales y en la constancia de un espacio compartido, cuyo ejemplar tipo sería la familia; y, en el otro lado, un modo de asociación o reunión social producto del desplazamiento hacia la ciudad, que se realiza en un contexto urbano de capitalismo industrial, y que se caracteriza por los intercambios que allí tienen lugar, signados por el antagonismo. La segunda implicaría respecto de la primera, un declive de la cooperación y la solidaridad (Crow, 2002).

Respecto de Tönnies y su apreciación sobre la solidaridad y los cambios sociales, Durkheim opta por un marco inverso: ve en el fenómeno urbano del capitalismo industrial un contexto para una reconfiguración de la solidaridad social más evolucionado. Y también un marco para integrar otras formas de agrupación social: la familia, las iglesias o los ejércitos, por dar ejemplos de asociación basadas en la solidaridad mecánica, que lejos de desaparecer o mudar significativamente en su forma de cohesión, se integran cumpliendo una función especializada dentro del orden social mayor de solidaridad orgánica.

Otros de los análisis de los que Durkheim debe hacerse cargo, son algunos de los planteamientos derivados de las obras de Marx y Engels (Crow, 2002). Es difícil eludir completamente en su tiempo, que el nuevo ordenamiento social sea un orden jerarquizado: que se explica por la concentración de la propiedad del capital y de los medios de producción, y la consecuente división social en clases sociales definidas por su antagonismo. También que este ordenamiento plantea que la solidaridad dentro de

una clase, pueda consistir en la exclusión de otros de dicha clase, o antagónicamente, en concertarse en torno a una lucha por la defensa de los intereses de la clase a la que se pertenece (potencial revolucionario de la solidaridad).

Durkheim, hacia el final de su obra, en un espacio reservado para discutir la división anormal del trabajo, reconoce que la división del trabajo puede ir acompañada de división, desorganización y conflicto social. En ese contexto echa mano de dos instancias sociales diferentes como fuentes de integración, organización y orden social: la sociedad civil y la familia. Ante la constatación de que efectivamente múltiples tipos de organizaciones secundarias se interponen entre el Estado y el individuo, Durkheim plantea que las organizaciones de la sociedad civil tienen la función de atraer a los individuos hacia sus actividades y aborverlos en el orden de la vida diaria. En la otra mano, ve en la familia una sociedad completa en miniatura, en donde los individuos experimentan por primera vez la integración con otros individuos y la colaboración, bajo un liderazgo y sobre la base de intereses compartidos. (Crow, 2002).

Es evidente que Durkheim apenas consigue hacerse cargo del problema del gobierno y de la gestión social que acusan los análisis de Marx y Engels, y que lo hace además desde una perspectiva comprometida y conservadora respecto del nuevo orden social por él descrito. También que elude el problema que la solidaridad, según la posición social que se ocupe respecto de este ordenamiento social, pueden tener escalas de referencia y direcciones políticas contrarias: conservadoras, con efectos de dominación y exclusión social, por ejemplo, en las clases de la elite; revolucionarias en las clases obreras.

En adición, Durkheim abre otros problemas relacionados con sus distinciones. Por ejemplo, cuando emplea el término solidaridad como un concepto que le sirve para caracterizar una organización social derivada de un tipo de división funcional del trabajo, y que por tanto hundiría sus raíces en relaciones de tipo instrumental; al tiempo que también la considera un fenómeno eminentemente moral, propio de la vida en común entre seres humanos, consistente en el sentimiento que cada miembro alberga acerca del todo que conforman con su unión, el vínculo de unidad que establecen con ese todo, y la consideración de los intereses comunes en la propia

conducta (Razeto, 2005). Durkheim señala que la solidaridad no obedecería a una mera función instrumental, sino que también al anhelo humano de compartir una misma vida moral (Razeto, 2005).

