

VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2004.

Pensar la Política Social: aportes desde Durkheim.

Florencia Luci.

Cita:

Florencia Luci (2004). *Pensar la Política Social: aportes desde Durkheim. VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-045/622>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Pensar la Política Social: aportes desde Durkheim

Florencia Luci

IIGG/UBA-CONICET. E-mail: florluci@hotmail.com

Introducción

La intención de este trabajo es reflexionar acerca de la pertinencia de algunas categorías de pensamiento de Emile Durkheim en la discusión sobre *política social*. No es novedosa la recurrencia a Durkheim, sobre todo en lo que refiere a reactualizar el debate sobre la llamada “nueva cuestión social”¹. Nociones como “anomia”, “desorden”, “crisis del lazo social” están a la orden del día. Y es que el pensamiento durkheimiano -y con él la sociología como disciplina científica- nace con el interrogante acerca de lo que Robert Castel llamaría el “enigma de cohesión” de las sociedades modernas². El dilema de la construcción de un orden social se encuentra enfrentado, en los albores del pensamiento social de fines de siglo XIX y principios de siglo XX, con el empobrecimiento de los vínculos sociales, el egoísmo, la ausencia de normas, en definitiva, la disolución de las viejas solidaridades y la atomización del cuerpo social. ¿Podemos pensar hoy en una clave similar?

Consideramos necesario explicitar la concepción de *política social* que enmarcará este trabajo y que guiará la lectura de los textos de Durkheim. Nos centraremos en la particular forma en que las sociedades definen pautas para pensar sus problemas de integración, situando la pregunta en torno a la manera en que éstas intervienen sobre sí mismas para asegurar su cohesión interna³. Así, el eje pasa a desplazarse de una noción de política social en tanto mera sumatoria de políticas públicas dirigidas desde

el Estado, hacia una cierta reflexividad de lo social que, concebida en tanto mecanismo de autopreservación, interpele los problemas centrales del cuerpo social. Es desde este lugar donde las “viejas” preguntas que se hiciera Durkheim pueden ser reactualizadas.

Avanzaremos, en primer lugar, hacia una aproximación del análisis que hace Durkheim sobre lo que considera la “causa social” de las transformaciones que están aconteciendo en la sociedad: la división del trabajo y la transfiguración de la naturaleza del lazo social. Seguidamente, nos centraremos en una de las respuestas que propone el sociólogo como forma de regenerar el vínculo social, es el turno de su visión acerca de la constitución de la sociedad política y el rol de los grupos profesionales. En tercer lugar, plantearemos que la salida anterior es “incompleta” si no se piensa en el Durkheim preocupado por la efectivización de la creencia compartida en la construcción de lo social. Por último, intentaremos retomar más concretamente el debate sobre la política social.

La “causa”: la división del trabajo y sus consecuencias morales

Como señalamos más arriba la sociología de Emile Durkheim nace con el interrogante acerca de la naturaleza del lazo social habida cuenta de su debilitamiento y crisis.

Ahora bien, ¿cuál es la piedra de toque que postula Durkheim para comenzar a elucidar las características y causas de esta crisis?

Sin duda no podríamos encontrar los orígenes de estos procesos en otro orden de factores que no sean lo suficientemente visibles y generales como para ser aprehendidos científicamente. Los hechos que estén dando cuenta de estas

transformaciones tan profundas no pueden ser otra cosa que *sociales*. Y no lo son por el simple hecho de ser producto de la sociedad sino, antes que nada, por ser imperativos, coercitivos, obligatorios. En efecto, existen grupos de fenómenos cuya naturaleza no es modificable a voluntad y que se distinguen por tener caracteres definidos, por existir por fuera de las conciencias individuales e imponérseles.

De esta manera, Durkheim funda el método de la nascente sociología moderna: tomar a los hechos sociales como cosas, es decir, como datos objetivos de la realidad susceptibles de ser tratados científicamente. Aquí nos interesa aproximarnos a una tensión fundamental que atraviesa la epistemología durkheimiana y que se entrevé en sus “reglas”: detrás del Durkheim objetivista que llama a descartar las nociones previas y definir el objeto-cosa de estudio a partir de sus signos exteriores como “camino que se debe seguir para penetrar más en el fondo de las cosas”⁴, encontramos al Durkheim preocupado por dar cuenta de la representación colectiva. Y en definitiva, ¿qué es “el fondo de las cosas” sino la sociedad en tanto acto ritual en donde se ponen en práctica las creencias compartidas, en donde se revitaliza la idea misma del ser social? No nos detendremos en este punto sobre el cual volveremos más adelante. Sólo nos interesa dejar marcado desde el inicio este movimiento que transita la obra de Durkheim, y que bien señala Emilio de Ípola⁵, ya que lo consideramos clave para nuestro análisis de sus textos.

Entonces, ¿cuál es el hecho social que permite dar cuenta de las transformaciones que sufren las sociedades a fines del siglo XIX? Durkheim encontrará la respuesta la en las profundas mutaciones en *la división social del trabajo*. Efectivamente, a medida que la modernidad avanza el trabajo se divide y complejiza crecientemente, llegando a niveles de especialización antes inimaginados. En definitiva, Durkheim está siendo

testigo del paso de un tipo de sociedad a otro, en donde se evidencia para el sociólogo la transformación del tipo de lazo que mantiene firme la trama social. Y es en la división social del trabajo donde pueden apreciarse estas alteraciones que repercuten sobre todo en la manera en que los hombres se relacionan entre sí, en su particular forma de construir subjetividad, en su ser moral.

