Aproximaciones para una historia de la formulación sociológica del concepto de solidaridad

Su trayectoria conceptual en el pensamiento francés hasta la sociología de Émile Durkheim

Pablo Nocera

> Voilà l'originalité de la France. C'est le seul pays qui ait cherché à fonder une morale en dehors de la religion et de la métaphysique.
>
> *Ferdinand Buisson*

Introducción

El itinerario histórico de un concepto está plagado de múltiples circunstancias que hacen de su supervivencia y mutación semántica un desafío para cualquier intento de historización. El concepto de solidaridad no ha sido una excepción. La increíble vaguedad e indeterminación con que se ha utilizado, ha hecho que su despliegue de significado lo acomode de forma multiforme a contextos teóricos por cierto muy disímiles. Bajo esta misma indeterminación, el concepto de *solidarité* adquiere en Francia durante el siglo XIX una preponderancia considerable en el mapa del desarrollo de las llamadas *sciences de l'homme.*[1] Entendida en términos muy generales, como un hecho que denota cierta forma de interdependencia, la solidaridad ha sido caracterizada con atributos muy variados, a saber: como voluntaria e involuntaria, como unilateral, bi-lateral o multilateral, natural o artificial, de forma monista, pluralista o atomista. Asimismo, en cuanto a organización social refiere, asumió tanto una expresión espacial (como forma de división del trabajo) como temporal (como herencia, determinación fisiológica, técnica o cultural). (Hayward, 1959:261-262)

---

[1] Con esta denominación se han identificado un arco muy amplio de disciplinas, que aunque todas ellas tenían como objeto –en términos generales—al hombre, implicaban niveles de abordaje muy dispares, desde la medicina hasta la filosofía. Otras denominaciones oficiaron prácticamente como sinónimos aunque le dieron cierta especificidad al objeto. Una de ellas fue *science morale* la cual permitía conjugar en su enunciación la convivencia de la esfera ética y moral bajo el mismo concepto y de la cual quedaban exentas las disciplinas biológicas.(Brooks III, 1988:22)

Ese protagonismo está marcado por un interés múltiple que tiene motivaciones tanto teóricas como políticas. Es esa misma diversidad la que justifica el hecho de que el concepto haya sido víctima de una multiplicidad increíble de apropiaciones. A caballo de metáforas diversas, se ha repartido en un arco ideológico tan vasto como el disciplinario. El matiz ecléctico que sostiene la recurrencia de su aparición es el responsable, en gran medida, de la popularidad e influencia política que adquirió hacia la segunda mitad de siglo y cuyos usos intentó abrirse paso, entre las disonantes voces de la economía de extrema derecha y las tradiciones marxistas y anarco-sindicalistas. En este delimitado territorio, el concepto terminó por conformar la base de un movimiento ideológico que hizo las veces de filosofía oficial de la III República y que cobraría una importancia mayor a partir de principios del siglo XX: *le solidarisme*.

No obstante y más allá de las aristas que se consideren, la *solidarité* cobra un peso conceptual al calor de la urgencia de la problemática social que sacude Europa en general y a Francia en particular. Desde las posiciones políticas abiertas por la Gran Revolución hasta las convulsiones periódicas que sacuden el país galo a lo largo del siglo, la pregunta por el orden social moviliza la mayor parte de la reflexión que producen los pensadores de la época. Sin embargo, la mirada decimonónica en torno al problema cambia de aquella desarrollada en el siglo anterior. En ella se produce una paulatina transformación del interdiscurso: la reflexión no busca afirmase en el terreno de la filosofía sino más bien dentro de los contornos de la ciencia. Es ese el desplazamiento que corporiza gradualmente el positivismo como formación discursiva predominante. A caballo de las ideas de Saint-Simon y Comte, las pretensiones científicas del pensamiento social no tienen, en esta tradición, otra plataforma de legitimidad que aquella que brindan los cánones de la ciencia positiva. Frente a la metafísica dieciochesca, el positivismo irrumpe con un fuerte llamado a la primacía de los hechos, cuya explicación por vía de la causalidad permite augurar una comprensión profunda de la legalidad que rige el mundo social.

En este amplio contexto se abre paso la producción de Émile Durkheim, cuyas primeras obras tendrán en la *solidarité* una de sus apoyaturas conceptuales más sólidas. En particular nos referimos a sus tesis doctoral *La division du travail social* de 1893. Allí por primera vez, la noción de solidaridad es tomada en consideración como matriz teórica en la comprensión de los procesos modernos de individuación e industrialización. En este punto se concentra nuestro trabajo. Sin embargo y a los fines de efectuar una reconstrucción que

permita analizar con profundidad el uso del concepto efectuado por el sociólogo de los hechos sociales, creemos conveniente efectuar un recorrido previo.

En primer lugar, las líneas que siguen se proponen analizar algunas cuestiones metodológicas fundamentales que hacen al abordaje del concepto en la llamada tradición de la historia conceptual. Dado que sus aportes se hallan nutridos por una diversidad de tradiciones, nos parece relevante situar brevemente las más importantes para luego detallar cuáles de sus contribuciones nos permiten efectuar nuestros propósitos con mayor potencia explicativa. En segundo lugar, efectuamos un breve recorrido del concepto remontándonos a sus orígenes pre-sociológicos en Francia para luego efectuar una contextualización desde el positivismo que nos permita ubicar el uso del concepto en las primeras formulaciones sociológicas que efectúa Émile Durkheim en la segunda mitad de siglo XIX.

