

¿Hacia una solidaridad bidimensional?

Oscar Fernández

“*Quaestio facti*, la cuestión de hecho es de qué manera se ha adquirido un concepto; *quaestio iuris*, la cuestión de derecho, es con qué derecho se posee y utiliza”.

Kant

La dimensión espacial y temporal de la solidaridad

La *solidaridad* ha funcionado, discursivamente, de manera ambigua y veleidosa. A veces irrumpe como noción difusa, mientras que en otros momentos parece encontrar, en su enunciación expresa, la forma elaborada de la definición conceptual más o menos precisa. Rescatada del derecho romano, adonde remitía a la corresponsabilidad de los deudores frente a la obligación contraída y a la posibilidad de liberarse conjuntamente de ese compromiso, la *solidaridad* reaparece en el discurso filosófico moderno, insinuada con originalidad en la reflexión política de Kant por un lado, y en la filosofía de la historia, pretenciosa pero inspiradora, de Comte por el otro. La encontramos, asimismo, en el discurso originario de la sociología académica naciente, esta vez como categoría central, en la disertación doctoral de Durkheim y en su análisis sobre la división del trabajo social, que puede ser considerado “su primer gran estudio” [1]. Como lo ha señalado recientemente Graham Crow, “los escritos de Durkheim suministraron el punto de partida para posteriores debates sobre la solidaridad social” [2].

Sin embargo, más que rastrear en su diversidad o en su coincidencia los significados atribuidos al vocablo *solidaridad* en esos largos debates, pretendemos más bien, en este breve ensayo,

subrayar la eventual importancia que pudo haber tenido en la formulación de esa noción, o de ese concepto, la introducción o el énfasis de las dimensiones definitorias del espacio y del tiempo. Sostendremos que Durkheim se apoya inicialmente en una representación más bien *espacializada* de la solidaridad, mientras que Kant y Comte –que por lo demás tuvieron una influencia decisiva sobre el pensamiento de Durkheim– sientan las bases de lo que podría ser luego considerado como una concepción *temporalizada* de la solidaridad. Cuestión de énfasis. Ninguna de las dos concepciones excluye completamente esas dos dimensiones. Pero hay una diferencia de atención y de perspectiva que genera –como resultado– una representación distinta de la solidaridad. A partir del prisma espacial, Durkheim se ocupa de identificar y explicar las prácticas y las reglas que regulan esas relaciones solidarias que se establecen primero fundadas en la *similitud* y después en las *diferencias* que presentan los agentes sociales. Pero en ambos casos, Durkheim se refiere a formas sociales que se fundamentan en el hecho de compartir un espacio común. Es más: de acuerdo con Leibniz [3], bien podríamos afirmar que ese espacio existe solo en la medida en que los agentes están relacionados entre sí, dando lugar a un orden que es el resultado de la coexistencia y de las relaciones que establecen esos mismos agentes. La solidaridad, para Durkheim, tendría así un claro componente espacial puesto que habría sido tejida por las relaciones, que mantienen entre sí, los agentes sociales que coexisten en un momento determinado, lo que les permite considerarse a sí mismos contemporáneos.

Ahora bien, en Kant y en Comte, la apertura a la dimensión temporal en la conceptualización de la solidaridad hace que esta funcione de manera distinta. Si en Durkheim la reflexión sobre la solidaridad se funda en la coexistencia, tanto en Kant como en Comte, la solidaridad plantea la condición de la sucesión temporal, valga decir, de la anticipación y del recuerdo. Para Kant, tal y como lo ha sintetizado claramente Hanna Arendt, se trata de “seres humanos que viven y mueren en este mundo, sobre esta tierra esférica que habitan en común y comparten en la sucesión de generaciones” [4]. Los que ya no están y los que aún no llegan, forman parte, con aquellos que hoy conviven con nosotros, de esa aventura ineludible que constituye la historia de la humanidad. En Comte, como lo ha señalado Patrick Cingolani, ese sentido de la continuidad y de la sucesión, se manifiesta en la “referencia al encadenamiento de las generaciones, a su colaboración en un vasto proceso de ampliación, [lo que] conduce, como lo explica el filósofo, a que cada uno ‘viva para otro a fin de revivir en el otro’” [5]. La desmesurada resonancia cósmica de su pretendida religión de la humanidad, a la que, con entusiasmo, se dedicó en la convulsa fase final de su vida, no deben hacer olvidar la importancia de su mensaje: la necesidad de un altruismo proyectado también hacia el porvenir.

Durkheim y los puercoespines

A pesar de la importancia que Durkheim atribuye al concepto de solidaridad en sus primeros análisis, no parece haber una definición expresa que pueda dar cuenta de la solidaridad como fenómeno general. Desde un inicio, el concepto aparece desdoblado en la recurrente polaridad que distingue, y de alguna manera opone, la solidaridad *mecánica* de la solidaridad *orgánica*. Las dos categorías, en su contraste, permiten a Durkheim caracterizar los cambios globales, que tanto en el ámbito económico como en el socio-cultural, a él le toca en cierta forma presenciar y que la sociología naciente se ve abocada a explicar. A partir de una división del trabajo débil, en la que las tareas, las ocupaciones y las categorías profesionales no aparecían ampliamente diversificadas, algunas de las sociedades europeas habían venido experimentando cambios

acelerados desde la primera mitad del siglo XIX, en ese ámbito que Adam Smith había denominado, por primera vez pero con un sentido más limitado, la división social del trabajo, y que Durkheim no quiso reducir, en modo alguno, a la mera división técnica de las tareas productivas. Para Durkheim se trata de una profunda transformación social y cultural que implica nuevas prácticas y nuevas reglas. Es el pasaje de lo tradicional que se erosiona a lo moderno que se despliega.

¿Pero, podríamos preguntarnos, hasta dónde esta distinción polarizada que hace Durkheim entre lo tradicional y de lo moderno es realmente original o novedosa? Justo unos años antes de la publicación de la tesis de Durkheim, Ferdinand Tönnies publicaba en alemán su sugestiva obra en la que desarrollaba, precisamente, su conocida diferenciación entre las formas *comunitarias* y las propiamente *societarias* [6]. Durkheim no sólo tiene acceso a esa obra, sino que además la reseña en la *Revue philosophique*, sólo un par de años después de su publicación y manifiesta ahí su interés y su acuerdo básico con las tesis centrales expuestas en la obra reseñada: mientras que en la llamada comunidad los individuos “permanecen unidos a pesar de todas las distinciones”, en las formas societarias esos individuos “permanecen distintos a pesar de todos los lazos” [7] que eventualmente los relacionan [8]. En el primer caso se trata más bien de la relativa inmersión de los individuos en la conciencia colectiva, tal y como lo subrayará luego Durkheim en su análisis de la solidaridad mecánica. En el segundo caso, lo que interesa es la progresiva y decidida autonomía de esos individuos en la llamada solidaridad orgánica, que es la que sucede a las formas solidarias tradicionales. La influencia de Tönnies sobre Durkheim aparece así evidenciada después de haber sido, además, reconocida por el mismo Durkheim, en la reseña mencionada. Hay sin embargo una transmutación semántica en torno a los conceptos de *mecánico* y *orgánico* que no deja de resultar simpática y significativa.