Otra distinción relacionada, sería la de fenómeno moral y la de hecho social. En cuanto fenómeno moral la solidaridad no sería observable, pero sí aquello que podrían ser considerados sus efectos. De esta manera Durkheim plantearía que allí donde la solidaridad social existe y es fuerte, inclinará a los hombres a entrar en contacto y a multiplicar las ocasiones en que se encuentren en relación (Razeto, 2005). De tal forma que lo que cobraría existencia y vida real, serían las formas particulares de solidaridad, como la solidaridad profesional o gremial, doméstica, nacional, etc. (Razeto, 2005). Curiosamente este reconocimiento diversificaría su concepto abstracto unívoco de solidaridad en variadas solidaridades sociales particulares.

Otra observación que realiza Razeto (2005) es que Durkheim deja indeciso el asunto acerca de si la solidaridad es causa o resultado de la vida en común.

Algunas de estas indecisiones y aparentes forzadas reuniones de contrarios, se producen como consecuencia de la particular sociología que Durkheim pretende desarrollar, en que lo social es una realidad asumida como un objeto dado, que será abordado científicamente *desde fuera*, dentro de un marco interpretativo de evolución y de progreso. Y justamente esto lo que le critica uno de sus contendores contemporáneos, Gabriel Tarde: haber confundido el *explanandum* por el *explanans*, es decir, el fenómeno que debía explicar con los medios empleados para explicarlo (la explicación) (Latour, 2013).

En sus *Leyes Sociales* de 1898, Tarde plantea que en vez de recurrir a una ley de la evolución para estudiar lo social y sus formas, es necesario explicar los grandes fenómenos generales, *las semejanzas de conjunto*, por la acumulación de pequeñas acciones elementales (Tarde, 2013). Así Tarde propone tres leyes sociales de nivel elemental a partir de las cuáles sería posible explicar lo social *desde dentro*: la repetición imitativa del mundo social “como tendencia a pasar, por medio de una amplificación progresiva, de un infinitesimal relativo a un infinito relativo” (p.133); la

oposición, como tendencia a la ampliación, y la adaptación social, cuyo nivel elemental es “la invención individual destinada a ser imitada, es decir la interferencia feliz de dos imitaciones” (p.134).

De forma que para Tarde (2013) la armonía social es en principio interior:

“- es decir, se produce en un solo espíritu-, pero tiende no sólo a expandirse hacia el exterior, sino también a acoplarse lógicamente, gracias a esta difusión imitativa, con alguna otra invención, y así sucesivamente hasta que, a través de un engorroso camino de armonizaciones sucesivas, se levantan esas grandes obras colectivas del espíritu humano que son una gramática, una teología, una enciclopedia, un cuerpo de derecho, una organización natural o artificial del trabajo, una estética o una moral.” (Tarde, 2013, p. 134)

Entonces, serían estas relaciones elementales -repetición, oposición, adaptación- mediante las cuáles se realizaría y desplegaría el solidarizar – como armonización- las que explicarían separada o conjuntamente la solidaridad orgánica y la división social del trabajo, pero no al revés.

Otro pensador contemporáneo relevante, que había estado también abordando el problema de la diferenciación y de la conformación social, fue Georg Simmel, cuyas primeras contribuciones a estas cuestiones habían sido publicadas en 1890, *Über sociale Differenzierung*, y en 1908, *Soziologie*, respectivamente.

Su propuesta abre por un parte un enfoque diferente del establecido por Durkheim y Tarde, pero al mismo procura abordar una cuestión central que parece desatendida en ambos: la índole de lo social.

En su obra del 1917, *Grundfragen der Soziologie*, llega a expresarlo de la siguiente manera:

“Este motivo decisivo [que constituye una sociología pura] está determinado por dos conceptos: el de que en toda sociedad humana se puede distinguir su contenido y su

forma, y el de que su propio significado constituye la repercusión recíproca de la interacción de los individuos”. (Simmel, 2002, p.77-78)

La noción clave que utiliza Simmel (2002) para explicar esta emergencia de lo social es la de *autonomización*: como un efecto recíproco de la interacción de los individuos esta se eleva de los contenidos y condiciones primigenias que le establecían sus fines, gestándose formas de interacción social que referirían a sí mismas encontrando su finalidad en su propia realización y que se articularían mediante la sociabilización. En sus palabras:

