

la teoría de la solidaridad de durkheim: una crítica ⁽¹⁾

fernando uricoechea

Sumario

En lo esencial, este estudio presenta la siguiente tesis: la teoría de la solidaridad social de Durkheim no es suficiente para comprender las sociedades complejas. Origen de este fracaso: una concepción de la integración que no toma en consideración las necesidades de integración a que responden los dos tipos de solidaridad; una preocupación exagerada por los procesos de interdependencia funcional a costa de la socialización; y, un descuido por el tipo de unidades estructurales que intervienen en el proceso de integración.

* * *

Seguramente las generaciones futuras de investigadores en ciencias humanas no se plantearán jamás respecto de Durkheim, aquella pregunta que, según Parsons, se hace respecto de uno de los padres fundadores del evolucionismo: ¿"Quién lee a Spencer hoy en día?" Aparte de las razones corporativas y contingentes que llevan a la Sociología, en tanto que disciplina universitaria y burocrática, a preservar un corpus ortodoxo de doctrina en el cual la posición de Durkheim es muy sólida, existen también razones teóricas, de cierta manera necesarias, que justifican el estudio sistemático de su pensamiento, en la medida en que estimamos que la sociología abre una aproximación diferente a la interpretación de la organización moral de la sociedad.

No es ciertamente Durkheim el único gran sociólogo que se preocupa por la naturaleza moral de la sociedad. Sin embargo, es quizá el único sociólogo moderno que aborda este estudio con un espíritu objetivo y sublime al mismo tiempo: ese sentimiento kantiano que la representación del mundo moral suele provocarnos. Así, Durkheim permanece más fiel a la tradición kantiana de la sublimidad *cum* objetividad (cf. *Crítica de la razón práctica*) que Weber. Esta característica de su aproximación hace que sus ideas sobre este asunto sean muy llamativas y que se le sitúe en un lugar bien definido dentro de la sociología clásica.

Su teoría de la solidaridad, que aparece en *De la división del trabajo social*, constituye, por supuesto, el centro de sus reflexiones. A pesar de su importancia, esta teoría ha sido, en su conjunto, adoptada sin mayor crítica. El propósito de nuestra revisión crítica consiste en identificar ciertos defectos que la hacen insuficiente para la comprensión de las formas com-

1. *Cahiers internationaux de sociologie*, Vol. LXVI, 1979, pp. 115-123.

Traducido del francés por Victoria Kairuz.

Nota del traductor: La versión francesa de este artículo utiliza, para las numerosas citas, el texto de *la Division du Travail Social*, Puf, París, 1967. Para esta traducción española se ha utilizado la edición de *la División del Trabajo Social*, Schapire, Buenos Aires, 1967.

plejas de la solidaridad que caracterizan la sociedad industrial ⁽²⁾.

Es bien significativo que Durkheim empiece por una crítica de la concepción economicista de la división social del trabajo. Esta concepción, que hace énfasis en los aspectos económicos de la actividad humana que se desprenden de tal división, opaca la significación sociológica del fenómeno. Durkheim rechaza igualmente las ideas predominantes de su época acerca de la asociación entre la división del trabajo y el proceso de la civilización, sobre todo la teoría según la cual la primera tiene por función engendrar la civilización, e insiste en que esa representación incompleta deja de lado la función principal. Si esta función, explica el autor, no fuera sino la satisfacción de necesidades económicas, la división del trabajo no sería un fenómeno verdaderamente social. El hecho de que "consista en el establecimiento de un orden social y moral *sui generis*", demuestra ampliamente que la división del trabajo satisface necesidades que no son económicas (Durkheim, 1967, 58). "Si nos especializamos no es para producir más, sino para poder vivir en las nuevas condiciones de existencia que se nos presentan" (Durkheim, 1967, 233). En otro aparte, añade como conclusión:

"...aunque no estemos en condiciones de resolver aún la cuestión con rigor, se puede entrever sin embargo desde ya que, si la división del trabajo es tal, debe tener un carácter moral, pues las necesidades de orden, de armonía, de solidaridad social, pasan generalmente por ser morales" (Durkheim, 1967, 60).