En un primer momento, Durkheim manifiesta estar de acuerdo con Tönnies sobre la supuesta organicidad de la forma comunitaria: el carácter indiferenciado y aglutinado de la forma de vida comunitaria hacen que los individuos que la componen vibren al unísono y se muevan en forma necesariamente coordinada y compacta. No obstante lo anterior, en su reseña mencionada, Durkheim considera que no podría haber una diferencia de naturaleza entre esas dos formas organizativas, la comunitaria y la societaria, y, menos aún, que lo mecánico venga a suceder a lo orgánico como lo sostenía Tönnies, para quien, en las formas societarias posteriores, la integración de los individuos independientes que constituyen esa nueva unidad, debía ser asegurada por la fuerza exterior del Estado.

Sin embargo, en un segundo momento, cuando Durkheim escribe y publica su tesis doctoral, la polaridad tipológica aparece sorprendentemente transmutada. Lo que en Tönnies era signo de organicidad en Durkheim pasa a ser más bien expresión de un cierto funcionamiento mecánico. Los rasgos de la analogía mecánica en Durkheim conducen, en esa segunda elaboración, a lo indiferenciado u homogéneo, a lo repetible, a lo sustituible, y, sobre todo, a lo carente de movimiento autónomo. A diferencia de ello, el rasgo distintivo de la solidaridad orgánica va a ser para Durkheim la interdependencia, ciertamente, pero, al mismo tiempo, la progresiva autonomía y la acelerada diferenciación. Para Durkheim, la solidaridad orgánica supone un margen mayor de autonomía en los agentes sociales, que aquel que podía ser observado en la solidaridad mecánica de las sociedades tradicionales. No obstante lo anterior, autonomía no implica necesariamente egoísmo. La posibilidad de darse su propia ley y de tomar sus propias decisiones no significa para Durkheim que los agentes antepongan, siempre y sobre todo, sus propios intereses al interés de los demás o de la colectividad. La afirmación que Durkheim hace se acompaña a su vez de una interrogante. La pregunta es quizás

desconcertante. Durkheim la califica de “aparente antinomia” y la fórmula en términos claros y desafiantes: “¿Cómo es que, volviéndose cada vez más autónomo, el individuo depende más estrechamente de la sociedad?” Y añade de inmediato : ¿”Cómo puede ser a la vez más personal y más solidario?” [9] . A sus ojos se trata no de una contradicción en el sentido lógico, sino más bien de una tensión que los individuos experimentan en las nuevas condiciones sociales en las que les ha tocado vivir y en las que disponen de mayores posibilidades para desplazarse, desligarse, autonomizarse y decidir en torno al futuro particular de sus vidas, disponiendo, al mismo tiempo, de una relativa y creciente necesidad de tener que contar con los otros para poder concretar y realizar ese proyecto personal. Poco antes de que lo hiciera Durkheim, ya Spencer lo había subrayado en términos similares: “El progreso humano se mueve hacia una mayor y mutua dependencia, así como hacia una mayor individualización” [10] . Durkheim cree encontrar además un signo revelador de esa transformación en los cambios operados en el funcionamiento del derecho: mientras que en las sociedades tradicionales, en las que priva la solidaridad mecánica, el delito es interpretado como una ofensa o agresión a la sociedad en su conjunto que debe ser sobre todo sancionado y castigado, en las sociedades modernas, en las que comienza a desarrollarse la solidaridad orgánica, adquiere particular importancia la restitución y la compensación a quienes han visto individualmente violentados sus derechos o han sido perjudicados o dañados en su persona o en sus bienes. Esos cambios operados en las reglas jurídicas y en la forma de su aplicación constituyen, para Durkheim un signo revelador de la modificación que ha tenido lugar en la integración solidaria de las sociedades modernas. Pero, ¿qué factores en realidad han provocado o producido esos cambios? ¿Qué condiciones, de orden social, han tenido que darse para que esa transformación se haya iniciado y se haya luego desarrollado?

El razonamiento explicativo de Durkheim , para dar clara cuenta de este proceso, ha sido frecuentemente esquematizado. No es para menos si se considera el carácter bastante transparente de su argumentación. De acuerdo con Durkheim, la modernización implica un aumento del volumen de la población debido a su vez a un incremento en la natalidad o a una intensificación de la inmigración interna o externa. Como ese proceso tiene lugar en un espacio físico limitado, la consecuencia inmediata es un aumento de la densidad *física* o poblacional: un mayor número de individuos debe compartir un espacio determinado, lo que reduce, usualmente, la distancia física que los separa entre sí. Contactos físicos más próximos y más frecuentes, lo que los lleva, de manera casi inevitable, a establecer y mantener relaciones sociales de diverso orden, como consecuencia de la condición estructural que acabamos de señalar. Ese incremento relacional es lo que aparece designado por Durkheim como una variación en la densidad dinámica o *moral*. La interdependencia creciente no hace más que destacar la importancia y la necesidad de la cooperación. En una nota, al pie de página, Durkheim reconoce la huella de Comte en la trama de su argumentación. Lo afirma de manera explícita. Está apoyado, según lo dice “en la autoridad de Comte” quien había antes prestado particular atención no simplemente “al aumento absoluto del número de individuos, sino, sobre todo, a su cooperación más intensa sobre un espacio dado” [11]. Es ese el razonamiento que nos permite afirmar que, al subrayar de esa forma Durkheim las condiciones espaciales de la solidaridad social, esboza, sin proponérselo, una representación que hoy podríamos llamar *espacializada* del fenómeno de la solidaridad. [12]

Una duda quizás puede aparecer. Durkheim se inspira en la tipología dicotómica que había presentado apenas unos años antes Tönnies sobre los cambios que distinguen la sociedad tradicional de la sociedad moderna. Acabamos de indicar, asimismo, que ya Spencer había

enunciado esa aparente antinomia de la creciente autonomía individual y de la correlativa interdependencia social en la historia occidental a la que Durkheim confiere una importancia central. Y fue asimismo Durkheim, finalmente, quien quiso recurrir explícitamente a Comte para destacar lo que hemos denominado el fundamento espacial de esa nueva forma de solidaridad. Si es así, ¿qué es lo realmente original en el análisis de la solidaridad que nos ofrece Emilio Durkheim? ¿Reside simplemente su aporte en el esfuerzo de síntesis que realiza o hay acaso una perspectiva novedosa en el planteamiento que él desarrolla en torno al tema de la solidaridad?