“Sólo la sociable es ‘una sociedad’ sin más añadidos porque, al elevarse por principio sobre cualquier contenido específico de todas las ‘sociedades’ de carácter unilateral, representa la forma pura en una imagen en cierto modo abstracta que disuelve todos los contenidos en el mero juego de la forma.” (Simmel, 2002, p.83)

Como lo especificará más adelante, y es que en la sociabilidad:

“...sólo ha quedado aquel fenómeno cuyo juego que obedece a sus propias leyes formales cuya gracia cerrada en sí misma representa *estéticamente* aquella adecuación que la seriedad de las realidades a otro nivel exige *éticamente*.” (Simmel, 2002, p. 97)

Simmel podría ser caracterizado como el sociólogo de las formas de la socialidad: las formas a las que las relaciones sociales se conforman y a las que a su vez dan forma en la interacción social. Desde allí, en términos sociales, la solidaridad sólo puede ser comprendida como forma de la sociabilidad y su eventual emergencia como fenómeno social mayor, deberá explicarse en su relación con las formas de la interacción recíproca.

Finalmente, en consistencia con su esfuerzo de diferenciación de un conocimiento y un objeto científico sociológico propio, claro en sí mismo y distinto del de otras disciplinas, Durkheim descuida la dimensión política de la solidaridad social, al tiempo que inevitablemente produce un conocimiento militante del nuevo orden social del capitalismo industrial.

Es por eso que para Bueno (2004) los componentes ideológicos de la teoría de la solidaridad de Durkheim son transparentes: reserva el lugar del progreso para aquellas sociedades basadas en una solidaridad orgánica, caracterizadas por un modelo industrial capitalista de diferenciación, división y articulación social (el medio doméstico natal se supedita al profesional); y confina con el adjetivo de primitivo a aquellas sociedades basadas en una solidaridad mecánica, en donde los individuos son iguales frente a la colectividad. De esa manera, identifica el progreso social “con una solidaridad basada en la heterogeneidad, en la jerarquía y en la desigualdad” (Bueno, 2004, p.21).

De allí deriva también que su explicación de la solidaridad orgánica, fundamentalmente en términos de una particular división social del trabajo, resulte parcial, al no considerar adecuadamente su relación de posibilidad con la solidaridad cívica constituyente y la solidaridad democrática constituida en la naciente forma del Estado Nación. Particularmente, elude que su *solidaridad orgánica*, así como el capitalismo industrial con que se vincula estrechamente, son posibles históricamente en el seno de la solidaridad democrática ya constituida (Brunkhorst, 2005).

En su intento de producción de un conocimiento sociológico especializado, termina por contribuir a un modelo *hilemórfico* de la sociedad, en donde las ciencias sociales son las depositarias de la función de producir un tipo de conocimiento para que las elites den forma a la masa social (la in-formen) (Ibáñez, 1997). En tal sentido, la solidaridad orgánica, y la serie de distinciones en las que toma lugar, son parte de un conocimiento destinado a *performar*³ lo social, más que a describirlo o explicarlo. Particularidad que ciertamente no es sólo achacable a Durkheim, porque en su obra alcance tal vez un mayor grado de formalización científica, ya que la preocupación por la organización y conducción de las masas fue un problema *epocal*, al que muchos de sus contemporáneos intentaron responder. Problema que signa y atraviesa el tratamiento científico moderno de la noción de solidaridad.

³ Siguiendo a Bourdieu (1999) buena parte de este *misterio de la magia performativa* “se resuelve en el misterio del ministerio (...), es decir, en la alquimia de la representación (en los diferentes sentidos del término) a través de la cual el representante constituye el grupo que le constituye a él: el portavoz dotado del poder de hablar y actuar en nombre del grupo, y en primer lugar sobre el grupo de que existe única y exclusivamente por esta *delegación*.” (p.66)