Aspectos metodológicos: confluencia de perspectivas

Pensar la historia conceptual implica remontarse a un ámbito mayor de incumbencia teórica, cuyo alcance y desarrollo se ha hecho manifiesto desde la segunda mitad del siglo XX: la historia intelectual. No posicionada como un campo disciplinario entre otros, la historia intelectual ha fijado sus aportes en una constitutiva transversalidad en la que disciplinas ya constituidas han fijado distintas cuotas de participación. Sin explorar el grado de concurrencia de aquellas, una nota esencial recorre sus propuestas: inscribir una cierta metodología que permita aprehender la historia de las ideas. En pocas palabras, fijar sus condiciones sociales de emergencia, los vínculos entre enunciador/destinatario, el conjunto de marcas dejadas por el sentido del enunciado en el presente y posteridad de su enunciación. La singularidad de esta inscripción disciplinaria se ha vigorizado a partir de los aportes del *linguistic turn* y el protagonismo que ha recobrado el "mundo del texto" en los abordajes, los cuales reclaman una mayor atención a la dimensión de la escritura y recepción de la producción de conocimiento, su condición de difusión y apropiación (Dosse, 2006:127-128). Al calor de los desarrollos anglosajones de la *Escuela de Cambridge* y los aportes alemanes de la *Begriffsgeschichte,* se dejó atrás gradualmente el itinerario de la *historia de las mentalidades* (desarrollada fundamentalmente en Francia en la década del '70) efectuando un corrimiento cada vez más marcado desde cierto reducccionismo derivado del determinismo sociológico, en dirección a un tratamiento exclusivo en la ámbito de las ideas y del discurso.

Una primera referencia ineludible en esta trayectoria la presenta los aportes del filósofo norteamericano Arthur Lovejoy. Bajo el apoyo de la publicación que el mismo fundara en 1939 –*Journal of the history of ideas*— Lovejoy buscó repensar la historia de las ideas de Occidente a partir de la identificación de ciertos núcleos temáticos centrales, que identificó como *unit-ideas* y que podían presentarse de manera recurrente en la historia del pensamiento, a partir de configuraciones diversas. Desde una postura inmanentista, Lovejoy considera que las ideas-fuerza se dan en un número limitado en la historia, y que aparecen y reaparecen de forma identificable. Esta postura idealista le valió diversas críticas que apuntaban fundamentalmente a cuestionar el hecho de que la similitud de las ideas no salva de por sí, la posibilidad de contacto histórico entre ellas.[2] Apuntando a la necesidad de una apertura mayor a la peculiaridad del contexto y de la enunciación, los comentarios críticos no se hicieron esperar entre sus compatriotas.

En continuidad con este desarrollo, se gesta a fines de los '60 el llamado *giro lingüístico* que, con Richard Rorty a la cabeza, introduce una serie de modificaciones metodológicas y corrimientos en las ideas sobre el objeto de la disciplina. Bajo la influencia del post-estructuralismo francés, del narrativismo norteamericano y de la teoría de los actos de habla de Austin y Searle, la historia intelectual comenzó a cerrar filas en una dirección de mayor peso discursivo. Entre ellos debe destacarse los aportes de Hayden White quien establece un nuevo programa de investigación en materia de historia intelectual que con matices deconstructivistas pone el énfasis en la dimensión retórica y genérica que organiza toda construcción del relato histórico. Desde allí, múltiples líneas se han trazado en torno a los objetivos de la disciplina. Muchas de ellas no pueden referirse en los marcos de este trabajo. No obstante podemos reseñar dos tradiciones cuyas proyecciones son de utilidad para el análisis que aquí formulamos: la *Escuela de Cambridge* y la tradición alemana de la *Begriffsgeschichte*.

La tradición anglosajona se aloja en la encrucijada entre filosofía, lingüística y ciencia política, tomando como referencia fundamental los aportes del Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas.* Entre los referentes más destacados encontramos: John Dunn, Quentin Skinner y John Pocock. La nota distintiva de sus posicionamientos –a pesar de ciertas divergencias que no homogenizan su pensamiento—se estructura a partir de la

[2] Para analizar algunas perspectivas en torno a la herencia norteamericana de la producción de Lovejoy cfr. Mandelbaum (1965) y Higham (1954).

primacía otorgada al enfoque contextual que les provee la semántica histórica. Se busca, de esta forma, romper con las trayectorias puramente genealógicas, que habían atravesado mucho de la reflexión filosófica, apostando en cambio, por una reconstrucción precisa del contexto intelectual en que fueron formuladas distintas categorías de pensamiento, tanto como ciertos lenguajes en uso. Distanciándose de cualquier lectura que quiera imponer los marcos del presente del lector en la (re)construcción del sentido de las enunciaciones pasadas, el objetivo es reponer los distintos contextos desde los cuales se puede evitar cualquier tipo de internalismo que vuelva autónoma la comprensión de las ideas repitiendo viejos esquemas de interpretación filosófica. En un intento por deslindarse de una falsa polaridad conformada por la primacía absoluta del contexto por un lado, y la autonomía del texto como única clave del sentido, por el otro, Skinner considera que es necesario identificar en ambas tradiciones errores filosóficos de base. (Skinner, 1988:29-30) En su opinión, el mejor camino para evitar ambas ortodoxias es avanzar hacia un camino que tenga como finalidad la reconstrucción del *sentido*. Dicha reconstrucción supone identificar los diversos agentes que usaron cierta idea y pensar a partir de la aparición de ciertos enunciados, cuáles han sido las *intenciones* que movieron a usarla. (Skinner, 1988: 56). Una doble dimensión atraviesa la propuesta de Skinner: a) la dimensión pragmática del lenguaje (donde se puede rastrear la presencia de los trabajos de Austin como continuidad de las sentencias de Wittgenstein), cuya operatividad como acto remite necesariamente a la búsqueda de la intención por parte del agente. b) la dimensión interpretativa de la acción (*performance)* que supone necesariamente la reconstrucción del sentido de los enunciados que se encuentran desplegados en sus usos (donde se puede rastrear la dimensión sociológica de cuño weberiano que remite a la captación del contexto de significación –*Sinnzusammenhang*—desde el cual se puede dar explicación a la acción social)[3]. En este contexto de reconstrucción, las categorías mentales que signan las enunciaciones del pasado son la clave para lograr una interpretación apoyada en "qué cuestiones está enfocando un escritor, y qué está haciendo con los conceptos de que dispone [lo cual] es equivalente a comprender algunas de sus intenciones al escribir y, así, elucidar exactamente lo que pudo pensar por lo que dijo… o dejó de decir." (Skinner, 1985:12)

---

[3] Aunque Skinner desecha cualquier clase de determinismo sociológico, desde el cual invalida el género de la biografía intelectual, tanto como su opuesto, la genealogía, el vínculo con la tradición sociológica de cuño individualista/interpretativista se hace manifiesto si pensamos en la tradición que inaugura Max Weber. Para pensar la relación entre la propuesta de Skinner y la posición de Max Weber cfr. Palonen (1997): 62-64.