De este modo, Durkheim va a preguntarse “cuál es la función de la división del trabajo”, “a qué necesidad corresponde”⁶. Su respuesta va a ser descubrir las leyes de funcionamiento y transformación de la sociedad con lo que se considerará la primera teoría del lazo social. Y es que, en efecto, la división del trabajo no es sólo un fenómeno económico de especialización de las industrias, de las funciones económicas y los capitales sino que es ante todo un fenómeno moral. “Un hecho semejante no puede, evidentemente, producirse sin afectar de manera profunda nuestra constitución moral”⁷. Así, la división del trabajo “es y llega a ser cada vez más, una de las bases fundamentales del orden social”⁸.

En este punto, Durkheim se aleja de quienes ven en el avance de la modernidad un mal que hay que detener, su mirada no será romántica como la de Bonald y De Maistre. Durkheim es consciente de las profundas transformaciones ocurridas al nivel de la sociedad y no considera que la modernidad conlleve *per se* ausencia o ruptura del lazo sino más bien implica la conformación de uno de nuevo tipo.

¿Cómo deviene la división del trabajo en fuente de solidaridad social? Aquí Durkheim deja planteada la paradoja de que a medida que las sociedades y sus funciones se especializan progresivamente los hombres, más autónomos en apariencia, se necesitan aún más. Lo que ha ocurrido, según el sociólogo francés, es el pasaje de un tipo de solidaridad, que denominará mecánica, a otro, que llamará orgánica.

La primera, característica de las sociedades tradicionales, deriva de la proximidad y semejanzas que existen entre los hombres viviendo en común. La conciencia colectiva, entendida como el conjunto de creencias y sentimientos comunes de los miembros de una sociedad, se extiende uniforme en todos los sujetos dejando poco espacio para la conciencia individual. La solidaridad orgánica, por otra parte, se desarrolla con la división del trabajo y tiene por base el hecho de que los hombres difieren entre sí, que tienen esferas de acción propias ligadas a su desarrollo profesional. Esto permite que, existiendo campos de interés particulares, la conciencia individual y la personalidad se desarrollen de manera superpuesta a la conciencia colectiva.

Siguiendo a Nisbet: “la división del trabajo en la sociedad moderna cumplía la función de integrar a los individuos mediante su búsqueda de especializaciones complementarias y simbólicas, haciendo posible -por primera vez en la historia- acabar con los mecanismos tradicionales de coerción social”.⁹ Sin embargo, es interesante en este punto superar esta aparente versión “objetivista” de Durkheim y rescatar la tensión que enunciábamos antes, pensando que estas dos solidaridades más que superarse una a la otra temporalmente, conviven, permitiendo pensar el tema del lazo social en términos más complejos, manteniendo la experiencia de la comunidad aun en sociedades modernas. Retomaremos esto.

Ahora bien, la división del trabajo puede avanzar sin que necesariamente devenga en solidaridad social. La especialización de las funciones se acentúa sin que los hombres perciban que son parte de una obra común, ahogándose el espíritu de conjunto. La crisis moral se evidencia cuando el sujeto, a pesar de hallarse en estrecha dependencia con sus semejantes, no siente relación con el interés común. Este estado de cosas, que Durkheim caracteriza como *anomia*, es producto de la falta

de reglamentación en las sociedades modernas. Sin embargo, en la concepción durkheimiana, la “regla” no crea el estado de dependencia mutua sino que se limita a expresarlo. Las costumbres y las relaciones de los individuos cristalizan en pautas de conducta y no al revés. En este sentido la regla no es una normativa coactiva que se encuentra por fuera del estado mental de la sociedad sino que es producto de cada tipo social. Entonces, si hablamos de anomia hablamos de dislocación entre los sistemas normativos y las necesidades reales de la vida social, discordancia que no permite regular la armonía de las funciones.

De esta forma, la división del trabajo se vuelve coactiva manifestando que la ordenación social no se condice con la verdadera naturaleza de las cosas y se sostiene por la fuerza. Lo que debería ser una moralidad espontánea que lleva a los hombres a contar con otros, es apreciada más bien como una compulsividad artificial. Es interesante, por otra parte, advertir cómo se complejiza esta mirada acerca de lo social observando la visión de la composición y transformación social que plantea Durkheim en *Las reglas del método sociológico*.

En ese libro, Durkheim llama al sociólogo a indagar en las características del medio social las propiedades que pueden ejercer una acción sobre el curso de los fenómenos sociales. Encuentra en las sociedades dos series de caracteres que las describen: el *volumen* de la sociedad y su *densidad dinámica*. El primer factor da cuenta del número de unidades sociales que componen una sociedad, el segundo, habla del grado de concentración o unión moral que relaciona a los individuos. De la particular interrelación de estas dos series de caracteres va a resultar la específica conformación de la vida colectiva de un cuerpo social, así como la forma en que esa sociedad va a resolver sus problemas de cohesión social.

Aquí, nos remitimos a citar en extenso a Durkheim "... si cada agregado parcial forma un todo, una individualidad distinta separada de las demás por una barrera, es que la acción de sus miembros en general permanece localizada allí; si por el contrario estas sociedades parciales están confundidas en el seno de la sociedad total o tienden a confundirse en ella, es que el círculo de la vida social se ha extendido en la misma proporción"¹⁰.

