

Sociedad, cohesión social y crisis. Una lectura desde el pensamiento de Emile Durkheim

Lic. María Emilia Isorni

Introducción

Gracias al descubrimiento de la “coacción social”, Durkheim (1989) nos revela la vigencia y eficacia de una legalidad estrictamente humana; de un “nuevo mundo” junto al mundo objetivo, el mundo interhumano, bajo la forma de prácticas y representaciones, que realizan el imperativo de la cohesión de los grupos sociales, y que son la fuente de la vida humana. Este trabajo representa un esfuerzo por sintetizar tamañas argumentaciones a partir de un hilo conductor que vincula conceptos que no se pueden ni deben soslayar, cuando se intenta, aunque sea de un modo imperfecto, seguramente hasta donde las interpretaciones son posibles, de reconstruir esa trama de significados que están contenidos en el concepto de cohesión social.

Sociedad, solidaridad y tiempo

¿Cuáles son los lazos que unen a los hombres?, vale decir, ¿qué es lo que determina la formación de los conglomerados sociales? de qué modo una reunión de individuos puede formar una sociedad?,

¿cómo puede realizar esa condición de la existencia social que es un consenso?

Durkheim evitó dar a estas cuestiones una respuesta psicológica, lo que es típico de todos sus análisis posteriores, y responde distinguiendo dos formas de solidaridad. Sostiene, hay diferentes clases de solidaridad social, así como hay diferentes clases de sociedades. El carácter incompleto de nuestro saber científico actual hace que cualquier clasificación sea un poco arbitraria, pero en todas las sociedades, tanto del pasado como del presente, hay dos grandes tipos sociales discernibles.

El primer tipo son las sociedades “amorfas”, que carecen de una organización política, y que incluyen desde las hordas nómades de parientes consanguíneos hasta grupos establecidos en asentamientos urbanos; el segundo tipo se caracteriza por su organización política o Estado, que aparece en las ciudades “antiguas” y que culmina en las grandes naciones contemporáneas. Señala Durkheim que cada uno de estos tipos se singulariza por una forma diferente de solidaridad social: la una se debe a la similitud espiritual, a la comunidad de ideas y de sentimientos, en tanto que la otra surge por la diferenciación de funciones y la división del trabajo.

Durkheim llamó mecánica a la primera clase de solidaridad y orgánica a la segunda, apuntando que se las debe entender como distinciones analíticas, si bien una predomina en las sociedades primitivas y la otra en las modernas. Cuanto menor sea la magnitud de una sociedad, más prevalecerán las similitudes sobre las diferencias, más semejantes serán los individuos en su mentalidad; a la inversa, cuanto más extensa -en población y

en lazos sociales- es una sociedad, mayor es la competencia por los recursos escasos y más indispensable la diferenciación social para la supervivencia, de modo que “la división del trabajo se convierte en la condición primaria del equilibrio social” (Durkheim citado por Tiryakian, E., en Bottomore y Nisbet, 1988).

Por consiguiente el principal factor que está en la base de las transformaciones de la solidaridad social y de toda la historia es el “crecimiento simultáneo del tamaño y densidad de las sociedades” (Durkheim, 1989). La diferenciación de los oficios, la multiplicación de las actividades industriales, son una expresión de la diferenciación social a la que Durkheim asigna carácter principal. Dicha diferenciación social se origina en la desintegración de la solidaridad mecánica y de la estructura segmentaria.

Partiendo de aquí podemos dilucidar algunas de las ideas que se desprenden de ese hilo conductor. La primera cuestión se relaciona con el concepto de conciencia colectiva que, según se la define en *La División del Trabajo Social*, es simplemente “el conjunto de creencias y sentimientos comunes al término medio de los miembros de una sociedad”. Respecto de este conjunto el autor señala: “forma un sistema social determinado que tiene vida propia (...) sin duda, su sustrato no es un órgano único; por definición, está difundida en toda la extensión de la sociedad; pero no por ello tiene menos ciertos caracteres específicos que la convierten en una realidad particular. En efecto, es independiente de las condiciones particulares en que los individuos se encuentran; los individuos desaparecen, y ella queda (...) Asimismo, no cambia con cada generación, y por el contrario vincula entre sí a las sucesivas generaciones (...) Es el tipo psíquico de la sociedad, tipo que tiene sus propiedades, sus condiciones de existencia, su modo de desarrollo, exactamente como los tipos individuales aunque de otro modo” (Durkheim, 1989: 46)