Aunque las coincidencias entre la postura de Pocock y las de Skinner son importantes, se presentan –sobre todo a partir de 1985—algunas diferencias de matiz en lo concerniente al contextualismo que defienden. Mientras que para el segundo la intencionalidad de los actores es el objeto fundamental de la reconstrucción del historiador, para Pocock los recursos lingüísticos adquieren primacía. Como afirma Dosse: "con Pocock nos situamos en la vertiente de la lengua, mientras que con Skinner concedemos un privilegio a la palabra y, por eso, a las nociones de enunciado y de intención" (2006:216) Esto explica porqué para Pocock se va a priorizar la necesidad de poder dar cuenta de los diversos discursos tal como se presentan en un época determinada a partir del reconocimiento de una cierta estabilidad propia (*continua* discursivos) "El historiador debe estudiar estos *continua* (a veces llamados erróneamente "tradiciones") si quiere entender las acciones y respuestas aunque esto no significa decir que el texto como artefacto aislado no le suministrará valiosa información sobre lo que ocurría en la historia de los lenguajes en los que fue escrito". (Pocock 2001: 168) La transmisión, la traducción y las tradiciones de ciertos enunciados es lo que permite pensar de forma no lineal, claro está, la manera en que se sedimenta el sentido, siendo este proceso, justamente, lo que se constituye como objeto mismo de la historia intelectual. A diferencia de Skinner, Pocock evita sobredimensionar la intencionalidad de los actores, en pos de otorgar un nivel de confianza mayor a la capacidad del historiador de comprender los enunciados históricos sobre la base de ciertos esquemas convencionales que reconstruye a partir del estudios de los *continua.*

Con algunos puntos de contacto, del otro lado del Rin se yergue, de la mano de Reinhart Koselleck, una tradición afín pero de una extracción filosófica diferente. En la conjunción con la tradición hermenéutica germana (Gadamer – Löwith) la *Begriffsgeschichte* apoya una historización sin historicismo. Si bien también se afinca en la línea de un contextualismo de base, el peso específico de lo lingüístico es mucho menor que en su contraparte inglesa. Para Koselleck las condiciones de operatividad histórica de los conceptos son los puntos fundamentales sobre los cuales debe reconstruirse el vínculo entre la dimensión "social" y "conceptual" de la historia. En este sentido, los conceptos no son reductibles a ninguna forma retórica ni a un simple depósito en disponibilidad –como planteara Febvre—, sino que se hallan en un específico *campo de experiencia* que se conjuga con un cierto *horizonte de expectativas*. A partir de estas categorías metahistóricas, se pueden pensar los desplazamientos significativos que terminan por evidenciar su capacidad estructurante y a la vez estructurada, por situaciones empíricas

particulares. Los conceptos no aparecen así como simple manifestación de una historia puramente "factual" sino como soportes de experiencias y expectativas lo que permite pensarlos tanto influidos por, como influyentes en las circunstancias. (Koselleck 1993:118). La preocupación de Koselleck por evitar la autonomía del lenguaje frente a la historia experimentada y construida desde su propio registro de verbalización, permite pensar un espacio de compensación y complemento de las propuestas del *giro lingüístico*, sin descuidar el horizonte social en que se inscribe cualquier discurso.

En este contexto, nuestro abordaje se acerca más a la tradición inglesa que a la alemana. Pensar el uso de un concepto al interior de una obra como la de Durkheim implica otorgar una prioridad significativa a la esfera académica frente a los ámbitos sociopolíticos en que pueden desplegarse sus distintos usos. A partir de allí, podemos sostener más fuertemente una línea de acercamiento que hace foco, tanto en el plano intencional, como así también en una reconstrucción de los *continua* discursivos que, como trayecto, ubican el uso del concepto de *solidarité* en el discurso filosófico de la segunda mitad del siglo XIX en Francia.

Los *continua* del discurso de la *solidarité* en la Francia del siglo XIX. Hacia un intento de periodización en la tradición positivista.

Las marcas manifiestas de la *question sociale* inundan la reflexión de los pensadores galos en el período y tienen como punto de integración las visibles consecuencias de la expansión de la libertad individual. A pesar de los límites y retrocesos del clamor revolucionario que nace a fines del siglo anterior, la expansión del mercado coloca en primer plano una matriz ideológica homogénea: las voluntades individuales conforman por acuerdo y asociación el orden social. La huella roussoniana integra varios discursos, tanto liberales como aquellos de pretensiones socialistas. En ellos, la institución del contrato establece el registro articular que materializa la legitimidad del máquina estatal. Sin embargo, a pesar de los avances de esta lógica, la dinámica de la industria evidencia desde su propio nacimiento la fractura creciente de los vínculos sociales, poniendo en evidencia las asimetrías que consolidan las distintas clases sociales. En este contexto, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, los filósofos sociales, tanto como los publicistas y políticos, comienzan a situar en el corazón de sus reflexiones, la preponderancia de la dimensión social para responder al interrogante sobre qué tipo de lazo social habrá de sostener las acciones de la colectividad en los marcos del industrialismo creciente. De esta forma y por

motivos divergentes, la perspectiva contractual sede paso gradualmente a la concepción de la sociedad como una estructura de interdependencia haciendo manifiesta su oposición tanto a las corrientes del liberalismo doctrinario como del colectivismo de tipo socialista.

La continuidad en el uso del concepto de *solidarité* durante el siglo XIX, no implica que no se den, sin embargo, ciertas rupturas que responden a matrices diversas que ofician de contexto. A grandes rasgos podríamos periodizar estos contextos en tres grandes bloques. El primero que se extiende de fines del siglo XVIII hasta 1848 y que podríamos caracterizar como el período "*místico-religioso*". El segundo que se extiende desde 1848 hasta 1896 y que podríamos identificar como el período "*científico*". Finalmente el tercero, que se inicia en 1896 hasta la 1º guerra mundial y que podríamos denominar "*ideológico*".