Aquí, nuevamente, en el envés de una primera lectura funcionalista de Durkheim, se percibe su profunda preocupación por el rol de las representaciones colectivas en tanto experiencias coaligantes del cuerpo social. Detrás de lo que podría parecer una visión orgánica y fisiológica de la composición del cuerpo social, entendido como agregados interdependientes en cantidades y concentraciones determinadas, se evidencia la inquietud por lo efectivo del vínculo que mantienen los individuos como un proceso dinámico que constituye en definitiva su tipo moral, su vida colectiva, su comunidad. Se entiende entonces cómo *El Suicidio*, concebido no como un fenómeno psicológico sino en tanto fenómeno social, viene a testimoniar en qué sentido los caracteres constitutivos de la sociedad han sufrido modificaciones. Las tres tipologías de suicidio evidencian un tipo diferente de situación desviada en la cual el individuo se encuentra unido de manera patológica a la sociedad.

Así, el suicidio *egoísta* manifiesta cómo la mayor o menor cohesión de los grupos sociales de los cuales participan los individuos es un elemento fundamental en cuanto a la profilaxis que brinda el sentimiento de integración que sienten los sujetos al pertenecer a un colectivo. "El suicidio varía en razón inversa del grado de desintegración de los grupos sociales de que forma parte el individuo".¹¹ La modernidad conllevaría al debilitamiento de los lazos sociales coaligantes como consecuencia de

producir en los hombres una individuación creciente preponderando los fines propios por sobre los colectivos.

Frente a esta individuación desintegradora, su antítesis, una individuación insuficiente también puede ser causa social de suicidio. Este tipo de suicidio, que llamará *altruista*, consiste en la fuerte ligazón que sienten los sujetos hacia su sociedad de pertenencia, la cual se encuentra indivisa del propio sujeto. La personalidad individual ocupa poco lugar en la vida colectiva y cualquier acto que ofenda gravemente esa relación tan estrecha con la sociedad puede ser causal de suicidio.

Un tercer tipo, *anómico*, se basa en la suposición de que existe una relación entre la forma en que la sociedad regula los sentimientos y las actividades de los individuos y el porcentaje de suicidios. Así, en las situaciones de crisis, la ruptura del equilibrio social produce en los individuos desestructuraciones normativas que les impiden establecer normalmente qué desear y qué no. Estas perturbaciones del orden colectivo, como pueden ser las crisis financieras o industriales, desenfrenan las pasiones y los hombres, sin saber frente a qué límite de su deseo detenerse, descontentos con su suerte, deciden terminar con su vida.

El suicidio pone de manifiesto el esfuerzo de Durkheim en avanzar en las características de la crisis del lazo social que se abría paso en las sociedades modernas. Se propone indagar en el hecho aparentemente más íntimo, como es el deseo de acabar con la propia vida, instituyéndole causas sociales, llevándolo a la categoría de hecho social. Encontramos en este libro una honda preocupación por escudriñar qué es lo que efectivamente está aconteciendo en el medio social con consecuencias morales tan severas como lo son la desintegración de los individuos de sus colectivos de pertenencia y la falta de normas que regulan el mundo social.

En suma, hasta aquí tenemos un primer manajo de elementos para entender la sociología de Durkheim y que nos servirán para avanzar en nuestro objetivo de pensar desde este autor la *política social*. Las sociedades se encuentran en transición y por ello las normas y valores que sustentaban los tipos anteriores comienzan a entrar en crisis. Lo que ha sucedido, entre otras cosas, es una compleja transformación del mundo social que regula la vida del trabajo, entendiendo que esto excede las funciones económicas, y que implica además la forma en que los sujetos organizan su mundo en común. Interesa observar cómo, a pesar de que la vida social se especializa más, esto no necesariamente tiene que derivar en crisis de lazo social sino que lleva a la formación de uno nuevo, basado en la interdependencia y complejización de las funciones. Ahora bien, esto no está ocurriendo y Durkheim cree saber por qué. Pero su respuesta será más compleja de lo que aparenta. En este punto nos interesa desdoblar esa “respuesta” en dos direcciones que de ninguna manera son opuestas y que dan cuenta de esa tensión que enunciáramos pero que, por conveniencia analítica, es dable separar. Por un lado, el rol que Durkheim asigna a los grupos profesionales como medio de reencauzar esta relación debilitada de los sujetos según su grupo de pertenencia, en definitiva el Durkheim que nos permitiría pensar la relación con la *política social* de una forma más pragmática. Pero, por otro lado, aquel “último” Durkheim que en *Las formas elementales de la vida religiosa* -pero que como decíamos subrepticamente en toda su obra- lleva a primer plano la importancia de la acción de los hombres actuando en común, la religiosidad que implica el construir sociedad en tanto comunidad moral y simbólica.

La primera salida: los grupos profesionales y el rol de Estado

La vida económica no podía llegar a ese nivel de complejidad sin una regulación de sus funciones. Era inevitable que el estado de anomia se produjera si aquello no sucedía. Pero, como señalamos más arriba, la reglamentación verdadera, eficaz, no es aquella impuesta coactivamente, sino aquella que nace de las propias costumbres devenidas en formas estables de comportamiento, normas. Durkheim jamás abogaría por imponer, como manera de reconstituir el tejido social, la implementación de formas ajenas a ese cuerpo social y que tuvieran sólo anclaje en la coerción. La coacción, por el contrario, debería devenir de la propia naturaleza de las cosas, debería ser la fuerza de la conciencia colectiva, es decir la autoridad moral, la que lleve a los individuos a comportarse de determinada manera, a creer en determinadas cosas, a desear lo que la sociedad está en condiciones de otorgar. La búsqueda de soluciones por parte del sociólogo no debe proceder de “afuera” sino, por el contrario, la respuesta al enigma está en la propia naturaleza de las cosas, es cuestión de observar científicamente lo social.