Una cuestión vinculada directamente a aquélla se refiere al modo de su existencia, entendiendo que el elemento de su existencia no es otro que el tiempo (Schkolnik, 1996). La conciencia colectiva existe ante todo como una memoria. Porque si lo que caracteriza a una sociedad son las formas de hacer, de decir y de pensar que en ella resultan típicas, es porque los individuos se encuentran en cada caso con esas formas como ya dadas, como reglas que le preexisten y que deben hacer suyas, para ser individuos sociales. A través del proceso de socialización los individuos incorporan esas reglas que se suceden por generaciones y gracias a que cada una asume la tradición heredada y la trasmite a la siguiente, se conserva la identidad del conjunto.

Esto es lo mismo que decir: cuando los individuos aprenden cómo actuar, qué creer y qué decir, lo que en el fondo ocurre es que la sociedad recuerda su ser, y por eso perdura. Más aún, recuerda para perdurar. Por eso Pocock, ha podido afirmar “las sociedades existen en el tiempo, y conservan imágenes de sí mismas tan continuamente como existen (...). Puede decirse sin incurrir en distorsión que cada sociedad posee una filosofía de la historia que es parte de su conciencia y funcionamiento.” (Schkolnik:143).

En este proceso, el de la construcción social de la realidad, el tiempo desempeña un papel fundamental. El tiempo es el medio que permite la solidaridad en virtud de la cual

un conjunto de individuos se constituye, más que como un mero agregado, como una sociedad. Ello es así porque si bien el tiempo pertenece al orden de la más privada interioridad, resulta la más comunicable de las sustancias: dos personas no pueden compartir exactamente el mismo espacio, pero bien pueden compartir el mismo tiempo. No se puede comulgar del todo en el espacio, aunque más no sea porque la impenetrabilidad de la materia impide que dos cuerpos ocupen idéntico lugar en idéntico momento; pero es muy posible una “comunidad” en el tiempo, porque, aunque sea en distintos lugares, dos cuerpos pueden ocurrir exactamente en el mismo instante (Van Fraassen, en Schkolnik: 145).

Y como bien señala el autor, el calendario – independiente de su índole laica o profana – sólo es la forma más visible de lo que Berger y Luckmann llaman “la estructuración temporal de la vida cotidiana” que contribuye en alto grado a configurar la intersubjetividad o la trama interna de la sociedad. El tiempo resulta ser la materia misma en que se construye lo social: sin un sentido del tiempo común a todos los individuos, éstos no sabrían comunicarse entre sí en los más variados órdenes, con lo que resultarían imposible esas actividades y el estado de sociedad en el que el sentido del tiempo propio de los seres humanos se comporta como una condición de posibilidad.

Pero además, el tiempo no sólo opera como un medio conductor de la “socialidad” y como su condición a priori (temporalidad temporalizante), sino que resulta él mismo configurado por la sociedad que torna posible (temporalidad temporalizada). El tiempo es articulado socialmente y recibe una forma que expresa los rasgos culturales más típicos de cada sociedad. Esa circularidad a la que se hace referencia responde a la índole esencial del tiempo, en su particular estatuto ontológico, si se quiere de una suerte de complicidad entre lo objetivo y lo subjetivo.

La perspectiva sociológica permite considerar al tiempo como una línea de tangencia y articulación entre la conciencia y la realidad.

Esa perspectiva muestra que tales modos de ser – conciencia y realidad – no se oponen tanto como lo “interno” a lo “externo”, sino más bien como lo “cambiante” a lo “permanente”. De hecho, lo que llamamos realidad es un conjunto de representaciones fijas, que, por serlo, se oponen a la corriente amorfa de las que constituyen la subjetividad. Su condición de objetivas no radica más que en esa oposición.