La producción de Émile Durkheim se encuentra en el segundo período y oficia como paso hacia el tercero. Los tres períodos se hallan atravesados por dos fuertes tradiciones: la positivista y la espiritualista. Los límites de este trabajo no nos permiten efectuar un seguimiento paralelo de ambas. Nos acotamos particularmente a la primera por dos razones fundamentales. La primera, de índole más general, tiene que ver con la deuda explícita de Durkheim para con la obra de Comte. Las referencias a este último en *La division du travail social* son de las más recurrentes junto con Spencer. La segunda, de índole más particular, el reconocimiento de Durkheim a Comte por haber tratado a la división del trabajo como un fenómeno de mayor importancia social que el registro puramente económico dado por la economía política.

El primer período se caracteriza por la aparición de dos matrices que operan fuertemente como *traiditio* (Pocock 2001:162). La primera de ellas emerge como respuesta a las bases filosóficas de la Revolución Francesa. Entre los autores más representativos encontramos a de Maistre, de Bonald y Lammenais. Para este grupo de pensadores los presupuestos racionalistas que oficiaron como soporte teórico de las prácticas revolucionarias encarnan una dificultad de base. La revolución no fracasa por un error en la manera en que se llevan a la práctica determinados ideales. Fracasa como consecuencia del equívoco teórico que ellos conllevan. Para estos autores, la historia y la tradición son la única fuente cierta de conocimiento. Cualquier intento artificial de construir un orden sobre pilares nuevos está condenado al fracaso. El blanco de sus críticas se dirige a la noción de contrato y el acuerdo legitimatorio en que se apoya la fundación de la sociedad. Sobre este punto, estos pensadores tradicionalistas, oponen una lectura de la historia como

una segunda naturaleza cuyo funcionamiento se escapa a la acción humana y por ende se vuelve imposible de controlar.

Aunque la aparición del concepto de *solidarité* no emerge como categoría, su campo semántico estructura la idea de interdependencia tomando como referencia dos aspectos fundamentales: a) el carácter supraindividual que asumen las combinaciones históricas y que por tanto condicionan al hombre, b) el peso del pasado sobre el presente. Es ilustrativo al respecto las reflexiones de de Maistre sobre lo que el llama el principio generador de las constituciones:

> "La Constitution est l'ouvrage des circonstances, et le nombre des circonstances est infini. Les lois romaines, les lois ecclésiastiques, les lois féodales, les coutumes saxonnes, normandes et danoises ; les privilèges, les préjugés et les prétentions de tous les ordres ; les guerres, les révoltes, les révolutions, la conquête, les croisades ; tous les vertus, tous les vices, tous les connaissances, toutes les erreurs, toutes les passions ; tous ces éléments, agissant ensemble, et formant par leur mélange et leur action réciproque des combinaisons multipliées par myriades de millions, ont produit enfin, après plusieurs siècles, l'unité la plus compliquée et le plus bel équilibre de forces politiques qu'on ait jamais dans le monde" (de Maistre, 1814: 17)

Sobre la base de este equilibrio de fuerzas producto de combinaciones infinitas se estructura la lógica superioridad de la historia y la sociedad sobre el individuo. De allí deriva de Maistre la pobreza e insensatez de una postura como la contractualista que supone factible dar una constitución, un orden político y una sociedad a partir de un acuerdo colectivo sustentado en opiniones individuales. La idea de una totalidad social que se muestra anterior a todo individuo con un valor superior, en tanto se halla vinculada a Dios, surgirá así contra la revolución francesa y el individualismo potenciado por los derechos del hombre y desde antes por el libre examen que abre la reforma protestante. Esta totalidad, que es la misma sociedad que sería vista como sagrada, es la base sobre la cual se asienta la unión de los muertos con los vivos. La tradición oficia así como determinación del pasado sobre el presente. "La solidaridad es, en ese sentido, una relación donde los vivos reconocen en su vínculo con el pasado, una memoria del hecho y del valor moral del pasado." (Namer, 2004:349) No es casual que en ese vínculo con la historia y con la acción de la divinidad a lo largo de ella, de Maistre pueda identificar a la política como un depósito de experiencias único a partir del cual puede emerger toda acción presente:

> "Ouvrons la histoire, que es la politique expérimentale, nous y verrons constamment le berceau des Nations environné de Prêtres, et la Divinité toujours appelée au secours de la faiblesse humaine." (de Maistre, 1814: 47)

El auge de la cuestión religiosa se hizo palpable en el siglo XIX. En el centro de todos los conflictos, agitó el centro de los interrogantes filosóficos y políticos. Con cierta nostalgia por la divinidad y frente a las esperanzas cada vez más endebles en la razón, el problema de la religión se proyectó de diversas formas en las tradiciones teóricas del período. La religión no es sólo una forma de explicar el mundo o una forma de consuelo frente a las desgracias, es también el fundamento más sólido de la identidad colectiva y las normas de unidad y armonía social. Sobre este aspecto reclamaban un retorno los pensadores contrailustrados de la talla de de Maistre. A pesar de que el período de las Luces y la Revolución intentaron minar las bases del cristianismo, no lograron una sustitución eficaz de principios (para el espíritu) y de fervor (para el corazón) que consiguiera agrupar la comunidad histórica francesa. Pocas épocas han presentado una variedad tan amplia de proyectos religiosos: Saint-Simon y el nuevo cristianismo, la religión de la humanidad de Leroux y Comte, el neocristianismo de Sand, el neocatolicismo de Lamartine o la religiosidad que se impone en los primeros socialismos. (Winock, 2004: 14)

En este contexto singular, donde emergen la filosofía positivista y en paralelo con ella los principios del socialismo, los vectores que organizan la relación solidaria del presente con el pasado serán tomados en consideración con algunas mutaciones. A partir de los aportes de Saint-Simon, la primacía analítica tiende a pensar el orden social no como consecuencia de un retorno al pasado, sino como la forma de organización del fenómeno moderno por excelencia: la industria. Con el desarrollo del industrialismo, la primacía de la solidaridad vertical que cifra la referencia al pasado cambia priorizando el vínculo horizontal que une a los productores en tanto engendran la riqueza de la sociedad. Aunque Saint-Simon sigue sin utilizar el concepto *solidarité* de forma explícita, abre una nueva semántica que desarrollarán dos de sus continuadores: Pierre Leroux y Auguste Comte.