¿Y cómo se ha recompuesto la sociedad en los últimos tiempos? ¿A qué colectividades otorgan los individuos mayor importancia? ¿Dónde sienten éstos más fuertemente el peso de lo social? Sin duda la especialización de las actividades sociales ha llevado a que cada individuo sienta más fuerte interés por las actividades que realiza, y que sean esos colectivos los que le hagan sentir de manera más cercana el calor del vínculo social. Las solidaridades surgidas de las semejanzas del cuerpo social van siendo reemplazadas por solidaridades que articulan la complejidad de la diferencia entablando lazos de interdependencia entre las funciones. No

obstante, es posible encontrar en el interior de los grupos sociales particulares que aglutinan a los individuos aquellos sentimientos compartidos que les otorgaban la sensación de vivir un mundo social común.

Aquí es donde Durkheim rescata el rol cardinal que pueden cumplir los *grupos profesionales* en las sociedades modernas a causa de la influencia moral que podrían ejercer. En efecto, éstos serían capaces de contener los egoísmos individuales y mantener la solidaridad común en las relaciones industriales y comerciales. El Estado ya no sería capaz de desempeñar esta función dada la complejidad de la vida social y su lejanía con respecto a los individuos. Su actual función, en tanto órgano central de la vida colectiva, consistiría en regular la acción de estas organizaciones secundarias para evitar los particularismos colectivos. Así, ambos órganos de la vida social, Estado y gremios, se mantendrían independientes entre sí pero garantizando mutuamente que ninguno tiranice al individuo.

Es tal vez en *Lecciones de Sociología* donde mejor se percibe la manera en que Durkheim está pensando la organización del cuerpo político. Éste, aparece conformado por la reunión de grupos secundarios sometidos a una misma autoridad superior, el Estado. Así, Durkheim diferencia a este último, entendiéndolo como conjunto de agentes de la autoridad soberana, grupo de funcionarios *sui generis* en cuyo seno se elaboran las voliciones y representaciones que comprometen a la colectividad; de la sociedad política, concebida como aquel grupo complejo de intereses secundarios cuyo órgano eminente es el Estado. Esta diferenciación no es menor ya que le va a permitir establecer dos polos diferenciados de autoridad a partir de cuya interrelación nacerán, entre otras cosas, las libertades. De esta manera el Estado no encarna a la colectividad toda, sino que ésta, superior y más compleja, lo

desborda. Así, Durkheim se aleja tanto del misticismo hegeliano como del individualismo kantiano o rousseauiano en cuanto a su concepción del Estado y los derechos.

Durkheim observa que cuanto más se avanza en la historia, el círculo de la vida individual se extiende y se convierte en objeto de respeto moral. Se evidencia así la paradoja de que a medida que los individuos pugnan más por la consecución de sus derechos individuales, el Estado, aparentemente contrario a ellos, se desarrolla más y se hace más complejo. Esto, lejos de ser contradictorio, está de acuerdo con la naturaleza de las cosas ya que existe una correlación entre el despliegue de la individuación moral y la marcha del Estado, que es quien crea y organiza estos derechos individuales impidiendo la tiranía del pequeño grupo.

Efectivamente, las sociedades pequeñas rodean mejor al individuo e imponen su conciencia colectiva por sobre la individual, ejerciendo un mayor control. En las sociedades complejas, por el contrario, la tiranía disminuye siendo el hombre más libre como consecuencia del desarrollo individual, más tarde sobrevenido en derecho. Ahora bien, es inevitable que en sociedades especializadas surjan diferentes esferas de interés que, a su vez, encarnarán en la conformación de grupos específicos. Para que esta conformación no devenga en la imposición de “particularismos colectivos” es necesario que exista un poder que conciba la ley para todos. Ésta es la función principal del Estado, liberar a las personalidades individuales, pero siendo a su vez contrapesado por los grupos secundarios quienes vigilan su potencial opresión. “De este conflicto de fuerzas sociales nacen las libertades individuales”¹².

Siguiendo a Nisbet, podemos decir que los cuerpos secundarios, intermediarios entre el hombre y el Estado, son las “verdaderas unidades de su teoría de la autoridad.”¹³. La autoridad, como fundamento de la sociedad, no puede surgir sino de una relación de

interdependencia del cuerpo social y no simplemente de la ley o del Estado. “Sólo cuando el individuo tiene firmes raíces en un sistema de autoridad social y moral, es posible la libertad política.”¹⁴.

Sus recomendaciones de política no están fuera de contexto sino que tienen relación con lo que realmente está aconteciendo en el mundo social. Dichas recomendaciones tienden a pensar a lo social de manera integral, como un todo que debe funcionar armónicamente, es decir, piensan la “cuestión social”. El rol del gremio va más allá de un simple capricho organizativo, además de tener pies firmes en la realidad, responde a la preocupación durkheimiana por la trascendencia y el sentimiento de formar parte de un todo social que nos precede y nos sobrevive. Así cobra fuerza su idea de la sociedad como comunidad moral y el papel que juegan en ella las creencias colectivas como cohesionantes del cuerpo social.

La segunda opción: la sociedad en acto

No sería legítimamente abordada una lectura de Durkheim que, para pensar en profundidad la problemática de lo social, sólo abarcara la conformación de la sociedad y el cuerpo político en el sentido que veíamos arriba. En efecto, el camino que recorre este autor para dar el debate sobre estos temas es más sutil y sinuoso que la aparente respuesta estricta que implica la opción por la reactualización del gremio como forma de reconstruir el tejido social. Consideramos sugestivo el análisis durkheimiano que, intentando dar cuenta de la importancia de lo simbólico, piensa a la sociedad desde un lugar vital, en tanto puesta en forma de la creencia compartida como aspecto fundamental para construir sociedad.