Parece entonces que Durkheim tenga como finalidad demostrar la proposición de que la solidaridad social es, en el caso de las sociedades complejas, provocada por la división del trabajo. En efecto, a renglón seguido del último párrafo citado añade:

2. Nuestra interpretación ayuda a eliminar una conclusión —que se deriva lógicamente de la teoría durkheimiana de la integración— según la cual, la solidaridad social aumenta a medida que la comunidad de sentimientos y de creencias —es decir, la solidaridad mecánica—, se debilita. Esta torpe proposición, que es además, perjudicial al saber sociológico, emana de la teoría de Durkheim, por la relación entre las formas más débiles de la conciencia colectiva y las formas más fuertes de la solidaridad:

"... la conciencia común cuenta cada vez menos con sentimientos fuertes y determinados; por lo tanto, como lo habíamos anunciado, la intensidad media y el grado medio de determinación de los estados colectivos continúan disminuyendo..." (Durkheim, 1967, 144).

Vale la pena examinar esta proposición a la luz de su sociología de las religiones. Las creencias y los sentimientos religiosos no se fundamentan en la superioridad moral de la sociedad? (Durkheim, 1964). Entonces, cómo puede reconciliarse la influencia moral decreciente de la sociedad, con la sociedad en tanto que fuerza moral? O quizá lo *sa-grado* no está también sometido a la erosión de las tendencias de la evolución?

"Pero, antes de examinar si esta opinión común está fundada, es necesario verificar la hipótesis que hemos emitido sobre el papel de la división del trabajo. Veamos si, en efecto, en las sociedades donde vivimos, la solidaridad social deriva de ella" (Durkheim, 1967, 60).

En las siguientes líneas esta hipótesis se transforma sorprendentemente, en una verdad de la cual no cabe duda:

"Pero, ¿cómo proceder a esta verificación? No debemos buscar simplemente si en estos tipos de sociedades existe una solidaridad social que proviene de la división del trabajo. Es una verdad evidente, ya que la división del trabajo está muy desarrollada en ellas y produce la solidaridad. Pero es necesario determinar sobre todo en qué medida la solidaridad que produce contribuye a la integración general de la sociedad: pues sólo entonces sabremos hasta qué punto es necesaria, si es un factor esencial de la cohesión social, o bien, por el contrario, si no es más que una condición accesoria y secundaria" (Durkheim, 1967, 61).

No es mi intención atacar la proposición asertórica pero enteramente gratuita de que "la división del trabajo está muy desarrollada y que produce la solidaridad" en las sociedades industriales. Lo que propongo es revisar la teoría de la solidaridad social en una perspectiva más amplia que pueda desplegarse sobre la integración general de la sociedad. Como lo muestra la cita anterior, Durkheim aborda este problema pero no llega a elaborar su teoría de manera coherente. En una palabra, su debilidad esencial consiste en no advertir que la integración general de la sociedad recurre a la solidaridad orgánica y a la solidaridad mecánica. La sustitución lenta y continua de la primera por la segunda, no es suficiente.

Sostenemos que los datos y la teoría tienen mucho más sentido y son más adecuados para la interpretación de la experiencia histórica de las sociedades complejas industriales, si los dos tipos de solidaridad son tratados como formas complementarias (y no opuestas, como lo ha hecho Durkheim) de la integración.

Durkheim no duda del tipo de integración que resulta de la creciente división del trabajo:

"La solidaridad mecánica liga menos fuertemente a los hombres que la solidaridad orgánica, no solamente de una manera más general sino que además, a medida que avanzamos en la evolución social, ella va relajándose cada vez más" (Durkheim, 1967, 133).

Durkheim no considera jamás la posibilidad de una integración en la cual los dos tipos de solidaridad actuarían juntos:

"Efectivamente, dado que la solidaridad mecánica va debilitándose, es necesario, o bien que la vida propiamente social disminuya, o bien que la otra solidaridad venga poco a poco a sustituirla. Es necesario elegir". (Durkheim, 1967, 148).