Pierre Leroux es el primer autor que utiliza el término *solidarité* para describir las relaciones de los seres humanos en sociedad. De formación tipógrafo, fue uno de los confundadores del período *Le Globe* lanzado en 1824 bajo la inspiración del modelo de la *Enciclopedia.* En términos políticos, el perfil editorial expresaba una clara tendencia liberal doctrinaria y hacia 1830 terminó por quedar bajo la órbita del saintsimonismo. Negándose a seguir los mandatos de Barthélemy-Prosper Enfantin –autoproclamado heredero de Saint-Simon—publica en 1840 su libro más importante: *De l'humanité*. En él

se despliegan las bases cristianas de su *socialismo*[4] y encontramos allí la primera formulación clara del concepto de *solidarité* con el cual se busca explicar la constitución de la naturaleza profunda de la humanidad. Afirma Leroux:

> "Qu' est-ce que la nature humaine considérée comme comprenant tous les hommes ? Est-ce quelque chose, ou n'est-ce rien qu' une abstraction de notre esprit ? Y a-t-il un être collectif humanité, ou n' y a-t-il que des individus hommes ? Cet être collectif, s' il existe, existe-t-il autrement que comme la série, à la vérité progressive, et par conséquent influente, des générations qui se sont succédé jusqu' ici sur la terre, ou qui pourront s' y succéder encore ? Voilà de graves problèmes : est-il nécessaire de les résoudre, ou même est-il bon de les aborder ? Il est si nécessaire, suivant nous, de les résoudre, que c' est parce que ces questions ne sont pas résolues, que nous n' avons aujourd'hui aucun principe solide de religion, de politique, et de morale. " (Leroux, 1840 :2)

Sobre este diagnóstico de época, Leroux proclama que la humanidad está en cada uno de los seres humanos y su naturaleza genérica caracteriza a cada individuo en tanto partícipe en toda su infinitud. Es a partir de este sentido de pertenencia que piensa que los hombres están inducidos a cierta *solidarité* que evita la disociación, generada por la guerra de otros tiempos, y actualmente, bajo la forma de la competencia en el mercado.

> " Or donc, ce point fixe, que je crois démontrable autant que la vie peut se démontrer, autant que l' infini peut se prouver, et dont je vais essayer d' apporter une démonstration, c' est la communion du genre humain, ou, en d' autres termes, *la solidarité mutuelle des hommes*. " (Leroux, 1840:XXI) (itálica original)

Desmontando las perspectiva filosófica que habían desarrollado *les philosophes*, Leroux busca, con la idea de solidaridad, contrarrestar el atomismo del materialismo francés tan funcional con la lógica de la competencia mercantil. Si la *solidarité* entre los hombres es algo mutuo, natural y eterno, (Leroux, 1840: 196, 220) la lógica del vínculo social puede reescribirse sin hacerse eco del adagio hobbesiano: *homo homini lupus*.

> " Après avoir tout désuni, tout séparé, tout abstrait, après avoir réduit l'homme à la sensation, au pur fini, et nié sa solidarité avec le genre humain, après avoir nié jusqu' à l'être infini qui relie entre eux tous les êtres particuliers, voilà, au bout de leurs raisonnements, les philosophes de la sensation et de l'égoïsme qui prêchent à l' homme ainsi individualisé la vertu et l'union avec tous les hommes ! " (Leroux, 1840:194-195)

La *solidarité* es para Leroux la actualización de la virtud cristiana de la caridad. Sobre este principio, que no duda en reconocer como originario en los dichos de Jesús, nuestro autor identifica la forma específica de su existencia moderna. El libro cuarto empieza con

---

[4] Fue uno de los impulsores del término *socialismo.* Lo formula por primera vez en 1833 en el artículo de la *Revue Indépendante* "*De l'individualisme et du socialisme"* cfr. Cole, 1957: 19*)*

un primer capítulo titulado "*ce qu'il faut entendre aujourd'hui par charité, c'est la solidarité mutuelle des hommes"*. De esta forma, la caridad moderna entendida como *solidarité,* permite pensar cual es el principio fundamental que organiza la sociedad. No desconoce el egoísmo de los seres humanos sino que lo retraduce de forma tal de que pueda pensárselo como libertad. El capítulo cuarto del mismo libro se intitula: "*La solidarité seule est organisable"* y allí identifica una serie de conceptos que para nuestra reconstrucción son de vital importancia:

> " Au contraire, que la véritable charité soit connue, c'est-à-dire que la charité soit conçue comme la loi même de la vie, comme la loi de natures solidaires entre elles, comme la loi d'identité et par conséquent d'identification du moi et du non-moi, de l'homme et de son semblable ; et toute antinomie cesse, et l'égoïsme s'abaisse devant la charité, parce qu'en tant que légitime et saint, il se retrouve dans la charité.
>
> L'égoïsme cesse véritablement d'être l'égoïsme, pour devenir la liberté. Cet égoïsme, ou cette liberté, fonde le droit ; et le droit se trouve précisément être la charité. Ainsi la charité devient la liberté même. " (Leroux, 1840:217-218)

Leroux retraduce la idea de caridad como *solidarité,* la cual como vínculo entre los hombres permite pensar una relación que establece una reciprocidad y que además identifica una nueva forma de entender la libertad. De esta forma, la caridad entendida como *solidarité*, permite a la libertad la base del derecho. Se comienza a percibir cómo la sociedad puede organizarse a partir de un principio religioso, sin que ello suponga religión. El punto límite a la expansión del egoísmo se desarrolla a partir de este nuevo principio, que sobre el presupuesto humanista, preconiza la reconciliación de Dios con la naturaleza.