En este sentido, el aporte de Durkheim a la comprensión de los fenómenos sociales radica, en haber destacado que son a la vez mentales y objetivos, expresan ideas y creencias del cuerpo social que resultan independientes de la conciencia individual, sobre la que actúan coercitivamente.

Esta cuestión aparece claramente en la primera regla del método sociológico en la que Durkheim postula que los hechos sociales deben ser considerados como cosas; los modos de pensar, sentir, actuar en sociedad, son cuestiones que preexisten a la conciencia del individuo, es precisamente esa preexistencia lo que los torna autónomos respecto de la conciencia individual, autonomía que también radica en la magnitud de la diferencia entre la conciencia colectiva y la individual.

Esto significa que para el pensamiento individual, el colectivo y sus productos aparecen como algo externo e independiente, como algo perteneciente al mundo de las cosas, que tienen una índole fija, que exhiben la estabilidad de las instituciones, que se imponen como fuerza – la conciencia individual experimenta como fuerza la acción por la que la conciencia colectiva la somete a su imperio -. Cuando la conciencia individual ha sido amoldada a las prácticas colectivas ha sido exitoso el proceso de socialización, y al éxito de ese proceso se debe la aparente insubstanciabilidad de los hechos que constituyen la conciencia colectiva, porque la conciencia individual ha sido configurada por los modos sociales de pensar de los que no sabe distinguirse.

Ante el apartamiento de esas maneras se advierte el peso de las instituciones, que expresa de muchas formas todo su poder de coerción: desde la burla hasta el patíbulo, la conciencia colectiva dispondrá de múltiples medios para sancionar tales desviaciones (Durkheim, 1985; citado en S. Schkolnik, 1996)

Conciencia colectiva

La noción de conciencia colectiva se refiere a las creencias compartidas y a las actitudes morales, que funcionan como una fuerza unificadora dentro de la sociedad. De acuerdo con las sociedades, esta conciencia colectiva implica extensión, fuerza o intensidad. En las que domina la solidaridad mecánica, la conciencia colectiva engloba a la mayor parte de las conciencias individuales, la mayor parte de la existencia está regida por imperativos y prohibiciones sociales. En esta parte, en Durkheim, el adjetivo social significa simplemente que estas prohibiciones y estos imperativos se imponen al término medio, a la mayoría de los miembros del grupo, y que éste se somete a dichos imperativos y prohibiciones como un poder superior. La fuerza de esta conciencia colectiva implica también su extensión. No sólo la conciencia colectiva cubre la mayor parte de la existencia individual, sino que los sentimientos en común tienen una fuerza extrema que se manifiesta en el rigor para quienes violan las prohibiciones. En definitiva, el detalle de lo que debe hacerse y de lo que corresponde creer aparece impuesto por la conciencia colectiva.

En cambio, donde reina la solidaridad orgánica, Durkheim cree observar simultáneamente una reducción de la fuerza de la conciencia colectiva, un debilitamiento de las reacciones colectivas contra la violación de las prohibiciones, y un margen más amplio de interpretación individual de los imperativos sociales.

De este análisis, Durkheim deduce la idea que se encuentra en el centro de su sociología: el individuo nace de la sociedad y no la sociedad de los individuos. La primacía de la sociedad con respecto al individuo tiene por lo menos dos sentidos.

El primero es el de la prioridad histórica de las sociedades en que los individuos se asemejan unos a otros y, por decirlo de algún modo, están perdidos en el todo, sobre las sociedades cuyos miembros han adquirido al mismo tiempo conciencia de su responsabilidad y capacidad para expresarla. Las sociedades colectivistas, donde cada uno se asemejaba a todos, son históricamente las primeras.