En *Las formas elementales de la vida religiosa* el problema de la religión tiene relación con la concepción durkheimiana de la sociedad como comunidad moral¹⁵. La moral, entendida como realidad *sui generis* que mana de los hombres actuando en común, es la fuente de realización de los sujetos, es la posibilidad de la creación social. En definitiva, es la idea fuerza que sustenta el ser social y que otorga a cada configuración una realidad propia que, nacida de la interacción, estipula lo que será la conciencia colectiva y guiará la acción común.

Durkheim se propone demostrar que el sistema de representaciones del hombre tiene origen en la religiosidad y que, en efecto, es producto del pensamiento y la práctica religiosa. Ahora bien, la religión lejos de estar simplemente conformada por dioses ilusorios es más bien una *cosa social*. Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas, no meros idearios teístas que no tienen que ver con el mundo real. Surgen del seno de los grupos para crear o recrear estados mentales de esos grupos.

Durkheim llega al punto de decir que inclusive las categorías del entendimiento, como tiempo y espacio, no responden a coordenadas apriorísticas ni metafísicas sino que tienen raigambre en el entramado social. En efecto, traducen estados de la colectividad y dependen de la manera en que ésta está constituida y organizada. Esto, que hoy suena casi como una obviedad, marcó en la sociología de principios de siglo XX una ruptura importante con respecto al estado de cosas de la época. La *razón* resultaría así ser producto de la cooperación, de la asociación de espíritus diversos, de ideas, de sentimientos acumulados a lo largo de generaciones que marcan un vínculo con la humanidad como un todo que trasciende a la existencia individual. La razón supera al mismo tiempo el alcance del conocimiento empírico marcando la

irreductibilidad del ideal moral al móvil utilitario. En efecto, expresa las relaciones más generales que existen entre las cosas haciendo posible los acuerdos colectivos.

Sentimos el imperio de la razón cuando al tratar de oponernos a ella percibimos la resistencia, esta autoridad no es otra que la autoridad de la sociedad, necesidad moral de la que no podemos deshacernos.

En este sentido lo que años atrás Durkheim llamaba “solidaridad mecánica”, y que no volveremos a encontrar con ese nombre en sus escritos posteriores, puede ser releído en esta clave. La fe religiosa tiene que ver con la pertenencia a un mundo común que tras el calor de sentimientos y creencias compartidas actualiza la vida en comunidad. El espacio de la conciencia individual cede lugar a la conciencia colectiva que es lo suficientemente fuerte como para que los individuos se sientan unidos entre sí. El culto, como momento de sublimación de esta experiencia común, permite la renovación de los actos necesarios para poner a funcionar esta idea de comunidad. Su eficacia estriba en su experiencia concreta, “la verdadera función de la religión no es hacernos pensar (...) sino hacernos actuar, ayudarnos a vivir”¹⁶.

En este punto desarrolla Durkheim una imagen de la sociedad que resulta particularmente atractiva para pensar el trasfondo constitutivo del entramado social: “... la sociedad solamente puede hacer sentir su influencia si la sociedad es un *acto*, y ella sólo es un acto cuando los individuos que la componen están reunidos y actúan en común.”¹⁷. La idea de sociedad como *acto* da cuenta del dinamismo con que está reflexionando Durkheim en sus últimos escritos y la preponderancia que otorga a la acción común, siempre acción moral, como momento privilegiado en que la sociedad cobra fuerza y conciencia de sí. Momento en que se afirma mediante la cooperación activa de sus miembros quienes, religiosamente ligados, son capaces de establecer

una simbología común y, por ende, construir un mundo. La vida en conjunto es posible gracias a este universo común que construyen los hombres actuando entre sí, haciendo viable la vida social.

Es mediante esta relación entre mundo real y mundo ideal que la sociedad se mantiene reunida. “Para que la sociedad pueda tomar conciencia de sí y mantener, en el grado de intensidad necesaria, el sentimiento que tiene de sí misma es necesario que se reúna y se concentre”¹⁸. Esta concentración exalta la vida moral que se traduce en un conjunto de concepciones ideales que permiten crear y recrear la sociedad.

“Una sociedad no puede crearse ni recrearse sin, al mismo tiempo, crear el ideal”¹⁹. En definitiva, la sociedad está constituida por la idea que se hace de sí misma, ahora bien, esta idea no está desarraigada sino que por el contrario tiene su fundamento en las condiciones concretas de la vida real. “La sociedad ideal no está fuera de la sociedad real; forma parte de ella”²⁰.

En definitiva, Durkheim reflexiona: “desde el momento en que se ha reconocido que por encima del individuo está la sociedad y que ésta no es un ser nominal y de razón, sino un sistema de fuerzas actuantes, se hace posible una nueva manera de explicar el hombre”²¹.

Reflexiones finales: pensar la política social

*“En una palabra, los antiguos dioses envejecen o mueren
y no han nacido otros.”²²*

El objetivo de estas líneas era traer a debate algunos ejes de discusión que formulara Emile Durkheim cien años atrás con la convicción de que resultarían interesantes para pensar hoy la política social. Dijimos que entenderíamos la política social en términos amplios, permitiendo ir más allá de una concepción de la misma en tanto meros arreglos institucionales, particulares formas de redistribución secundaria del ingreso, despliegue de diferentes políticas públicas, etcétera, etcétera y que esto nos facilitaría encarar un análisis más elemental, que abordara la cuestión de los principios.