> La société temporelle avait pour principe l'égoïsme. De là un dualisme qui a rempli l'histoire. Au contraire, avec le principe de la charité compris comme nous le comprenons, c' est à dire avec le principe de la solidarité mutuelle, la société temporelle est investie du soin d' organiser la charité, parce que la charité au fond c' est l'égoïsme. Donc, la société temporelle, qui jusqu' à présent n'avait pas de principe religieux, en a un. L'église peut cesser d'exister. Ce qu'elle avait mission de faire est devenu notre propre mission. L'église n'était réellement, dans les desseins de la providence, qu'une figure de la grande église, qui réunira dans son sein ce qui avait été faussement séparé jusqu'ici, le règne de Dieu et le règne de la nature. (Leroux, 1840: 219-220)

Este mismo motivo reaparece en Auguste Comte, pero con algunos matices. Como heredero de Saint-Simon, Comte buscaba otorgarle a la filosofía (metafísica) un cierre definitivo a partir de la superación de la especulación. La *physique sociale*, más tarde llamada *sociologie,* se ocuparía de pensar las dos dimensiones fundamentales de toda estructura social: el *orden* y el *progreso*. Pero para ello era necesario identificar cuál es el objeto propio de la disciplina naciente. A partir de una consideración de la sociedad como una entidad que funciona a la manera de un gran ser vivo, mediando la analogía orgánica,

Comte identifica su marcha gracias a la existencia de un *consensus*. Con esta noción, el padre del positivismo pretende dar cuenta del vínculo que sostiene y sujeta cada uno de los diferentes elementos que constituyen lo social. El *consensus* se presenta así como la condición y la expresión de la armonía funcional entre los diferentes órganos de que consiste la vida social. Pero el *consensus,* como la vida misma, implica grados cuya progresión es indispensable considerar para no desconocer la especificidad del aquel que se da en forma propia en los fenómenos sociales. La ciencia de la sociología, en la cual estaba incorporada la ética, era el saber culminante en la serie de otras ciencias y como tal, debía dar cuenta de ese registro específico.

> Sous le point de vue scientifique, qui doit prévaloir en ce Traité, cette idée mère de l'universelle solidarité sociale devient ici l'inévitable suite et le complément indispensable d'une notion fondamentale établie,dans le volume précédent, comme éminemment propre a l'études corps vivants. En toute rigueur scientifique, cette notion du consensus n'est point, sans doute, strictement particulière à une telle étude, et se présente directement comme devant être, par sa nature, nécessairement commune a tous les phénomènes, mais avec d'immenses différences d'intensité et de variété, et par suite d'importance philosophique. (Comte, 1839 :349)

En este contexto, Comte apela a la noción de *solidarité,* con el fin de explicar cuál es el soporte último de la unidad de los hombres que permite salvaguardar la sociedad y que distingue la armonía social de otras formas de armonía en la naturaleza.

> " N'écrivant point ici un traité spécial de philosophie politique, je n'y dois point méthodiquement établir la démonstration directe d'une telle solidarité fondamentale entre tous les aspects possibles de l'organisme social, sur laquelle d'ailleurs il n'existe guère maintenant, au moins en principe, de divergences capitales parmi les bons esprits. De quelque élément social que 1'on veuille partir, chacun pourra aisément reconnaître, par un utile exercice scientifique, qu'il touche réellement toujours, d'une manière plus on moins immédiate, a l'ensemble de tous les autres, même de ceux qui en paraissent d'abord le plus indépendants." (Comte, 1839 :327)

La solidaridad cumple en su modelo teórico las veces de equivalente del consenso o armonía entre las partes de un todo. A diferencia de Leroux, donde la solidaridad se hallaba como expresión de la caridad, y como tal devenía de la expresión de un vínculo humano por el cual los individuos podían optar, para Comte el concepto suponía un tipo de vínculo que emerge de un grado de interdependencia equiparable al que los órganos tienen entre sí en un organismo. Sin embargo, y a pesar de cierta recurrencia en su uso, Comte hacía de la *solidarité* más un postulado funcional del orden (estática) social, que una realidad con substrato empírico. Durkheim llevará adelante un corrimiento semántico del término que intentará sostener una formulación del concepto que permite sostener su

estudio en base a un método positivo, que aunque enunciado por Comte, no fue llevado a la práctica.

La *solidarité* en la primera sociología durkheimiana

En 1893 Émile Durkheim presentó su tesis de doctorado *De la division du travail social.* Comenzó a trabajar en ella desde fines de 1880 advirtiendo la necesidad de repensar la peculiaridad del vínculo que mantiene a los hombres en relación, sin tomar necesariamente las perspectivas asumidas por el individualismo liberal o el colectivismo socialista. Los marcos de esta reflexión estuvieron signados por esta polaridad ideológica frente a la cual se abre espacio la tesis con un interrogante fundamental al que intenta dar respuesta:

> " Quant à la question qui a été l'origine de ce travail, c'est celle des rapports de la personnalité individuelle et de la solidarité sociale. Comment se fait-il que, tout en devenant plus autonome, l'individu dépende plus étroitement de la société ? Comment peut-il être à la fois plus personnel et plus solidaire ? Car il est incontestable que ces deux mouvements, si contradictoires qu'ils paraissent, se poursuivent parallèlement. Tel est le problème que nous nous sommes posé." (Durkheim, 1991: XLIII)

La respuesta a esta cuestión tiene como centro la conceptualización de la *solidarité* como realidad del lazo social. Pero a diferencia de las perspectivas anteriormente analizadas, la respuesta se halla aquí sobre la base de un proceso material: la división del trabajo social. A diferencia de las tradiciones socialistas (Leroux) en que la división del trabajo era considerada justamente como una fuente de desunión, Durkheim entiende que, lejos de ser considerada como causante del resquebrajamiento del tejido social, es la fuente misma del lazo social en las sociedades modernas:

> Nous sommes ainsi conduits à considérer la division du travail sous un nouvel aspect. Dans ce cas, en effet, les services économiques qu'elle peut rendre sont peu de chose à côté de l'effet moral qu'elle produit, et sa véritable fonction est de créer entre deux ou plusieurs personnes un sentiment de solidarité. De quelque manière que ce résultat soit obtenu, c'est elle qui suscite ces sociétés d'amis, et elle les marque de son empreinte. (Durkheim, 1991: 19)

Por otra parte, aunque recupera la perspectiva comteana al ver en la división del trabajo social un fenómeno que produce efectos morales, introduce una diferencia que aleja el análisis de su antecesor directo. La tesis de Durkheim es que la *solidarité* social ha cambiado a partir de fenómenos sociales espontáneos, y su metamorfosis estriba en la forma en que el lazo social en las sociedades industriales eslabona el vínculo entre las

personas. Para ello Durkheim plantea una distinción fundamental entre dos tipos de solidaridad: una que llama *mecánica* y otra que denomina *orgánica*.