De esta prioridad histórica resulta una prioridad lógica en la explicación de los fenómenos sociales. Si la solidaridad orgánica prosigue a la mecánica, no es posible explicar los fenómenos de diferenciación social y de solidaridad orgánica partiendo de los individuos. La búsqueda racional de un rendimiento acrecentado no puede explicar la diferenciación social. Durkheim señala: “se ve claramente que para nosotros la división del trabajo tiene un aspecto diferente que para los economistas. Para ellos consiste en producir más. Para nosotros, esta productividad más elevada es sólo una consecuencia necesaria, un efecto secundario del fenómeno. Si nos especializamos, no lo hacemos para producir más sino para poder vivir en las nuevas condiciones de existencia que afrontamos” (1989: 259)

Aquí puede leerse, con la ayuda de otros pensadores una proposición que expone también el punto de vista de Schkonlik (p.221), el tiempo es el verdadero espacio de la sociedad humana, que es lo mismo que decir que las sociedades son esencialmente históricas, esto es, que el campo de posibilidades que la constituye no está formada de partes simultáneas sino de partes sucesivas, momentos, de modo que ese espacio existe como proceso. Los hechos sociales son históricos porque se inscriben en el espacio que dura, y son cosas porque la conciencia individual se encuentra con ellos como ya dados: su exterioridad es la de los significados establecidos.

Por otra parte, Durkheim esboza aquí lo que será su idea central en la definición de la sociología, es decir, la prioridad del todo sobre las partes, aún la irreductibilidad del conjunto social a la suma de los elementos y la explicación de los elementos por el todo.

En el estudio al que se hace referencia, el autor ha descubierto dos ideas esenciales: la prioridad histórica de las sociedades y la necesidad de explicar los fenómenos individuales por el estado de la colectividad, y no al revés. De modo tal y en este sentido, el fenómeno de la división del trabajo que intenta explicar, difiere de lo que los economistas entienden con el mismo concepto. La división del trabajo es cierta estructura de la sociedad toda, y la división técnica o económica del trabajo no es más que una expresión de aquella.

Una vez definida científicamente la división del trabajo, es preciso estudiarla. La respuesta de Durkheim al problema del método es ésta: para estudiar científicamente un fenómeno social, es necesario estudiarlo objetivamente, es decir desde el exterior, determinando la tendencia mediante la cual es posible reconocer y comprender los estados de la conciencia que no logramos aprehender directamente⁸. Las expresiones de conciencia son para Durkheim los fenómenos jurídicos. Distingue dos especies de derecho, cada uno de ellos característico de uno de los tipos de solidaridad: el derecho represivo, que sanciona las faltas o los crímenes, y el derecho restitutivo o cooperativo, cuya esencia no es sancionar las infracciones a las reglas sociales, sino restablecer el estado de las cosas cuando se ha cometido una falta, u organizar la cooperación entre los individuos.

El derecho represivo es el revelador de la conciencia colectiva en las sociedades de solidaridad mecánica, precisamente porque multiplica las sanciones, manifiesta la fuerza de los sentimientos comunes, su extensión y su particularización. Cuanto más extensa,

vigorosa y particularizada la conciencia colectiva, mayor el número de actos considerados delitos, es decir de actos que violan un imperativo o una prohibición o aún que chocan directamente a la conciencia colectiva. La función del castigo es la de satisfacer la conciencia común, pues se ha visto lesionada por el acto cometido por uno de los miembros de la colectividad. Esta exige reparación y el castigo del culpable es la reparación ofrecida a los sentimientos generales.

En el derecho restitutivo ya no se trata de castigar, sino de devolver las cosas al estado en que debería encontrarse de acuerdo con la justicia. Podría creerse que Durkheim recupera así una importante idea de la sociología de Spencer y de los economistas clásicos, la idea de acuerdo con la cual una sociedad moderna está fundada esencialmente en el contrato, es decir en acuerdos concluidos libremente por los individuos. Sin embargo, para Durkheim la sociedad moderna no está fundada en el contrato, del mismo modo que la división del trabajo no se explica por las decisiones racionales de los individuos en el sentido de acrecentar el rendimiento común distribuyéndose las tareas. El autor no niega que en las sociedades modernas los contratos concertados libremente entre los individuos representan un papel cada vez más importante. Pero este elemento contractual es un derivado de la estructura de la sociedad. Para que haya una esfera cada vez más amplia en la que los individuos puedan concluir libremente acuerdos, es necesario que la sociedad tenga una estructura jurídica que autorice estas decisiones autónomas de los individuos, es decir, los contratos interindividuales se sitúan en el interior de un contexto social que no está determinado por los individuos mismos. Volvemos a hallar el principio de la prioridad de la estructura social sobre los individuos, en la base de los contratos entre individuos se expresa la concepción de la sociedad en general acerca de lo que es justo o injusto, tolerable o prohibido. El fenómeno de la diferenciación social, del cual el contractualismo es consecuencia y expresión, es el fundamental factor de definición de la sociedad moderna a partir de lo que es posible comprender qué son los individuos, cómo y porqué pueden concertar libremente acuerdos.