Entonces, reactualizamos la pregunta, ¿desde dónde pensar la política social?

¿Es posible abordar esta cuestión desde Durkheim estableciendo un paralelo entre la situación social al momento de escribir éste y la actual?²³ La respuesta es *no* si por ello entendemos que estamos asistiendo a una “repetición de los orígenes” en donde la historia vuelve a hacerse presente como a inicios de otro siglo. La respuesta es *sí*, si ello nos permite retomar la discusión desde Durkheim en nuevos términos. No pretendemos agotar con estas palabras la cuestión, sino más bien dejar plantados algunos puntos de discusión.

Efectivamente, como a inicios de siglo XX, nos encontramos ante profundas transformaciones en lo que tiene que ver con el mundo de lo social, las cuales pueden desglosarse en cambios en cuanto al universo del trabajo, a la naturaleza de los lazos que cimientan nuestras sociedades, a las conformaciones identitarias, etc. Podemos centrarnos, como Durkheim, en el mundo del trabajo social y observar cómo se ha pasado de un orden económico a otro que, dejando de lado ciertos principios keynesianos de integración social a través del trabajo productivo, implica el retorno de políticas liberales que, con algunas reinterpretaciones *neo*, significa la apertura de la economía y el libre juego de los capitales.

Ahora bien, como señalaba Durkheim, estas alteraciones suponen, no sólo un cambio en cuanto a la esfera económica de la división del trabajo, sino también profundos cambios morales, sociales y normativos. Efectivamente, estas reconfiguraciones, que en la Argentina contemporánea se dieron en llamar “ajuste estructural”, tienen que ver con profundas transformaciones en el sistema de integración social²⁴. En definitiva, lo que se lesiona es aquella correlación entre el lugar ocupado en la división social del trabajo y la pertenencia a determinadas redes de sociabilidad y sistemas de protección que habían llevado al *salariado* a constituirse en la matriz básica de las sociedades modernas, deviniendo en el soporte privilegiado de inscripción en la estructura social.²⁵ La metamorfosis del mundo del trabajo, en tanto eje articulador de un modelo de desarrollo económico en sintonía con un modelo de integración social, permite hablar de “nueva cuestión social” y pérdida progresiva de derechos sociales. La emergencia de altas tasas de desocupación, así como de precariedad e informalidad laboral, pone en tela de juicio los principios organizadores de la solidaridad y la concepción de *derecho social* al momento de considerar la situación de los “excluidos”²⁶. Al mismo tiempo, nos obliga a pensar qué hay de nuevo y que se repite hoy en día en relación con la masa de “individuos que sobran” y que preocuparon tanto a Durkheim como a Castel a fines de dos siglos. A propósito de esto, la política social en Argentina realiza en la última década, profundas modificaciones acordes al cambio general de paradigma. Esto implica una creciente preponderancia de políticas de asistencia focalizadas en detrimento de las formas más “universalistas” que habían configurado la particular forma del Estado de bienestar argentino²⁷. Este proceso lleva a algunos autores a hablar de “nueva política social” que estaría signada, en términos generales, por el abandono de fórmulas de

“redistribución parcial del ingreso por lealtad sistémica” por formas que tienen que ver con la “asistencialización”²⁸, sobre la base de los postulados de eficiencia en el uso de recursos. A un nivel más general, se transfigura la particular forma de “resolver” la cuestión social que se había forjado con la “sociedad protectora” de posguerra, con la invención de la propiedad social como forma de conjurar colectivamente los riesgos de la existencia.

Cabe plantearse, desde Durkheim, qué implicancias tiene al nivel de la estructura social el abandono de concepciones ligadas al universalismo y el derecho, en cuanto formas en que la sociedad piensa su inclusión, por formas particularistas. En efecto, la “vieja” política social tiende a pensar la sociedad sobre la base de una integración más o menos plena de los sujetos. Más allá de la discusión acerca de la funcionalidad de esto a un orden de acumulación económico y la “crítica cultural y filosófica” que recibió este tipo de conformación social -sobre todo cuestionada como estructura estructurante de un régimen disciplinar que establecía un tipo de integración fundado sobre el trabajo regular y regulado- la naturaleza del lazo social que cimentaba era ampliamente inclusiva y protectora. La pertenencia al todo era asegurada por un Estado presente, con claras intenciones de afectar la cohesión social vía regulación de las funciones económicas y sociales²⁹.

Podríamos pensar cómo interviene en esto el cambio de concepción que implica la asistencialización, tanto en lo que refiere al alcance de la protección social que brinda como a la construcción de subjetividad que supone. Efectivamente, la asistencia focalizada se corre del lado del derecho³⁰ y la protección social para acercarse a pautas más bien benéficas, asumiendo esta “nueva política social” un rol secuencialmente posterior y meramente compensador de las recomendaciones de política económica de un modo activo y al mismo tiempo, institucionalizado. En este

sentido, y dado que la asistencialización es una política estatal, cambia el Estado mismo. Éste, cede lugar al mercado como garante de un orden económico, que se encuentra, como reflexionaba Durkheim cien años atrás, sin una regulación de sus funciones; o como diríamos hoy se encuentra regulado de tal modo que su funcionamiento aparece como “libre”. Desde ese punto de vista, la ruptura de un lazo moral y práctico, es un proceso político de ruptura y reconstrucción política de otro, sostenido en otros principios.