Quisiéramos demostrar las deficiencias de esta perspectiva teórica utilizando la demostración empírica del mismo Durkheim. Propondremos enseguida una reinterpretación de sus conceptos de solidaridad que sea más compatible con sus datos. Para ello, conviene precisar el contenido de estos conceptos.

La solidaridad mecánica remite a una relación inmediata entre el individuo y su sociedad, lo que engendra una comunidad de creencias y de sentimientos: una *conciencia colectiva*. Como lo dijera Durkheim, esta solidaridad liga el individuo a la sociedad sin intermediario alguno. Más aún, la solidaridad mecánica se origina en una semejanza, por el hecho de que existen estados de conciencia que poseen en común los miembros de una misma sociedad. (Durkheim, 1967, 96). La solidaridad orgánica, por el contrario, remite a un sistema de relaciones funcionales. Su rol es el de crear lazos de cooperación y de integración entre las *funciones* de los agregados sociales, que se especializan y se diferencian cada vez más.

A pesar de esta netísima distinción entre las funciones que cumplen los dos tipos de solidaridad, Durkheim transfiere la noción de lazos *personales* de la solidaridad mecánica a la solidaridad orgánica. La negación sistemática de esta distinción, lo lleva a tratar de demostrar que los lazos sociales entre el individuo y su sociedad son más fuertes allí donde la división del trabajo se ha desarrollado, que en las sociedades donde existe una fuerte *conciencia colectiva*. Invoca la pretendida facilidad de romper los lazos sociales cuando la integración depende de la solidaridad mecánica. El carácter ingenioso de los datos históricos y antropológicos que presenta no resulta pues sorprendente: Los Mongoles y los Calmucas que abandonan un jefe opresor; los Abipones que también dejan a su jefe y se instalan donde les place; los Balondas que deambulan libremente; los Germanos que se hacen soldados bajo las órdenes de jefes que ellos mismos eligen; y los Romanos que, una vez hechos prisioneros, no pertenecían más a su ciudad. (Durkheim, 1967, 130). No resulta difícil entender al autor de *El suicidio*, intentando persuadir a sus lectores de la intensidad de la movilidad, la migración y el individualismo en sociedades donde existe una precaria división del trabajo? Su demostración, además de plantear problemas con relación al objetivo buscado, es incoherente con relación a la integración de las sociedades pre-industriales por la conciencia colectiva.

En las páginas precedentes, Durkheim describe sociedades bajo la influencia de esta conciencia:

“En estas condiciones no sólo todos los miembros del grupo están individualmente atraídos unos a otros porque se asemejan, sino que están ligados también a la condición de existencia de este tipo colectivo, es decir, a la sociedad formada por su reunión. No sólo los ciudadanos se quieren y se buscan entre sí con preferencia a los extranjeros, sino que aman a su patria, la quieren

como se quieren a sí mismos, tienen interés en que dure y prospere...” (Durkheim, 1967, 93).

Teniendo en cuenta la cita anterior, ¿cómo llega entonces a afirmar que es “en las sociedades inferiores, donde la solidaridad por semejanzas se presenta sola o casi sola, donde esas rupturas son más frecuentes y más fáciles” (Durkheim, 1967, 130)?

En efecto, Durkheim no quiere aceptar la naturaleza cualitativamente diferente de los dos tipos de solidaridad. ¿Qué es lo que demuestra que la solidaridad orgánica refuerza los lazos sociales? De acuerdo con el razonamiento anterior, cabría esperar que presentara casos de refuerzo de los lazos entre los individuos y la sociedad. Sin embargo, su argumento principal consiste en ejemplos de relaciones funcionales entre *agregados sociales* y no en ejemplos de lazos individuales: Middlesex y sus alrededores, Liverpool y los barrios de la industria textil, etc. “A medida que el trabajo se divide, las cosas cambian. Las distintas partes del agregado, dado que cumplen funciones diferentes, no pueden ser fácilmente separadas” (Durkheim, 1967, 131). Y cita a Spencer quien afirma que la separación de Middlesex de sus alrededores, pondría fin a todas las operaciones por falta de materiales; que la industria se paralizaría en el caso de que Liverpool se separara del distrito textilero, etc. Estos son, claro está, ejemplos de interdependencia funcional entre agregados, pero no son ejemplos de lazos personales entre los individuos y su sociedad. Es significativo que el único caso que avanza Durkheim en que el individuo se liga más fuertemente a la sociedad a medida que la división del trabajo se acentúa, sea controvertible: se trata de los vínculos que se refuerzan entre un individuo y su familia a medida que el trabajo doméstico se hace más complejo (Durkheim, 1967, 132). Sin embargo, si el divorcio y la inestabilidad generalizada de la familia constituyen índices de la facilidad con que se rompen estos vínculos, resulta entonces difícil encontrar una sociedad en la cual la solidaridad doméstica sea más débil que en la nuestra!