No es posible explicar la división del trabajo por el hastío, ni por la búsqueda de la felicidad, ni por el aumento de los placeres, ni por el deseo de aumentar el rendimiento del trabajo colectivo. Ese fenómeno social – la división del trabajo social – sólo puede explicarse por otro que resulta de una combinación del volumen, la densidad material y la densidad moral de la sociedad. Por volumen se entiende el número de individuos que pertenecen a una colectividad dada. Para que el volumen se convierta en causa de la diferenciación, es preciso agregar la densidad material y moral, es decir, la intensidad de las comunicaciones y los intercambios de los individuos. Cuanto más elevado el número de relaciones entre los individuos, más tienden a trabajar juntos, más estrechas las relaciones comerciales y competitivas, y mayor la densidad; cuánto más numerosos los individuos que tratan de vivir juntos, más intensa la lucha por la vida y en lugar de que unos se vean eliminados para que otros sobrevivan, la diferenciación social permite que un número más elevado de individuos sobrevivan diferenciándose. Cada uno deja de competir con todos, y se encuentra en condiciones de cumplir su papel y de satisfacer una función. Desde el momento en que los individuos ya no son semejantes, sino

diferentes, “los rivales no están obligados a eliminarse mutuamente, y por el contrario pueden coexistir unos al lado de los otros” (Durkheim, 1989: 253) pues cada cual contribuye con su propio aporte a la vida de todos.

En esta sociedad individualista, el problema fundamental es mantener el mínimo de conciencia colectiva, sin la cual la solidaridad orgánica acarrearía la desintegración social. Aún en esta sociedad que autoriza a cada uno a ser él mismo, hay una parte importante de conciencia colectiva presente en las conciencias individuales: imperativos, prohibiciones, valores, que vinculan a las personas con el todo social.

Es posible advertir en todo el comentario precedente la impronta de Kant en el pensamiento de Durkheim, la preocupación por la moral y la ética, como rasgos constitutivos de la vida social lo reflejan. Para Kant, la moral tiene una realidad que va más allá del individuo y que vuelve la ley moral imperativa para este, pero en Durkheim la fuente trascendental de lo apriori de la acción moral es la sociedad, cuya existencia es a la vez anterior y posterior a la de cualquiera de sus miembros. Un hecho moral (una norma social) tiene dos atributos que singularizan a este fenómeno respecto de otras máximas de la conducta. Uno de ellos es que resulta imperativo, atributo que lo toma de Kant (Durkheim, 1974: 36), pero agrega que la acción moral es algo que el individuo desea y que considera bueno realizar; las acciones morales, como las religiosas, tienen doble cualidad, son obligatorias y deseables. Y a diferencia de Kant, sostenía que distintos períodos históricos de una misma sociedad, exigen contenidos morales distintos, pero en ningún lugar propone que diferentes estratos o grupos sociales de una misma sociedad puedan tener códigos apropiados de comportamiento separados herméticamente unos de otros. Esto equivaldría a señalar que la anomia era la condición normal y apropiada de la sociedad moderna (Giddens, 1993: 171-177).

La crisis del lazo social

Durkheim celebra el fenómeno de la división orgánica del trabajo, ve en él un desarrollo normal y, en definitiva, feliz de las sociedades humanas. Considera positiva la diferenciación de los oficios y los individuos, la regresión de la autoridad de la tradición, el dominio cada vez más acentuado de la razón, el desarrollo de la iniciativa personal.