La construcción de subjetividad que la política asistencial promueve se aleja de modelos en donde la ciudadanía es la llave de inclusión al colectivo y propone nuevas formas de adscripción social. Éstas delimitan nuevos patrones de inclusión-exclusión que dan lugar a clasificaciones de colectivos que se constituyen en tales por el hecho de formar parte de una misma “población objetivo”, pero que no están ligados a representaciones vividas como legítimas por el sistema normativo-moral de la sociedad. De hecho, recuerda a aquellas *handicapologías* sobre los indigentes de las que hablaba Robert Castel³¹, en donde la diferenciación sobre la base de aptitudes o carencias funda el tipo de política social que perdurará hasta la conformación del “Estado Social” en el siglo XX.

Es dable plantear entonces cómo es posible la experiencia de la *comunidad*, en el sentido que veíamos arriba, en sociedades fragmentadas y extremadamente desiguales. La posibilidad de que la conciencia colectiva sea vivida como un universal bajo cuyo marco el derecho, las normas, los valores, posibiliten una experiencia común, queda restringida. Las conformaciones identitarias, desancladas del principio del trabajo asalariado, se vuelven cada vez más fragmentarias perdiendo relación de

complementariedad con el resto de la sociedad, evidenciándose el empobrecimiento de los vínculos sociales.

En definitiva, lo que se encuentra invalidado en nuestras sociedades es la posibilidad de que la sociedad sea experimentada en cuanto *acto*, en su sentido más dinámico. Esta imposibilidad de que los sujetos sientan su acción común como parte integrante de una totalidad mayor que los trasciende. Este movimiento individualizante de la sociedad es acompañado por la política social que, lejos de proponer un modelo de conjunto que piense la integración social, da respuestas parciales y fragmentarias. Esto último da cuenta de un cierto estado moral, en el cual triunfa la lógica de mercado y el repliegue sobre sí mismo del individuo; de un hecho sociológico signado por la fragilidad de los lazos sociales; y de un principio filosófico que denota la valoración excesiva de la autonomía³².

El creciente individualismo, recuerda las advertencias sobre el suicidio egoísta que postulaba Durkheim: “El suicidio varía en razón inversa del grado de desintegración de los grupos sociales de que forma parte el individuo”. La ambigüedad del individualismo moderno, que ya había sido advertida por el sociólogo, radica en que “éste es a la vez un vector de emancipación de los individuos, que incrementa su autonomía y hace de ellos sujetos portadores de derecho, y un factor de inseguridad, que hace a cada uno más responsable de su porvenir y lo obliga a dar a su vida un sentido que ya no organiza nada exterior a sí mismo.”³³

En este punto la pregunta central de Emile Durkheim acerca de *cómo construir sociedad* puede ser repensada sobre nuevas bases y orientar las reflexiones de principio sobre política social. En efecto, el debate sobre política social, más que detenerse en tecnicismos que orientan la política hacia lo puramente instrumental,

debería darse acerca de los fundamentos de lo social. Como diría Durkheim, analizar la trama que mantiene a los individuos unidos a la sociedad reflexionando sobre la naturaleza del lazo social. Las “recomendaciones” de política, partiendo del conocimiento de la realidad social y los nudos problemáticos centrales, deberían abordar ciertamente la cuestión social.

Los elementos que Durkheim aporta para reflexionar sobre política social van más allá de recetas particulares, más bien nos permite orientar la discusión centrándonos en un debate que, teniendo en cuenta la dimensión de la solidaridad, piense integralmente a la sociedad en tanto construcción colectiva.

Bibliografía citada

Andrenacci, Luciano, “Politización perversa y segmentación social. Dos dilemas de la política social local en la Región Metropolitana de Buenos Aires”, mimeo.

Castel, Robert, *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, Buenos Aires, Paidós, 1997.

De Ípola, Emilio: *Las cosas del creer. Creencia, lazo social y comunidad política*, Buenos Aires, Ariel, 1997.

De Ípola, Emilio (comp.): *La crisis del lazo social. Durkheim, cien años después*, Buenos Aires, EUDEBA, 1998.

Durkheim, Emile, *La división del trabajo social* (1893), Buenos Aires, Planeta, 1993.

Durkheim, Emile, *Las reglas del método sociológico* (1895), Madrid, Hyspamérica, 1986.

Durkheim, Emile, *Lecciones de sociología* (1895/96), Buenos aires, Schapire, 1962.

Durkheim, Emile, *El Suicidio* (1897), México DF, Coyoacán, 1994.

Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), Buenos aires, Schapire, 1968.

Fittoussi, J-P., Rosanvallon, P., *La nueva era de las desigualdades*, Buenos Aires, Manantial, 1997.

Grassi, Estela, “El asistencialismo en el Estado neoliberal. La experiencia argentina de la década del 90.”, Ponencia presentada en el Primer Congreso Nacional de Políticas Sociales, Bernal, 30 y 31 de Mayo de 2002.

Lo Vuolo, R., Barbeito, A.: *La nueva oscuridad de la política social. Del Estado populista al neoconservador*, Buenos Aires/ Madrid, Ciepp/ Miño y Dávila, 1998.

Marshal Thomas, “Ciudadanía y clase social” (1950) en Bottomore, Tom y Marshal Thomas, *Ciudadanía y clase social*, Alianza, Madrid, 1998.

Nisbet, Robert, *La formación del pensamiento sociológico 1* (1966), Buenos Aires, Amorrortu, 1996.

Rosanvallon, Pierre: *La nueva cuestión social. Repensar el Estado Providencia*, Manantial, Buenos Aires, 1995.