Ante los cambios acelerados y profundos que presencia, Durkheim se pregunta qué es lo que puede seguir ligando a quienes constituyen esa sociedad que se transforma. La preocupación de Durkheim parte de una doble constatación: la del debilitamiento más o menos irreversible de las normas y de las prácticas tradicionales y la de la insuficiencia aparente de esas nuevas normas y del estado embrionario de esas nuevas prácticas. Una vieja forma de solidaridad desfallece y una nueva la sustituye. El restablecimiento de la cohesión y la renovación de la integración no pueden ser obra de una acción simplemente homogenizadora. La densidad moral que puede dar lugar a la nueva solidaridad está basada en la irreversible diferencia y en la necesaria complementariedad: en el reconocimiento del valor insustituible de las individualidades que constituyen esa nueva unidad y en el intercambio y la cooperación requeridos que sustentan esa posible e inédita cohesión. En la representación espacial de esa nueva solidaridad las distancias resultan decisivas. Ni la excesiva lejanía ni la asfixiante proximidad parecen contribuir a esa deseable integración. La célebre tipología del suicidio, que Durkheim elaboró con la ayuda de Marcel Mauss, a partir del análisis estadístico de 26000 casos de suicidio en Europa [13], así parece mostrarlo. Durkheim observa tasas de suicidio significativas, allí adonde la integración social parece débil (suicidio de los solteros llamado por Durkheim egoísta), como en aquellos casos contrarios adonde la integración social es más bien fuerte (suicidio considerado altruista, el de los militares en el ejército) [14].

Ni ausencia ni exceso de integración: para Durkheim ambos extremos impiden o dificultan que los individuos encuentren el apoyo o el sostén requerido en la vida social. Tanto la *hipointegración* como la *hiperintegración* pueden contribuir a elevar las tasas de suicidio: “Si como lo acabamos de ver, una individualización excesiva conduce al suicidio, una individualización insuficiente produce los mismos efectos. Cuando el hombre se desliga de la sociedad se priva de su vida fácilmente y también lo hace cuando está muy fuertemente integrado” [15]. ¿Cuál es esa distancia conveniente o adecuada que puede permitir a los individuos establecer nexos y lazos con lo demás y al mismo tiempo preservar o fortalecer su intimidad o su fuero interno? La alegoría de los puercoespines de Schopenhauer nos brinda quizás una respuesta rica y pertinente. La interrogante ingeniosa que se planteó Schopenhauer en *Parerga y paralipomena* cautivó sin duda al mismo Freud: ¿Qué pueden hacer para calentarse entre sí los puercoespines en el invierno? ¿Cómo pueden aproximarse y brindarse calor sin tener que dañarse con sus espinas? [16]. El secreto, nos lo revela en la fábula Schopenhauer, sólo se resuelve al lograr la justa distancia, que no está dada *a priori* sino que requiere su búsqueda y sus intentos.

Sin embargo, esa distancia que distingue y que une, no se refiere en el análisis durkheimniano al espacio exclusivamente físico. Si bien la nueva solidaridad se hace posible gracias al incremento de la densidad poblacional, no habría que suponer, de acuerdo con Durkheim, que esa solidaridad deba tener sobre todo una expresión organizativa territorial. Durkheim no se

hace ilusiones en torno a ello y más bien apuesta a la recreación de las solidaridades alimentadas por los intereses comunes que se generan en el ejercicio de la función ocupacional o profesional. La vieja noción hegeliana de corporación parece inspirar ciertamente a Durkheim cuando se pregunta si no habría que “reconocer que la profesión organizada o la corporación debería ser el órgano esencial de la vida pública” [17]. ¿Corporativismo excesivo o intuición fundada sobre la necesidad de estimular formas alternativas de solidaridad al creer constatar que “la organización que tiene como base los agrupamientos territoriales (poblados o ciudades, distritos, provincias. etc.) se desdibuja progresivamente”? [18].

Hay que subrayar, además, que el concepto de vecindad se iría transformando aún más con el paso del tiempo. Las exigencias laborales que implican a veces mayores desplazamientos, la incorporación femenina creciente al mercado laboral, la duración más corta de las uniones matrimoniales o de pareja, dificultan los intercambios más frecuentes y las relaciones más estables en el espacio propiamente barrial. Pareciera que, lo que nos atreveríamos a llamar el *radio cognoscitivo barrial*, terminaría por reducirse progresivamente: ¿Qué alcance tiene, en términos eventualmente medibles de distancia física, el conocimiento básico que de mis vecinos tengo? ¿Qué sé asimismo de sus vidas o de sus condiciones de vida? ¿Puedo mencionar acaso sus nombres, sus profesiones u oficios, sus lugares de trabajo, sus simpatías políticas, sus afiliaciones religiosas, o sus gustos o aficiones? ¿De quiénes en particular? ¿De los que habitan en la casa de al lado, o en la casa de enfrente, o en la cuadra siguiente? ¿Hasta adonde llega ese radio imaginario que tiene como centro nuestro lugar preciso de residencia y que bien puede ser trazado en forma no sólo horizontal sino incluso vertical en el supuesto caso de que habitemos una edificación común de varios pisos? La retórica consagrada a reiterar la importancia o la necesidad de las organizaciones locales desconoce a veces el sustrato reticular sobre el cual esas organizaciones adquieren o pueden adquirir asiento y sustento. ¿Cómo pedirles a los vecinos que voten por alguien a quien prácticamente no conocen, de quien prácticamente poco saben, para que vaya a representar, en el municipio o en la alcaldía, los intereses de esa vecindad o de ese barrio? Bien sabemos que la línea limítrofe que circunscribe las unidades político administrativas no coincide necesariamente con los contornos construidos social o culturalmente que permiten hablar de un barrio o de una comunidad vecinal. Pero la interrogante sobre su relación, a menudo fluctuante, no deja de tener una particular importancia no sólo desde el punto de vista sociológico, sino también desde el punto de vista propiamente político.

Por su parte, Durkheim no pretende presagiar en modo alguno la desaparición de las organizaciones que encuentran su fundamento en el espacio limitadamente territorial, “pero los lazos que nos ligan allí se vuelven –según él- cada día más frágiles y más laxos” [19]. Frente a ese fenómeno, Durkheim cree vislumbrar, alternativamente, una multiplicación de organizaciones diversas y multiformes, animadas por intereses comunes o por propósitos altruistas, que reconfiguran, para él, ese espacio social que en la sociedad tradicional se limitaba sobre todo al poblado y a la familia. Algunos, posteriormente, tratarían de investigar más a fondo esa complejidad nueva y esa densidad organizativa que ha sido caracterizada, frecuentemente, usando la categoría sociológicamente imprecisa de sociedad civil. De eso, Durkheim no hizo más que brindarnos un ligero y fugaz atisbo.