Sin embargo, la realidad parecía empeñada en desmentir lo que la ciencia había previsto. El desarrollo de la división del trabajo generaba luchas obreras y huelga, la afirmación individualista de las diferencias se traducía en intolerancia y racismo, la carencia de un orden normativo en el que todos pudieran reconocerse daba lugar a tasas anormalmente altas de crímenes y suicidios. Esto es, lejos de consolidarse el tejido social, se debilitaba y amenazaba con disolverse. Y, en los actuales momentos asistimos a una suerte de agotamiento de los mecanismos que sustentan el lazo social⁹. A esta repetición de lo que vivió Durkheim se agrega el hecho de que las formas de solidaridad, hoy cuestionadas, son precisamente aquellas que fueron materia de reflexión y de propuestas prácticas por parte de Durkheim y de otros tantos pensadores en los orígenes de la sociología.

Si nos circunscribimos sólo al caso de la sociedad argentina, las nuevas cuestiones sociales generadas a partir del ajuste estructural en el plano económico – social y los de

la dictadura militar en el plano político han provocado una terrible fragmentación social. De ser una sociedad relativamente integrada y con un imaginario social fundado en el igualitarismo, se ha transformado en una sociedad polarizada y excluyente. Por su parte, el virtual desplome del Estado ha sido acompañado por un proceso de descomposición social que podríamos tipificar como anomia o pérdida de control social que ha desembocado en la desintegración del lazo social, o si se quiere, de esquemas viables de convivencia.

Recomponer los lazos sociales implica recomponer una “comunidad moral” “descubrir la moral adecuada a la sociedad moderna”, “en suma nuestra primera obligación es crear un código moral para nosotros” (Durkheim, 1989: 409), porque la sociedad es para el autor antes que nada una comunidad moral, es decir una unidad simbólica y normativa, un conjunto de instituciones y pautas de conducta y acción, que configura a las personalidades individuales, otorgándoles la experiencia de su pertenencia a una totalidad trascendente e inabarcable por las conciencias individuales, pero activa, eficaz en sus permanentes intervenciones reguladoras. Por medio de la moral, el individuo experimenta la eficacia del poder de la vida en común y la magnitud de las fuerzas que se generan mediante la asociación, la integración y la “solidaridad” sociales.

En “Las formas elementales de la vida religiosa”, Durkheim advierte que la “crisis” debe ser entendida como una ‘catarsis’, una terapia de renovación y regeneración social. La sociedad moderna está sujeta a esos fenómenos de regeneración periódica en situaciones cruciales y necesita experimentar, en raras pero vitales ocasiones, su ‘momento de verdad’:

“No puede haber ninguna sociedad que no sienta la necesidad de sostener y reafirmar a intervalos regulares los sentimientos e ideales colectivos que le dan su unidad y personalidad (...) Los antiguos dioses han envejecido o están muertos y todavía no han nacido otros (. . .) Pero esta situación de incertidumbre y de confusa agitación no puede prolongarse indefinidamente. Llegará un día en que nuestras sociedades conocerán otra vez esas horas de efervescencia creadora en cuyo transcurso surgen nuevas ideas y se hallan nuevas fórmulas que por un tiempo sirven de guía a la humanidad (...) (Durkheim, 1912: 475).

Contemporáneamente asistimos a una vuelta a categorías como las de anomia, desintegración social y falta de cohesión social, lo que supone la desaparición de ideas centrales, imaginarios o significaciones imaginarias centrales que definieron proyectos colectivos, tanto políticos como culturales durante muchos años. La imagen catastrófica que domina el presente contemporáneo derivaría centralmente de cuestiones de orden político cultural. La sociedad se encontraría incapacitada de proyectarse en un sentido imaginario creador – temporalidad temporalizada –, es bajo la figura del futuro en cuanto objeto de una representación, como el futuro puede dotar de significado al inconstante presente, y al hacerlo, librarlo de su precariedad. Si bien podemos percibir en forma particularizada la emergencia de nuevas prácticas, la formulación de nuevos derechos, así como nuevas formas de acción social, aun no puede gestar

representaciones colectivas de mayor alcance y configurar, de este modo, solidaridades de nuevo tipo e identidades más globalizadoras.