A partir de esta distinción, el autor caracteriza la especificidad de las sociedades modernas, cuya peculiaridad se entiende a partir de la preeminencia de las diferencias entre los sujetos por sobre sus semejanzas. En pocas palabras, allí donde las sociedades experimentaban una homogeneidad tal que hacía imposible la diferenciación individual, primaba un tipo de solidaridad donde el todo era superior a todas sus partes integrantes. Cada una de ellas entraba en movimiento exclusivamente a partir del movimiento de la totalidad. Esta dinámica social que Durkheim veía paradigmáticamente en sociedades primitivas, indicaba un fuerte peso de la llamada *conscience collective*, sobre cada una de las conciencias individuales.

Por otra parte, a partir del aumento de la densidad y el volumen poblacional, la complejidad y la diferenciación sociales crecían, haciendo evidente el crecimiento de las diferencias entre los individuos. En este contexto, Durkheim afirma que la conciencia colectiva se relaja y se distiende teniendo un peso menor sobre las conciencias individuales. Así es como gracias a los procesos de división del trabajo crecientes, los individuos logran un desarrollo paralelo al grado de interdependencia que generan con sus pares. Tanto es así que sin división del trabajo sería imposible la sociedad de acuerdo con los volúmenes poblacionales existentes:

> " C'est donc la répartition continue des différents travaux humains qui constitue principalement la solidarité sociale et qui devient la cause élémentaire de l'étendue et de la complication croissante de l'organisme social " (Durkheim, 1991: 27)

> " Elle ne servirait pas seulement à doter nos sociétés d'un luxe, enviable peut-être, mais superflu ; elle serait une condition de leur existence. C'est par elle, ou du moins c'est surtout par elle, que serait assurée leur cohésion ; c'est elle qui déterminerait les traits essentiels de leur constitution. " (Durkheim, 1991: 27)

Ahora bien, si bien en un sentido Durkheim continúa en la *traditio* comteana por la centralidad analítica que otorga a los procesos de división del trabajo social, en la dimensión relativa a su estudio positivo, el sociólogo francés se separa de su antecesor. Uno de los problemas que Durkheim declara a la hora de llevar adelante el estudio de la solidaridad, es pensar su realidad como hecho objetivo. Por eso advierte:

> " Mais la solidarité sociale est un phénomène tout moral qui, par lui-même, ne se prête pas à l'observation exacte ni surtout à la mesure. Pour procéder tant à cette classification qu'à cette comparaison, il faut donc substituer au fait interne qui nous échappe un fait extérieur qui le symbolise et étudier le premier à travers le second. " (Durkheim, 1991: 28)

> “ Ce symbole visible, c'est le droit. En effet, là où la solidarité sociale existe, malgré son caractère immatériel, elle ne reste pas à l'état de pure puissance, mais manifeste sa présence par des effets sensibles. ” (Durkheim, 1991: 28)

> “ L'étude de la solidarité relève donc de la sociologie. C'est un fait social que l'on ne peut bien connaître que par l'intermédiaire de ses effets sociaux. ” (Durkheim, 1991: 31)

> “ Encore cette étude abstraite ne saurait-elle être bien féconde en résultats. Car, tant qu'elle reste à l'état de simple prédisposition de notre nature psychique, la solidarité est quelque chose de trop indéfini pour qu'on puisse aisément l'atteindre. C'est une virtualité intangible qui n'offre pas prise à l'observation. Pour qu'elle prenne une forme saisissable, il faut que quelques conséquences sociales la traduisent au-dehors. ” (Durkheim, 1991: 31-32)

Ese registro objetivo en que se manifiesta la materialidad de la *solidarité*, Durkheim lo encuentra en dos formas características del derecho, que le permite identificar dos tipos de solidaridad. De esta manera, en las sociedades donde priman lazos de *solidaridad mecánica*, la forma característica del derecho será la del tipo penal, frente a las formas restitutivas (civil, comercial) que priman en las de tipo *orgánica*.

> En effet, la vie sociale, partout où elle existe d'une manière durable, tend inévitablement à prendre une forme définie et à s'organiser, et le droit n'est autre chose que cette organisation même dans ce qu'elle a de plus stable et de plus précis. La vie générale de la société ne peut s'étendre sur un point sans que la vie juridique s'y étende en même temps et dans le même rapport. Nous pouvons donc être certains de trouver reflétées dans le droit toutes les variétés essentielles de la solidarité sociale. (Durkheim, 1991: 29)

La forma en que la conciencia colectiva sanciona a los individuos, se expresa en la dinámica del castigo que imponen a las distintas ofensas que contra ella puedan ejercer. Allí encuentra Durkheim condensada la materialidad de la *solidarité* que hace de su formulación conceptual un punto de partida para la construcción del objeto de estudio y la metodología necesaria para su conocimiento, proyecto que resumirá en *Les règles de la méthode sociologique.*

A modo de conclusión

La intención declarada de Durkheim al escribir *La division du travail* era plantear las bases para realizar una ciencia de la moral. Llevar adelante esa empresa implicaba otorgarle al objeto de estudio una entidad que permitiera tratarlo como hecho analizable en términos de causa y efecto y permitiera a su vez clasificarlo. La objetividad en las formas del derecho responde a ese programa. A su vez, la distinción en los distintos tipos de solidaridad le permitió a nuestro autor entroncar de forma íntima, la peculiaridad de la

modernidad industrial (los procesos de división del trabajo social) con la vida moral de las sociedades. La especialización funcional y la interdependencia que ella crea, son los vectores que permiten pensar una sociedad cada vez más compleja, en la cual, los procesos de individuación se despliegan de forma progresiva constituyendo un vínculo social sostenido por las diferencias funcionales. Asimismo, el carácter espontáneo del nuevo vínculo que caracteriza la solidaridad orgánica –entendida como Durkheim la propone— permite evitar los resabios éticos y morales que se hallaban alojados en los usos previos. En pocas palabras, la noción de *solidarité* pierde su carácter voluntarista e individualista que albergaba en las tradiciones como las que ejemplifica Leroux. Comte oficia la transición hacia perspectiva con pretensiones científicas, pero es Durkheim quien viabiliza esta posibilidad al asociar el derecho con las formas de *solidarité*, dándole así un status objetivo. Por otra parte, desde esta perspectiva, nuestro autor no sólo salva la superioridad y autonomía de la sociedad frente al individuo, sino que repiensa la trama de relaciones sociales sobre una base no contractual. La división del trabajo no es consecuencia de una decisión acordada por los individuos en forma previa, es la materialidad del nuevo lazo social que los vincula.