No es de extrañar, por consiguiente, que hace apenas unos pocos años, Baudelot y Establet, en un estudio consagrado al análisis de *El Suicidio*, afirmaran con severidad que, mientras que la investigación pionera de Durkheim sobre el suicidio guardaba una vigencia y una actualidad

sorprendentes, su tesis sobre la división del trabajo social así como su reflexión sobre las formas elementales de la vida religiosa constituían “espléndidos monumentos, irremediamente fechados y situados. Muertos” [20]. No habría por qué suscribir la autopsia: como hemos tratado de mostrarlo, la reflexión de Durkheim sobre el fenómeno de la solidaridad suscita hoy –a pesar de sus debilidades y de sus posibles insuficiencias- un interés nuevo y representa –bien que mal- un punto de anclaje para repensar el tema de la solidaridad [21].

Comte: la madre altruista y la continuidad de la humanidad

Si las reflexiones que sobre la solidaridad hace Durkheim pueden parecer añejas o inactuales, con mayor razón el discurso altisonante de Comte, el cual parecería provenir de una época ya ida y de un período irremisiblemente lejano. A pesar de los esfuerzos realizados por el mismo Comte para divulgar su pensamiento, para ofrecer incluso cursos abiertos dirigidos a un público ansiadamente popular, su reflexión ontológica presenta insalvables dificultades para sobrevivir en un mundo que hoy no parece participar ni de su optimismo, ni de su ilusión.

Para nosotros, sociólogos, el legado de Comte no se reduce en modo alguno al vocablo que nos permite designar nuestra disciplina y nuestra profesión. Más importante que eso: su interés por el estudio de la vida social, su firme convicción de que “todo nuestro desarrollo se debe a la sociedad, desde cualquier ángulo que lo veamos” [22], lo llevó a introducir otro neologismo para designar esos comportamientos que aparecen orientados no por la búsqueda del bienestar propio, sino por el bien de los demás. Requería Comte de la invención de ese vocablo *altruismo*, para formular lo que él llamó el mayor problema que recurrentemente enfrenta la humanidad: el problema de cómo subordinar precisamente “el egoísmo al altruismo” [23]. Para Comte, en resumidas cuentas, el reto moral no es otro que el de intentar y eventualmente lograr que podamos ser “mejores y más felices, al hacer que prevalezca gradualmente el altruismo sobre el egoísmo” [24].

La economía clásica, desde sus inicios, requirió postular más bien esa búsqueda del propio bien que atribuye a todos los individuos que participan en el mercado y en la actividad propiamente económica. Célebre resulta el ejemplo evocado por Adam Smith: “No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo; ni les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas” [25].

Sin tener que suponer panes, carnes o cervezas producidas o distribuidas por panaderos, carniceros o cerveceros que no harían más que pensar en el bienestar de los demás, Comte no sólo postula la posibilidad del altruismo sino que señala más bien su conveniencia: “Nuestra armonía moral –dice Comte- reposa exclusivamente sobre el altruismo que puede procurarnos también una vida más intensa” [26]. Desde una perspectiva casi pulsional, Comte nos representa atravesados por dos impulsos que se oponen, que de alguna forma nos desgarran y nos colocan frente al dilema de escoger o bien nuestro propio beneficio, o pensar y realizar el de los demás. [27] Ninguna imagen más evocadora que la del juicio del relato bíblico al que se ve enfrentado Salomón: el de las dos mujeres que reclaman para cada una de ellas al mismo niño, como si éste pudiese ser hijo de las dos. Salomón, tal y como lo habría hecho Comte, no

sólo utiliza la astucia sino que se funda en el supuesto del altruismo para desenmarañar la difícil situación. Es el supuesto del altruismo el que hace pensar a Salomón que, contrario a lo que otros podrían pensar, la madre verdadera del niño sería aquella que estaría dispuesta a renunciar a su hijo con tal de asegurar la sobrevivencia de ese niño y su posible felicidad. El relato bíblico transcribe la tramposa pregunta de Salomón pero obviamente no describe lo que debió haber sido la mirada atenta y escrutadora del venerado soberano para identificar cuál de las dos mujeres estaba dispuesta a renunciar a su propia felicidad, con dolor y con resignación, para hacer posible la integridad y brindarle así una posibilidad de futuro al recién nacido.

[28].

Para Comte, el altruismo es pues una apuesta centrada en los otros y en su felicidad futura. La referencia reiterada de Comte al porvenir no es un mero accidente. Si bien Comte destaca la importancia de la generosidad y de la entrega a quienes coexisten y conviven con nosotros, esa solidaridad actual resulta insuficiente si no se abre aún más a la experiencia de lo que Comte llamará con insistencia la continuidad histórica. Distinción necesaria entre esa cooperación orientada hacia quienes conviven con nosotros y la apertura y la consideración a los que luego vendrán o a los que físicamente ya se han ido. Más aún: la solidaridad actual es incompleta e insuficiente y debe por consiguiente subordinarse a la *continuidad sucesiva o histórica*. “La solidaridad no puede incluso ser suficientemente experimentada sin la continuidad” [29] afirma con fuerza Comte. Mirada hacia delante y mirada hacia atrás: “Nos lanzamos hacia el futuro –dice Comte– si no es apoyándonos sobre el pasado” [30].

El reconocimiento de lo que debemos al pasado no es una constatación primera. Nuestro primer logro en la apertura hacia los otros es descubrir lo que debemos a quienes frecuentamos o quizás podríamos llegar a frecuentar. No es sino en un segundo momento que podemos reconocer, con mayor claridad, que los logros de “la cooperación humana dependen más del concurso de las generaciones sucesivas que el de las familias coexistentes” [31]. En el *Catecismo Positivista*, Comte subraya en particular el peso de las generaciones pasadas que, con sus tradiciones y sus normas, influyen decisivamente en nuestro comportamiento actual. La formulación es categórica: “Los seres vivientes son siempre y cada vez más gobernados por los muertos: es la ley fundamental del orden humano” [32]. Sin embargo, el legado que recibimos de las generaciones pasadas no se reduce en modo alguno a las obligaciones y a los deberes que ese pasado hace pesar sobre el presente. La herencia cultural está cargada de aportes que nos permiten, asimismo, intentar una vida mejor, más placentera y eventualmente más feliz. El legado no sólo es variado sino que es además inconmensurable: “A pesar de nuestros esfuerzos, la vida más larga y mejor empleada sólo nos permitiría devolver una porción imperceptible de lo que hemos recibido” [33].

Aún así, lo recibido debe ser posteriormente heredado. La continuidad sucesiva o histórica así lo requiere. El legado de nuestros antecesores debe ser transmitido a quienes vienen después de nosotros. La riqueza humana recibida debe ser legada gratuitamente a quienes nos suceden. Comte no entra a particularizar las condiciones en las que ese proceso tiene o debe tener lugar. Simplemente señala que esa transferencia de legados y de aportes debe estar orientada por la generosidad gratuita de quienes han optado por actuar de acuerdo con el amor mutuo “sin que ningún cálculo pueda sustituir nunca ese impulso” [34]. Podría pensarse, sin embargo, que el énfasis en la gratuidad de ese legado intergeneracional excluye toda forma de interés o de beneficio. Si pensamos en el beneficio material o económico la apreciación de Comte parece correcta. Pero Comte no sólo no excluye sino que más bien supone una forma *sui generis* de

gratificación simbólica. Según él la “gratuidad necesaria encuentra su digna recompensa” [35]. ¿En qué consiste esa recompensa de la que habla Comte? ¿Cómo podríamos recibir esa recompensa si en principio no estaríamos ya vivos para hacerlo? ¿Se tratará más bien de un anticipo imaginado que podemos experimentar al preparar ese legado?