Si una reinterpretación de estos datos distingue claramente las dimensiones de la integración que son típicas de cada tipo de solidaridad; y si se abandona el presupuesto de una sustitución progresiva de la una por la otra, los datos empíricos y los dos tipos de solidaridad devienen compatibles. Dicho de otra manera, si la interdependencia y la covariación *necesarias* entre los dos tipos se mantienen, no existe razón alguna para asociar —como Durkheim ha debido hacerlo— un incremento de la integración funcional con una reducción concomitante de la solidaridad mecánica. El error consiste en asociar los dos tipos de solidaridad al proceso de diferenciación social que resulta de la división del trabajo. Esta asociación conduce a Durkheim a establecer una relación de exclusión recíproca entre los dos tipos y este proceso, de manera que una reducción de la solidaridad mecánica implica, de por sí, un aumento de la solidaridad orgánica. No reconoce el autor que los dos tipos corresponden a *diferentes procesos sociales*

que no se excluyen y que responden a necesidades de integración diferentes pero indispensables para la organización institucional de la sociedad. ¿Cuáles son estos dos procesos que Durkheim confunde? El primero es, evidentemente, la diferenciación social o estructural: su necesidad de integración abarca la *interdependencia funcional* de agregados diferenciados. La solidaridad orgánica responde a esta necesidad. El segundo, concierne a una integración normativa: su necesidad abarca los vínculos de *socialización* entre el individuo y su grupo. La solidaridad mecánica explica, ella sola, estos lazos. El primer proceso responde a los problemas de integración de la sociedad en cuanto *sistema social*. El segundo, es necesario cuando la cuestión general de la integración y de la solidaridad es tratada en la visión de la sociedad en cuanto *comunidad moral*. El toque positivista de Durkheim lo lleva a negar el fondo fenomenológico de la interacción que depende de la introducción de conceptos tales como la socialización.

A pesar de haber intuído que los dos procesos son indispensables para la integración general de la sociedad (como lo muestran bien las confusiones ya mencionadas). Durkheim excluye sistemáticamente el asunto de la integración moral de las sociedades complejas. Efectivamente, la solidaridad orgánica no contribuye de ninguna manera a la idea de la sociedad “como una red de afiliaciones de grupos” según la fórmula de Simmel.

Es imposible fundamentar la solidaridad a partir de una reducción infinita de creencias y de sentimientos colectivos. Esta reducción deja vacía la integración de su componente simmeliano de socialización (*Vergesellschaftung*) y su dimensión particularmente moral que, paradójicamente, es durkheimiana. Es necesario añadir además, que una conceptualización adecuada de los dos tipos de solidaridad, está ligada a la identificación de los tipos de *unidades* estructurales que intervienen en el proceso de integración, así se trate de los individuos *vis —a— vis de la sociedad* (la solidaridad mecánica), o de categorías y agregados sociales *—vis —a— vis de la especialización funcional* (la solidaridad orgánica). Conviene señalar que los dos procesos son igualmente necesarios para la integración general de la sociedad.

Parsons se aparta de Durkheim por su incapacidad para elaborar la distinción entre los tipos de unidades normativas que participan en el proceso de integración y, sobretudo, por la ausencia de distinción entre valores y normas (Parsons, 1960).