En síntesis, con la aparición de un mismo concepto observamos un corrimiento semántico aún dentro de la misma *traditio:* la asociación solidaridad-caridad en Leroux, la asociación solidaridad-consensus en Comte y finalmente la asociación solidaridad-división del trabajo en Durkheim. Este desplazamiento que opera como discontinuidad aún bajo el mismo vocablo permite otorgar una profundidad cronológica al contexto desde el cual nuestro autor desarrolla sus apreciaciones teóricas. A partir de esta actualización formulada por Durkheim, sus aportes serán continuados por algunos autores, bajo un fuerte auspicio político, con la intención de hace de la *solidarité* "la racionalización de una práctica republicana incierta en su funcionamiento y en su horizonte, en el debate que opone a posiciones tanto conservadoras como revolucionarias" (Donzelot, 1994: 77). Analizar ese derrotero, no obstante, supera las intenciones de las líneas que aquí concluyen.

Bibliografía:

Besnard, Ph..- Borlandi, M. - Vogt, P. (1993) "*Division du travail et lien social. Durkheim un siecle apres*", Paris, PUF.

Borlandi, M. (1993) "*Durkheim lecteur de Spencer*", en Besnard, Ph..- Borlandi, M. - Vogt, P. (1993).

Brooks III, J. I.(1998) "The eclectic legacy. Academic philosophy and the human sciences in Nineteenth-Century France", Newark, University of Delaware Press.

Cole, G.D.H (1957) "Historia del pensamiento socialista. Vol. 1 Los precursores", México, FCE.

De Maistre, J. (1814) "Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines", Paris, La société typographique

Donzelot, J. (1994) "L'invention du social. Essai su le decline des passions politiques", Paris, Éditions du Seuil.

Dosse, F. (2006) "*La marcha de las ideas*", Valencia, Publicacions de la Universitat de Valencia.

Durkheim, E. (1975a) "*Textes 1. Eléments d' une théorie sociale*", Paris, De Minuit.

Durkheim, E. (1975b) "*Textes 2. Religion, morale, anomie*", Paris, De Minuit.

Durkheim, E. (1975c) "Textes 3. Fonctions sociales et institutions", Paris, De Minuit.

Durkheim, E. (1987) "*La science sociale et l'action*", Paris, PUF.

Durkheim, E. (1991) "*De la division du travail social* ", Paris, PUF.

Filloux, J. C. (1987) "*Introduction*", en Durkheim (1987).

Gomez Ramos, A. (2004) "Koselleck y la Begriffsgeschichte. Cuando el lenguaje se corta con la historia" en Koselleck, R. "*historia-Historia*", Madrid, Trotta.

Hayward, J. E. S. (1960). "Solidarist Syndicalism: Durkheim and Duguit." *Sociological Review* 8: 17-36 y 185-202.

Hayward, J.E.S (1959) "Solidarity: The social history of an Idea en Nineteenth Century France", *International Review of Social History*, Nº 4: 261-284

Hayward, J.E.S (1961) "The Official Philosophy of the French Third Republic: Léon Bourgeois and Solidarism", *International Review of Social History*, Nº 6: 19-48

Heilbron, J. (1993)"*Ce que Durkheim doit a Comte*", en Besnard, Ph..- Borlandi, M. - Vogt, P. (1993).

Higham, J. (1954) "Intellectual history and its neighbors", en *Journal of the history of ideas,* 15 (3): 339-347

Koselleck, R. (1993) "Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos", Barcelona, Paidós.

Leroux, P. (1840) "*De l'humanité, de son principe et de son avenir*", Paris, Perrotin.

Lukes, S. (1984) "*Émile Durkheim. Su vida y su obra*", Madrid, Siglo XXI-CIS.

Mandelbaum, M. (1965) "The history of ideas, intellectual history and the history of philosophy" en *History and Theory,* 5 (5): 33-66.

Namer, G. (2004) “Postfacio” en Halbwachs, M. “*Los marcos sociales de la memoria*”, Barcelona, Anthropos.

Nicolet, C. (1982) “L’idée républicaine en France (1789-1924)”, Paris, Gallimard

Palonen, K. (1997) “Quentin Skinner’s rhetoric of conceptual change*”*, *History of the human sciences,* 19 (2): 61-80.

Palti, E. “Introducción” en Koselleck, R. (2001)“*Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*”, Barcelona, Paidós.

Pickering, M. (1993) “*Auguste Comte. An intellectual biography*” Vol 1, Cambridge, Cambridge University Press.

Pocock, J.G.A. (2001) “Historia intelectual: un estado del arte*” Prismas* 5: 145-173.

Pocock, J.G.A. (2004) “*El momento maquiavélico*”, Madrid, Tecnos.

Schlanger, J. (1995) “*Les métaphores de l’organisme*”, Paris, L´Harmattan.

Skinner, Q. (1985) “Los fundamentos del pensamiento político moderno”, Vol 1, México, FCE.

Skinner, Q. (1988) “Meaning and understanding in the history of ideas*”* en Tully, K. (1988).

Stock-Morton, Phyllis, (1988) “Moral education for a secular society. The development of Morale Laïque in Nineteenth Century France”, New York, State University of New York,.

Tully, J. (1988) “*Meaning and Context. Quentin Skinner and his critics”*, Princeton, Princeton University Press.

Villacañas, J. L. – Oncina, F. (2002) “Introducción” en Koselleck, R. – Gadamer, H-G “*Historia y hermenéutica*”, Barcelona, Paidós.

Winock, M. (2004) “*Las voces de la libertad*”, Barcelona, Edhasa.