La respuesta de Comte a esas interrogantes es bastante evocadora y atrevida. Comte postula la posibilidad de perpetuarnos a través de la experiencia de aquellos que nos suceden. La distinción resulta aclaradora: Comte supone la posibilidad de sobrevivir a pesar de nuestra muerte aparentemente inevitable. Eso lo lleva a afirmar que hay “dos existencias sucesivas: una temporal, pero directa, constituye la vida propiamente dicha; la otra, indirecta pero permanente [que] no comienza sino después de la muerte” [36]. La muerte no es realmente negada sino más bien eventualmente trascendida. ¿Qué añade Comte en torno a esas dos formas o modalidades de existencia que podrían caracterizar nuestras vidas? “La primera - señala nuestro autor- siempre corporal puede ser calificada de objetiva, sobre todo por contraste con la segunda, que al no permitirnos subsistir a cada uno de nosotros no más que en el corazón y en el espíritu de otros, merece el nombre de subjetiva” [37]. La huella de nuestro particular quehacer reaparece bajo la forma de la evocación y del recuerdo que, al final de cuentas, otros luego hacen o pueden hacer. Mientras que el recuerdo salva, el olvido sepulta. Habría que añadir que el olvido definitivo sepulta definitivamente. Pero si ya no estaremos objetivamente vivos cuando al fin podamos ser quizás recordados: ¿De qué recompensa en sentido estricto se trata? Comte parece retrotraernos a lo que no sería más que una satisfacción anticipada, derivada de un recuerdo de lo que paradójicamente bien podría acontecer, aunque no haya aún tenido lugar y de lo cual ninguna certeza podemos hoy tener. Si la memoria de los otros que vendrán hace posible el recuerdo que de nosotros ellos podrán tener, la capacidad anticipatorio, que en el presente podamos cultivar, es la fuente posible de esa recompensa, que hoy se nos adelanta, bajo la forma quizás consoladora de la ilusión o de la esperanza. ¿Influencia agustiniana sobre Comte en lo que a la noción de tiempo se refiere? Es posible. Pero si en San Agustín es la actividad del individuo consciente la que permite “recoger y juntar “ esas “cosas que estaban en la memoria dispersas” [38], en Comte esa tarea de remembranza del pasado, de atención al presente y de esperanza frente al futuro, parece ser más bien una obra colectiva que concierne a la humanidad entera. Para Comte esa humanidad aparece así como una especie de conjunto infinito, integrado tanto por los antepasados como por los contemporáneos y sucesores, que se descubren asimismo entrelazados por un legado común, que sobrevive gracias al recuerdo y se perpetúa en su anticipación.

De esa manera, gracias a la importancia central que Comte confiere al concepto de humanidad, la solidaridad actual y la continuidad histórica pueden encontrar, al final de cuentas, una cierta reconciliación. Pero al mismo tiempo la humanidad se convierte en Comte en objeto de culto y su reflexión adquiere una resonancia marcadamente religiosa. No deja de resultar paradójico el que Comte, quien proclamaba insistente el ingreso necesario de la humanidad en el estadio científico, en el que la razón alcanzaría su mayor fuerza explicativa, terminara instituyendo una nueva religión fundada en la afirmación gloriosa y suprema de esa misma humanidad. Distanciándose de lo religioso, Comte parece retornar a sus fuentes por una vía distinta: “Vivir para otro, con el fin de revivir en otro, por otro, un ser espontáneamente inclinado a vivir para sí y en sí” [39]. Evocando esa máxima crucial, Federico Nietzsche, en su obra *Aurora*, con su estilo mordaz y apasionado, consideraba a Comte un pensador que, permaneciendo fuera del cristianismo termina incorporado, sin embargo, dentro de la Cristiandad [40].

Kant : Alas y Raíces

A diferencia de lo enunciado por Durkheim y por Comte, en lo referente al tema de la solidaridad, la reflexión de Kant presenta rasgos que le confieren una notable originalidad. Hay sin duda coincidencias que en algunos aspectos aproximan y asemejan las consideraciones que sobre la solidaridad plantean los tres autores. Pero en Kant hay una forma particular de desembocar en la solidaridad universal, que sobrepasa, por un lado, el alcance más limitado del análisis de Durkheim y que se funda, por el otro, en una reflexión más rigurosa y prudente que la avanzada por Comte. La dimensión espacial en el análisis de la solidaridad que Kant intenta, sobrepasa los límites de lo local y de lo nacional, para alcanzar un ámbito más bien de orden planetario. Asimismo, su reflexión sobre la solidaridad en su dimensión temporal e histórica, trasciende el fundamento principalmente religioso y busca su arraigo en una antropología filosófica, secularizada y crítica.

Una imagen contradictoria nos expresa, en cierta forma, esa representación compleja que Kant se hace de la condición humana. Kant nos habla de la “insociable sociabilidad” [41]. El esfuerzo comprensivo de Kant nos remite a las tendencias contradictorias que mueven nuestros afectos y nuestros comportamientos hacia los demás: la “inclinación a vivir en sociedad [...] inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad” [42]. El señalamiento es claro: la discordia y la aspiración a la concordia como constantes en la historia humana. Kant recurre a la imagen del bosque en la que los árboles compiten por la luz y el aire y de esa manera alcanzan altura y logran así su desarrollo. Los afanes de competencia y de dominio son ingredientes omnipresentes en la vida social. Para Kant, no habría porque desconocerlos, ni maldecirlos. Ahora bien, craso error cometeríamos si redujéramos la vida social a esos impulsos o nos sometiéramos resignadamente a esas fuerzas. El secreto para Kant reside en reconocer el enfrentamiento inevitable de esas inclinaciones opuestas en cada uno de nosotros y su expresión en nuestra vida social. El individuo, afirma magistralmente Kant, se descubre rodeado de “congéneres, a los que no puede *soportar*, pero de los que tampoco es capaz de *prescindir*” [43]. Descubrimiento de aquello que resulta difícilmente soportable pero indudablemente indispensable. Tanto Comte como Durkheim habrían de constatarlo luego en sus propios términos: Comte, cuando subrayaba la dicotomía egoísmo-altruismo que a todos nos atraviesa, mientras que Durkheim, por su parte y desde una perspectiva más sociológica, se atrevía a sostener, a contrapelo, que nuestra acariciada y a veces conquistada individualidad se hace posible gracias a una creciente interdependencia social.