¹ Se habla de una “repetición de los orígenes” que puede expresarse como sigue: “Ocurre en efecto que, a fines del presente siglo, asistimos nuevamente (como en las postrimerías del siglo pasado) a una suerte de agotamiento de los mecanismos que sustentan el lazo social, agotamiento que está asumiendo también, y de manera notoria, contornos críticos”, en De Ípola, Emilio (comp.): *La crisis del lazo social. Durkheim, cien años después*, Buenos Aires, EUDEBA, 1998, Introducción.

² O más simplemente “cuestión social”. Castel, Robert: *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, Buenos Aires, Paidós, 1997.

³ *Ibid.*

⁴ Durkheim, Emile, *Las reglas del método sociológico* (1895), Madrid, Hy spamérica, 1986, p. 71.

⁵ “...la actualidad y el interés del pensamiento durkheimiano residen esencialmente en ese movimiento pendular entre la estructura y la representación, lo objetivo y lo subjetivo, que marcan silenciosamente su obra.” en De Ípola, Emilio: *Las cosas del creer. Creencia, lazo social y comunidad política*, Buenos Aires, Ariel, 1997, p. 44.

⁶ Durkheim, Emile, *La división del trabajo social* (1893), Buenos Aires, Planeta, 1993, p. 67.

⁷ *Ibíd.*, p. 60.

⁸ *Ibidem*

⁹ Nisbet, Robert, *La formación del pensamiento sociológico 1* (1966), Buenos Aires, Amorrortu, 1996, p. 117.

¹⁰ Durkheim, Emile, *op. cit.*, 1986, p. 136.

¹¹ Durkheim, Emile, *El Suicidio* (1897), México DF, Coyoacán, 1994, p. 176.

¹² Durkheim, Emile, *Lecciones de sociología* (1895/96), Buenos Aires, Schapire, 1962, Lección quinta. Citado por Nisbet, *op. cit.*, p. 215.

¹³ Nisbet, *op. cit.*, p. 204.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 205.

¹⁵ Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), Buenos Aires, Schapire, 1968.

¹⁶ Durkheim, Emile, *op. cit.*, 1968, p. 428.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 430. El subrayado es nuestro.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 433.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 434.

²⁰ *Ibidem*

²¹ *Ibíd.*, p. 456.

²² *Ibíd.*, p. 438.

²³ Homología que, por otra parte, es abordada en buena parte de la literatura sociológica. Además del libro de Emilio de Ípola (*op. cit.*) que mencionamos podemos encontrar en los "supernumerarios" de Castel (*op. cit.*) reminiscencias de un pasado que, pareciera, vuelve a repetirse. Esta idea, a veces algo nostálgica, acompaña además gran parte de los escritos sobre la "crisis" del Estado de Bienestar en donde se habla en términos de una vuelta a la desprotección social como a inicios del siglo XX

²⁴ Lo Vuolo, R., Barbeito, A.: *La nueva oscuridad de la política social. Del Estado populista al neoconservador*, Buenos Aires/ Madrid, Ciepp/ Miño y Dávila, 1998, p.26.

²⁵ Castel, Robert, *op. cit.*

²⁶ Rosanvallon, Pierre: *La nueva cuestión social. Repensar el Estado Providencia*, Manantial, Buenos Aires, 1995.

²⁷ Siguiendo a Lo Vuolo y Barbeito (*op. cit.*) el sistema de políticas sociales en Argentina se caracterizaba por la existencia de tres principios de organización. En primer lugar, un cuerpo de seguros sociales autónomos que, financiados sobre impuestos al salario, representaban el componente corporativista de la política social: los programas de pensiones, las obras sociales y asignaciones familiares. En segundo término, un sistema universal de salud y educación, financiado desde rentas nacionales. Y, por último, políticas de vivienda y asistencia organizadas en forma focalizada. Estas últimas tenían un carácter secundario y no constituyeron una política sistemática y organizada. Como señala Grassi "... en nuestro país la asistencia social a grupos vulnerables devino residual con el desarrollo de los derechos sociales asociados al trabajo y por las condiciones y características de la sociedad y el mercado de trabajo argentinos, por lo menos hasta los años 70." (Grassi, Estela: "El asistencialismo en el Estado neoliberal. La experiencia argentina de la década del 90.", Ponencia presentada en el Primer Congreso Nacional de Políticas Sociales, Bernal, 30 y 31 de Mayo de 2002, mimeo, p.2.)

²⁸ Andrenacci, Luciano, "Politización perversa y segmentación social. Dos dilemas de la política social local en la Región Metropolitana de Buenos Aires", mimeo.

²⁹ Con esto no pretendemos que el Estado asistencialista no sea interventor, por el contrario, debe intervenir en el sostén institucional del nuevo régimen aunque más no sea para que el paradigma de la "no intervención" se realice.

³⁰ Derecho en sentido amplio, tal como lo entiende Thomas Marshal, incorporando la dimensión social, en tanto derecho a la seguridad y a un mínimo de bienestar económico. ("Ciudadanía y clase social" (1950) en Bottomore, Tom y Marshal Thomas: *Ciudadanía y clase social*, Alianza, Madrid, 1998.) Es fundamentalmente esta dimensión la que se ve erosionada con la desestructuración progresiva del Estado social.

³¹ *Op. cit.*

³² Fittoussi, J-P., Rosanvallon, P., *La nueva era de las desigualdades*, Buenos Aires, Manantial, 1997.

³³ *Ibíd.*, p. 36/7.