Tiene razón Parsons cuando afirma que la solidaridad mecánica se realiza por valores y en estos valores no juegan rol alguno en la diferenciación estructural del sistema. La institucionalización de este proceso de diferenciación se realiza por normas. ¿Por qué? Porque, como Parsons lo sostiene, “los valores son compartidos, supuestamente, por todos los miembros del sistema más amplio, mientras que las normas son una función de la diferenciación de un comportamiento sociológicamente significativo que se ins-

titucionaliza en diferentes partes del sistema. De aquí se sigue que los valores en sí no remiten ni a una situación ni a la diferenciación de las unidades del sistema en que se hallan institucionalizados. Por el contrario, las normas hacen explícita esta diferenciación” (Parsons, 1960, 123).

La solidaridad mecánica, que ocupa un nivel de generalidad más amplio que su contraparte, remite a la integración de los valores comunes de la sociedad, con los compromisos que sus unidades tienen para la realización de los fines colectivos (Parsons, 1960, 127, *passim*). Por el contrario, la solidaridad orgánica remite al sistema de normas institucionalizadas, es decir, a la relación de valores precisos con sus funciones particulares. (Parsons, 1960, 128, 139, *passim*).

En este último tipo,

“... es necesario precisar el nivel concreto de los valores a fin de legitimar no solamente la sociedad en el sentido más amplio sino, también, el tipo de organización que está institucionalizada en la sociedad, con miras a la realización de los fines colectivos” (Parsons, 1960, 139).

Existe una cierta complementariedad entre la perspectiva crítica elaborada por Parsons y la nuestra. Ambas señalan las ambigüedades de Durkheim a propósito de la integración, en cuanto niega una distinción conceptual que más tarde se muestra necesaria para la elaboración coherente de su teoría y para su confrontación con los datos empíricos. Además, nuestras dos aproximaciones ubican la necesidad de una discriminación analítica a nivel de las unidades del sistema: unidades normativas (valores y normas) de un lado, y, del otro, unidades estructurales (actores y agregados). Observemos sin embargo que, a pesar de su utilidad, los comentarios de Parsons respecto de los diferentes niveles de generalidad de las formas culturales (es decir, los valores y las normas), no eliminan del todo la confusión en torno a la contribución de las dos solidaridades a la integración general de la sociedad. En realidad, el proceso de solidaridad orgánica no es extraño a la cuestión de los valores: las diferentes formas de legitimación y de institucionalización de este proceso reposan, en fin de cuentas, sobre los valores promovidos por el grupo. La introducción de la distinción entre los tipos de unidades estructurales que suponen los dos tipos de solidaridad, resulta necesaria desde un punto de vista analítico.

En determinado sentido, también, nuestra interpretación difiere de manera radical con la de Parsons. Para él, la solidaridad mecánica se efectúa a través de la integración de los valores comunes de la sociedad, con los compromisos de sus unidades (definidas éstas como individuos que asumen roles). (Parsons, 1960, 125, 127). La introducción de los roles en el dominio de la solidaridad mecánica no es conveniente. En verdad, el compromiso del individuo respecto de los valores generales de su sociedad, no depende

de sus roles. Durkheim se habría negado, seguramente, a relacionar la conciencia colectiva —el sistema de valores de una sociedad—, con un sistema de roles. Su teoría necesita ser mejorada sobretodo en el campo de la solidaridad orgánica. Es por ello que la introducción de los roles por Parsons, crea más problemas de los que resuelve.