En Kant encontramos una formulación clara de lo que hemos querido llamar una representación *temporalizada* de la solidaridad. Sin embargo, hay en Kant un sustrato argumentativo básico, de orden más bien *espacial*, que acompaña y refuerza esa argumentación. Nos referimos a lo que podríamos llamar la esfericidad de la tierra y su efecto condicionante sobre el desarrollo de la solidaridad. En uno de sus escritos breves sobre la paz perpetua, “quizás la más sencilla e influyente discusión desarrollada por un gran filósofo sobre el cosmopolitismo” [44], Immanuel Kant sostiene que, dado el carácter esférico de nuestro planeta y dado que la superficie habitable del globo terráqueo es inevitablemente limitada, por lo que no es posible “extenderse hasta el infinito”, no tenemos más remedio, quienes habitamos el planeta, que soportarnos “unos junto a otros” [45]. No

podemos migrar, en las condiciones actuales, a otros planetas. Eso nos obliga a buscar al menos ciertos arreglos que permitan aquí, en la tierra, una convivencia razonable. Referidos, de alguna forma, al hecho señalado de la redondez de la tierra, Kant subraya algunos derechos que hoy resultan particularmente desafiantes: el derecho en común que tienen todos los habitantes del planeta sobre la superficie toda de la tierra, “no teniendo nadie originariamente más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la tierra” [46], y el derecho que tiene el extranjero de no ser tratado con hostilidad por el hecho de haber llegado al lugar que está ocupado por otro pueblo, mientras no arribe con ánimo de conquista. Kant lo reitera: la superficie del planeta “pertenece a la especie humana” [47].

La perspectiva universalista de Kant no sólo nos plantea el tema de la común pertenencia de la superficie del planeta a la humanidad entera, sino que, paralelamente, nos lleva a reflexionar sobre la importancia y las consecuencias de lo que puede ser designado simplemente como “nuestra pertenencia al género humano” [48]. Participar de esa condición humana significa para Kant la posibilidad de hacer efectivas nuestras variadas disposiciones gracias al uso de nuestra razón. Pero hay una distinción que Kant realiza, que tiene una particular pertinencia en relación con lo que sería la dimensión *temporal* de la solidaridad. Si bien Kant afirma que las disposiciones naturales tienden a desarrollarse en cada uno de los seres humanos, las disposiciones que están propiamente ligadas a la razón, sólo podrían desarrollarse plenamente en el género humano como tal y no en cada individuo particular. Por la sencilla razón de que el tiempo limitado de una vida humana no resultaría jamás suficiente para el despliegue ilimitado de las diversas e insospechadas posibilidades que acarrea la condición humana. El contraste es patente entre lo que significa la vida de un solo individuo –por más prolongada y rica que ella pueda resultar– y el proceso sin límite de la historia humana. “Cada hombre –dice Kant– habría de vivir un lapso de tiempo desmesuradamente largo para aprender cómo emplear cabalmente sus disposiciones naturales” [49]. Ese tiempo requerido es para Kant el tiempo de la historia. Por más intensa y colorida que haya sido una vida humana, ese tiempo resulta insuficiente. Se “precisa entonces de una serie –acaso interminable– de generaciones” [50] para que esas virtualidades contenidas en la condición humana puedan alcanzar su pleno desarrollo. Se trata así de generaciones pasadas y venideras que después de haber compartido intentos fallidos y logrados de aprendizaje y de experiencias, colocan a disposición de las generaciones siguientes esas adquisiciones y esos logros. Como bien lo dice Hannah Arendt, “el verdadero héroe de este espectáculo es el género humano” [51].

Si consideramos con Kant al género humano como “el conjunto de una serie de generaciones que se extiende hasta el infinito (hasta lo indeterminable) y se acepta que tal serie se aproxima incesantemente a la línea de su destino” [52], ¿no estaríamos encontrando notables similitudes en la formulación que de esa solidaridad temporal plantea Kant, con aquella otra posterior que hemos creído identificar también en la obra de Comte? ¿No estarían ambos participando del supuesto de la inexorabilidad del progreso? No hay duda que el cientificismo comtiano afirma con fuerza la existencia de leyes universales en la historia. Tampoco habría razones para dudar que para Comte el progreso de la humanidad está asegurado y que la historia es un destino previsto para la humanidad. Sin embargo, Kant no parece participar de esas mismas certezas. Con una imagen simpática, Kant se distancia abiertamente de cualquier posición meramente naturalista o determinista en relación con la interpretación de la historia humana: “No parece que sea posible una historia de la humanidad conforme a un plan (como lo sería por ejemplo, la de las abejas o la de los castores)” [53]. En la historia humana está

en juego la libertad por lo que no podemos tener certezas sobre la orientación final de ese proceso. “El hombre puede considerar la historia como un proceso natural -dice Jaspers a propósito de Kant- o bien, al ocupar su puesto en ella, contribuir a producirla gracias a su propia libertad” [54]. Ni abejas, ni castores, sólo seres humanos capaces de reconocer las fuerzas naturales que *sobre* ellos actúan, que *en* ellos inevitablemente actúan, pero con la posibilidad, siempre conquistable, de orientar sus acciones y de responder por sus actos.

¿Cómo conciliar libertad y progreso cuando parecen dos conceptos más o menos antinómicos? Hay que reconocer que Kant se plantea la pregunta en forma honesta sin esquivar las dificultades. En su breve “Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor” [55], Kant vislumbra tres posibilidades en relación con la inquietante pregunta sobre el supuesto progreso de la humanidad: 1) la de un estancamiento reiterado que nos mostraría que no hay avance moral posible; 2) la de un retroceso desesperanzador o paralizante y 3) la de un progreso del que no sabríamos si es seguro o tan solo posible. Kant se inclina por esta tercera opción en su variante segunda: la de un progreso que no es seguro pero sin duda posible. Kant cree imposible predecir el comportamiento particular de cada ser humano, pero se muestra esperanzado en la realización posible de esas disposiciones morales que caracterizan al conjunto del género humano. Como condición necesaria para la plena expansión de esas múltiples y sorprendentes disposiciones, Kant considera que es deseable alcanzar un tratado de paz perpetua sobre el planeta, que no sea un mero armisticio más, sino la desaparición de las guerras ofensivas, “fuente de todos los males” [56], y de los ejércitos permanentes, “pues suponen una amenaza de guerra para otros” [57]. No se trata, como es bien sabido, para Kant, de la aspiración a la construcción de un solo Estado en todo el orbe. Kant supone la orientación progresiva hacia un Estado cosmopolita federado, “en cuyo seno se desarrollen todas las disposiciones originarias de la especie humana” [58]. En la *Metafísica de las Costumbres*, Kant reconoce con claridad que no hay certeza alguna en lo referente al inicio de un proceso que pueda desembocar en la instauración de un tratado de paz perpetua. Kant no lo vislumbra en el horizonte. Sin embargo, nos señala con igual lucidez “que hemos de actuar con vistas a su establecimiento como si fuera algo que a lo mejor no es” [59]: si el deseo resultara irrealizable, es de todas maneras nuestro deber el tener que actuar de acuerdo con esa justificada y legítima aspiración.

A diferencia de Comte, quien subrayaba el peso ineludible del pasado, de nuestros muertos en nuestras vidas, en nuestras creencias y en nuestros comportamientos, Kant voltea sobre todo los ojos hacia el futuro, sin desconocer, claro está, que nuestras raíces se remontan hasta ese pasado. Kant se plantea con responsabilidad de qué manera debemos actuar de cara a las generaciones futuras: qué deber tenemos hacia ellas y qué podrían ellas esperar de nuestro comportamiento presente. La respuesta de Kant es simple: tenemos “el deber de influir sobre la posteridad de manera que el progreso se haga constante” [60]. Si nuestra generación, al igual que las anteriores y las posteriores, asumen esa responsabilidad y actúan en consecuencia, el progreso no sólo resulta posible sino que además se hace constante. Kant no cree, a diferencia de Comte, que eso pueda garantizar nuestra supervivencia después de nuestra muerte. Podríamos ciertamente ser recordados por los que nos suceden, pero no estaríamos ya para presenciarlo. Es por eso que Kant cree que debemos actuar en función de un deber y no simplemente de un consuelo.

No hay duda que el planteamiento kantiano tiene también sus limitaciones. Kant piensa sobre

todo en las generaciones futuras. Kant evoca las generaciones pasadas que ya se fueron. Pero Kant no se plantea obviamente el deber que nos obliga en relación con las generaciones pasadas que todavía están con nosotros. Kant se plantea la obligación ineludible que tenemos frente a nuestros hijos, pero no el deber que nos corresponde frente a la generación de nuestros padres, con quienes compartimos el tiempo presente. El análisis de Kant sobre la dimensión temporal de la solidaridad es fecundo y rico pero inevitablemente incompleto. Asimismo, en lo que concierne a la dimensión espacial de la solidaridad, Kant ensancha el espacio social hasta los confines de nuestro planeta. Sin embargo su marcado universalismo puede llevar a desconocer la importancia actual de las nuevas identidades sociales y culturales que reclaman atención y derechos, más acá y más allá de las identidades nacionales.

A pesar de eso, hay que destacar que la visión cosmopolita, que de la solidaridad Kant propone, representa el más atrevido intento de repensar la condición humana en la filosofía moderna, no sólo considerando lo que nos distingue sino sobre todo los que nos une. La visión cosmopolita implica esa doble pertenencia a la polis y al cosmos. En un artículo reciente Ulrich Beck habla de “cosmopolitismo *enraizado*” [61]. El cosmopolitismo puede hundir sus raíces en el espacio local, en el ámbito del vecindario, de la recreación y del trabajo, adonde se construyen identidades diversas que no se oponen en modo alguno al esfuerzo que podamos hacer para pensar en términos decididamente universales. El cosmopolitismo no tiene por qué ser desarraigado. De alguna forma, Beck nos sugiere combinar ambos elementos: alas y raíces. Ensancha nuestra conciencia para entender lo que significa participar de la condición humana y ser responsables de lo que con el mundo hacemos y, al mismo tiempo, ser conscientes de nuestra inserción particular en una cultura y en un espacio social, que en un inicio puede parecer aleatoria, pero que luego nos marca irremisiblemente con su historia y sus promesas. A pesar de las reservas que podamos abrigar, el cosmopolitismo kantiano continúa “todavía cargado de sentido” [62]. El rigor severo no le impide a Kant hacer uso de la osadía y del atrevimiento cuando él delinea su radical proyecto pacifista. El cosmopolitismo, como aspiración y como norte, sigue siendo el mejor esbozo de lo que bien podría llegar a ser una solidaridad bidimensional.

[1]

Mike Gane, *The Radical Sociology of Durkheim and Mauss*, Routledge, Londres, 2002, p. 4.

[2]

Graham Crow, *Social solidarities*, Open University Press, Buckingham, 2002, p. 114.

[3]

En una abierta polémica que sostuvo con el newtoniano Samuel Clarke, Leibniz niega realidad sustancial y absoluta al espacio. Para Leibniz el espacio es relacional y en ese sentido, un orden de coexistencia de los cuerpos y, por lo tanto, algo relativo, ligado a la existencia

misma de esos cuerpos.

Cf. Gottfried Wilhelm Leibniz, “Troisième écrit”, en: *Œuvres*, Aubier-Montaigne, París, 1972, p. 416.

[4]

Hanna Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 140.

[5]

Patrick Cingolani, “L’ idée d’ humanité chez Auguste Comte, Solidarité et continuité”, en: *La solidarité: un sentiment républicain?*, Presses Universitaires de France, París, 1992, p. 49.

[6]

La edición original de la obra de Tönnies lleva como título *Gemeinschaft und Gesellschaft* y aparece publicada en Leipzig en 1887, seis años antes de que Durkheim publicara su tesis de doctorado sobre la división del trabajo social, adonde –como le hemos indicado- contrapone la solidaridad mecánica a la solidaridad orgánica.

[7]

Emile Durkheim, “Communauté et société selon Tönnies”, *Revue philosophique*, T. XXVII, 1889, p. 419.

[8]

“En el alemán ordinario *Gemeinschaft* cubre un amplio rango de significados posibles, desde la semi-mística ‘comunidad’ al hecho de compartir o de asociarse, mientras que *Gesellschaft* se refiere a menudo a un club, asociación, reunión social o firma de negocios. Sin embargo, el uso propio que Tönnies hace de estos dos vocablos refleja su concepción de una antítesis entre *Gemeinschaft* como Comunidad estrechamente enlazada, de pequeña escala, ‘orgánica’ y *Gesellschaft* como Sociedad impersonal de gran escala, civil y comercial”. José Harris, traductor de Ferdinand Tönnies, *Community and Civil Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. XLI.

[9]

Emile Durkheim, *De la division du travail social*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998, p. XLIII.

[10]

Cit. por Graham Crow, *Social solidarities*, op. cit., p. 15.
Es probable que, como lo afirma Laurent Mucchielli, entre 1875 y 1885, Herbert Spencer haya sido “el filósofo más popular, más leído y más discutido en Francia”. Laurent Mucchielli, *La découverte du social*, Éditions la Découverte, París, 1998, p. 89.

[11]

Cit. por Emile Durkheim, *De la division du travail social*, op. cit., p. 244.

[12]

Quizás no es exagerado afirmar, como lo hacen Gádea y Lallement, que “Durkheim operó una nueva revolución copernicana, al establecer la sociedad como un lugar y al

individuo como el centro de gravedad”. Charles Gadéa y Michel Lallement, “French Sociology and Time”, *KronoScope*, V. 1 , Nos 1-2, 2001, p. 102.

[13]

Marcel Mauss, “An intellectual self-portrait”, en: Philippe Besnard (ed.), *The sociological domain*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, p. 140.