Constatamos entonces una simetría complementaria entre los defectos de Durkheim y los de Parsons respecto de la teoría de la integración social. Si se reprocha a Durkheim el que para él la *integración general* de la sociedad está ligada fundamentalmente a su diferenciación, hay que reprochar a Parsons el haber remitido la necesidad de asociación con diferenciación, a la solidaridad mecánica por la *vía* de los roles. Pero, ¿por qué se equivoca Parsons? Porque los roles carecen de significación a nivel de la solidaridad mecánica, es decir, al nivel más general del sistema social. Su significación, su contexto, se sitúa a nivel de los sub-sistemas particulares. Sus expectativas están ligadas a *normas* precisas (*no a valores*) y en *contextos institucionales* precisos. Desde un punto de vista teórico es incompatible el intento de asociar la conciencia colectiva con compromisos por roles

los cuales, rigurosamente hablando, son instituciones y no sociedades. Debido a la introducción de los roles a nivel de la solidaridad mecánica, la clarificación original y precisa que aporta Parsons respecto de la asociación de esta solidaridad con los valores, corre el riesgo de desvanecerse y de mantener una confusión comparable a la de Durkheim a propósito de la asociación de las dos solidaridades con la diferenciación.

Instituto Universitario do Pesquisas do Rio de Janeiro (JUPERJ).

REFERENCIAS:

Durkheim, Emilio: *De la División del Trabajo Social*, Editorial Schapire, Buenos Aires, 1967.

Durkheim, Emilio: *The Elementary forms of Religious Life*, Allen & Unwin, Londres, 1964.

Parsons, Talcott: *Durkheim's contribution to the theory of integration of social systems*, en *Essays on Sociology and Philosophy*, Kurt H. Wolff ed., Harper Torchbooks, New York, 1960, pp. 118-153.

talcott parsons en colombia

gonzalo cataño

Bajo la dirección de dos profesores del Departamento de Sociología de la Universidad Nacional, Carlos Escalante y Gabriel Restrepo, Ediciones Tercer Mundo ha programado una nueva serie de publicaciones: la "Colección Ciencias Sociales, Teorías y Métodos". El objetivo de la Colección es ofrecer un conjunto de textos de alto nivel teórico y metodológico que contribuyan a la formación de los sociólogos e ilustren los problemas que enfrentan los investigadores en su práctica cotidiana. La primera entrega incluye dos textos referidos a la obra de Talcott Parsons (1902-1979), el sociólogo funcionalista que dominó la escena de la sociología norteamericana por más de tres décadas, y cuyas repercusiones en América Latina comenzaron a manifestarse desde finales de los años cincuenta*.

La *Autobiografía intelectual* de Parsons, es un relato de gran utilidad para la comprensión de uno de los autores más difíciles y confusos del pensamiento sociológico contemporáneo. En forma ordenada, Parsons describe las diversas etapas por las cuales transcurrió su teoría del sistema social y las distintas tra-

diciones intelectuales que la nutren. Pareto, Marshall, Weber y Durkheim para el período inicial, y Freud, la cibernética y la biología para el siguiente. Enfatiza, además, el estímulo intelectual recibido de varias generaciones de estudiantes graduados y particularmente dotados, que en algún momento fueron sus propios alumnos: R. Merton, K. Davis, W. Moore, B. Barber, N. Smelser, F. Bourricaud, R. Bellah, etc.

El centro del pensamiento de Parsons fue la especulación teórica; y a pesar de que ha tenido lugar en el país donde la investigación empírica alcanzó los niveles más sofisticados, nunca ha escrito nada que se parezca a un "informe" de investigación. En los numerosos trabajos colectivos en los cuales ha participado, con alumnos o colegas de la Universidad de Harvard, siempre se reservó el terreno de la construcción teórica y el de los marcos de referencia. Esto no quiere decir, en modo alguno, que haya repudiado y desconocido los hallazgos adelantados por otros sociólogos; las citas que los lectores encuentran en sus escritos y las numerosas reseñas publicadas en revistas especializadas, muestran un permanente interés por los resultados de la investigación social empírica y un esfuerzo por integrarla dentro de la lógica interna de su discurso.

Parsons teorizó sobre los más diversos campos de la Sociología: la estratificación social, las profesiones, la educación, la religión, el poder y el control

* Talcott Parsons, *Autobiografía intelectual*, traducción de Gabriel Restrepo (Bogotá: Ediciones Tercer Mundo, 1979); y Benton Johnson, *Introducción a la Sociología Funcionalista de Talcott Parsons*, traducción de Carlos Escalante (Bogotá: Ediciones Tercer Mundo, 1979).