[14]

La tipología la completa Durkheim, considerando no ya los grados diversos de integración, sino más bien la forma excesiva de la regulación (suicidio fatalista que Durkheim cree observar en quienes se han casado muy jóvenes) o la ausencia clara de regulación (suicidio anómico ligado a las crisis de prosperidad económica).

[15]

Emile Durkheim, *Le Suicide, étude de sociologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, p. 233.

[16]

«En un crudo día invernal, los puercoespines de una manada se apretaron unos contra otros para prestarse mutuo calor. Pero al hacerlo así, se hirieron recíprocamente con sus púas, y hubieron de separarse. Obligados de nuevo a juntarse, por el frío, volvieron a pincharse y a distanciarse. Estas alternativas de aproximación y alejamiento duraron hasta que les fue dado hallar una distancia media en la que ambos males resultaban mitigados». Arturo Schopenhauer, Cit. por Sigmund Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo*, V. IX, Biblioteca Nueva, Madrid, 1924, p. 48.

[17]

Emile Durkheim, *De la division du travail social*, op. cit., p. XXXII.

[18]

Ibidem.

[19]

Ibidem.

En nota al pie de página, Durkheim reitera: “No queremos decir, por otra parte, que las circunscripciones territoriales estén destinadas a desaparecer completamente, sino solamente que pasarán a un segundo plano”. *Ibid.* P. XXXIII.

[20]

Christian Baudelot y Roger Establet, *Durkheim et le suicide*, Presses Universitaires de France, París, 1984, p. 9.

[21]

A diferencia de lo afirmado por Baudelot y Establet, otros, como Piotr Sztompka, ven en los análisis sobre la solidaridad de Durkheim, una vigencia palpante y sugestiva: “Dentro de cada sociedad, la diferenciación y especialización de papeles, funciones, ocupaciones, intereses especiales, estilos de vida y gustos han alcanzado inmensas proporciones, haciendo ‘la solidaridad orgánica’ en el sentido durkheimniano más imperativa que nunca”. Piotr Sztompka, *Trust: A Sociological Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, p.

12.

Sin embargo, como lo destacaba Dominick LaCapra, “Durkheim mismo, al igual que sus discípulos, no retornaron nunca a los imponentes y engorrosos conceptos de solidaridad orgánica y mecánica que fueron ‘absolutamente fundamentales en su primer gran trabajo’”. Dominick LaCapra, *Emile Durkheim.: Sociologist and Philosopher*, Davies Group Publishers, Connecticut, 2001, p. 75.

[22]

Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif*, Au siège de la Société positiviste, París, 1932, p. 118.

[23]

Auguste Comte, *Catéchisme positiviste*, Garnier, París, 1909, p. 166.

[24]

Ibid. p. 206.

[25]

Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958, p. 17.

[26]

Auguste Comte, *Catéchisme positiviste*, op. cit., p. 279.

[27]

Como lo ha subrayado Andrew Wernick, “Comte sostuvo que los impulsos humanos eran dicotómicos, divididos en un conjunto conflictivo e interactivo de impulsos que corresponden al ego, por un lado, y un conjunto de impulsos que se orientan hacia los demás, por el otro lado, ligados a la simpatía natural que se experimenta por los seres humanos”. Andrew Wernick, *Auguste Comte and the Religion of Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 123.

[28]

A propósito del juicio, Jon Elster se pregunta, en forma provocadora, sino sería más bien que “la mujer que prefirió renunciar al niño antes que permitir que lo cortaran en dos reveló una inesperada sagacidad”. Jon Elster, *Juicios salomónicos*, Gedisa, Barcelona, 1999, p. 111.

[29]

Auguste Comte, *Système de politique positive*, T. I, [s. n.], République occidentale, 1851-1881, p. 365.

[30]

Ibid. p. 393.

[31]

Auguste Comte, *Catéchisme positiviste*, op. cit., pp. 140-141.

[32]

Ibid., p. 70.

[33]

Ibid., p. 300.

[34]

Auguste Comte, *Système de politique positive*, op. cit., p. 339.

[35]

Auguste Comte, *Catéchisme positiviste*, op. cit., p. 71.

[36]

Ibid., p. 70.

[37]

Ibid., pp. 70-71.

[38]

San Agustín, *Confesiones*, Espasa Calpe, Madrid, 1983, Libro X, p. 210.

[39]

Auguste Comte, *Catéchisme positiviste*, op. cit., p. 255.

[40]

Nietzsche, *Daybreak:: Thoughts on the Prejudices of Morality*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 82.

[41]

Immanuel Kant, “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita” en: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos*, Tecnos, Madrid, 1994, p. 8.

[42]

Ibid. pp. 8-9.

[43]

Ibid. p. 9.

En su ensayo consagrado a Kant, Jaspers resume así el planteamiento kantiano : “El hombre tiene la tendencia a socializarse (ya que solamente en ese estado se siente hombre), pero también a individualizarse (ya que encuentra también, en él mismo, la tendencia antisocial a orientarlo todo de acuerdo con su propio sentido) . Esto da como resultado: una sociedad antisocial que moviliza así todas las fuerzas del hombre”. Karl Jaspers, *Les grands philosophes, Kant*, V. 3, Plon, París, 1990, p. 191.

[44]

Thomas Mccarthy, “On reconciling cosmopolitan unity and national diversity”, en: Dilip Parameshwar Gaonkar, *Alternative Modernities*, Duke University Press, Durham, 2001, p. 205.

- [45] Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua*, Tecnos, Madrid, 1991 p. 27.
- [46] *Ibidem.*
- [47] *Ibidem.*
- [48] Fernando Llano Alonso, *El humanismo cosmopolita de Inmanuel Kant*, Dykinson, Madrid, 2002, p. 188.
- [49] Immanuel Kant, “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita” *art. cit.*, p. 6.
- [50] *Ibidem.*
- [51] Hanna Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, op. cit. p. 111.
- [52] Immanuel Kant, “Recensiones sobre la obra de Herder” en: : *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos*, op. cit., p. 56.
- [53] Immanuel Kant, “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita” *art. cit.*, p. 5.
- [54] Karl Jaspers, *Les grands philosophes, Kant*, op. cit., p. 192.
- [55] Immanuel Kant, “Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor” en: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos*, op. cit. p. 82.
- [56] *Ibid.*, p. 89.
- [57] Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua*, op. cit. p. 7.
- [58] Immanuel Kant, “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita” *art. cit.*, p. 20.
- [59] Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1999, p. 195.

[60]

Immanuel Kant, “On the Common Saying: ‘This May Be True in Theory, but It Does Not Apply in Practice’” en: Steven M. Cahn (ed.), *Classics of Political and Moral Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 790.

[61]

Ulrich Beck “The Cosmopolitan Society and its Enemies”, *Theory, Culture & Society*, V. 19, Nos. 1-2, 2002, p. 19.

[62]

Marianna Papastephanou, “Kant’s cosmopolitanism and human theory”, *History of The Human Sciences* , V. 15, No. 1, 2002, p. 33.
