

**LA SOLIDARIDAD COMO IMPULSO
ECONÓMICO**

**Hacia un marco sociológico
creativo de la solidaridad**

**MEMORIA PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTORA
PRESENTADA POR:**

Larraitz Altuna Gabilondo

Bajo la dirección del doctor:

Celso Sánchez Capdequí

Departamento de Sociología/Soziologia Saila
Facultad de Ciencias Humanas y Sociales/Giza eta Gizarte Zientzen Fakultatea
Universidad Pública de Navarra/Nafarroako Unibertsitate Publikoa
Pamplona/Iruña, 2017

LA SOLIDARIDAD COMO IMPULSO ECONÓMICO

Hacia un marco sociológico creativo de la solidaridad

MEMORIA PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTORA
PRESENTADA POR:

Larraitz Altuna Gabilondo

Bajo la dirección del doctor:

Celso Sánchez Capdequí

Departamento de Sociología/Soziologia Saila
Facultad de Ciencias Humanas y Sociales/Giza eta Gizarte Zientzen Fakultatea
Universidad Pública de Navarra/Nafarroako Unibertsitate Publikoa
Pamplona/Iruña, 2017

Índice

Introducción	7
I	9
II.....	16
III	18
1. La solidaridad: ¿fundamento de lo social?	21
Introducción	21
1.1 El hecho asociativo	23
1.2 La solidaridad, entre la acción colectiva y el espacio público	30
1.3 Economía sustantiva	34
1.4 Un proyecto de economía plural	41
1.5 Economía social e isomorfismo institucional.....	44
1.6 Solidaridad, don y reciprocidad	49
2. El valor de la solidaridad en clave de creatividad.....	57
Introducción	57
2.1 La solidaridad en clave weberiana	59
2.2 Los límites del esquema normativo vs. instrumental.....	65
2.3 La teoría de la creatividad de la acción.....	68
2.4 La creatividad en el centro.....	73
2.5 Creatividad y contingencia.....	76
2.6 Economicismo, diferenciación funcional y contingencia	79
2.7 La génesis de los valores	82
2.8 La genealogía afirmativa como método.....	86
2.9 La creatividad de la acción y el mercado	93
2.10 Incrustación moral de la acción económica	98
2.11 A modo de conclusión.....	102
3. La solidaridad como impulso económico. Genealogía de un ideal	107
Introducción	107
3.1 La herencia de la fraternidad	107
3.2 La antigua y la moderna noción de fraternidad	119
3.3 Del encuentro entre la fraternidad y la solidaridad.....	121
3.4 De la corporación a la asociación.....	125
3.5 La génesis de las asociaciones de productores	133

3.6	Recomposición de la fraternidad y de la solidaridad	138
4.	La recomposición del discurso de la solidaridad	145
	Introducción	145
4.1	Cambio de sensibilidad	148
4.2	La solidaridad y las relaciones de clase	150
4.3	La tradición solidarista	153
4.4	La tradición cristiana y la doctrina social de la Iglesia.....	157
4.5	La solidaridad en la teoría social clásica.....	160
5.	La ética de la solidaridad de Arizmendiarieta	169
	Introducción	169
5.1	La solidaridad: el núcleo duro del pensamiento de Arizmendiarieta.....	171
5.2	El régimen de solidaridad	178
5.3	El fundamento moral de la solidaridad arizmendiana	183
5.4	De la Doctrina social de la iglesia al personalismo francés	186
5.5	Una filosofía cristiana de la historia	189
5.6	Una ética de la solidaridad.....	194
6.	La solidaridad en una era de contingencia	199
	Introducción	199
6.1	Más allá de los esquemas normativista y utilitarista	201
6.2	Un horizonte de acción abierto (<i>open-ended</i>).....	205
6.3	Dos lecturas del asociacionismo	209
6.4	Solidaridad, don y confianza	212
	Conclusiones	215
	Epílogo	219
	Referencias Bibliográficas.....	220

Introducción

I

RECALADAS Y PARTIDAS:

*La recalada y la partida marcan
el rítmico vaivén de la vida del marino
y de la carrera de un barco¹*

La travesía de esta investigación ha sido muy accidentada. Ése es el adjetivo que mejor le sienta. Si lo menciono no es para –a continuación– exhibir el *making of* del proceso de investigación, que sólo es de interés privado, sino para describir el proceso paralelo de cómo se fue construyendo y reconstruyendo el objeto mismo de investigación, hasta llegar al planteamiento y desarrollo actual.

En su fase más embrionaria, hace ya casi una década, esta investigación, todavía como expresión de una intuición, formaba parte de un programa colectivo de investigación más amplio dentro del Instituto de Estudios Cooperativos de la Universidad de Mondragón. La intuición primera, que todavía no llegaba a la categoría de problema, me hablaba de unir dos campos que hasta entonces se habían trabajado de forma separada: la responsabilidad social corporativa y la sostenibilidad medio-ambiental. La vía de enlace de ambos programas parecía ser la de los valores. Tiempo después, según avanzaba con la investigación para obtener el Diploma de Estudios Avanzados (DEA), llegué a entender que la responsabilidad social corporativa nacía en circunstancias determinadas y desde las entrañas de la cultura de la empresa privada, y que el cooperativismo estaba haciendo una concesión innecesaria al adoptar como parámetro de su *función social* el modelo de la RSC en cualquiera de sus versiones. En ese gesto aparentemente inocuo, se silenciaba

¹ La sintonía que nos acompaña es *El espejo del mar. Recuerdos e impresiones* de Joseph Conrad, con prólogo de Juan Benet y (segunda) traducción de Javier Marías, ed. Reino de Redonda, 2005.

y se ponía de manifiesto una ausencia. Marcaba una ruptura con una tradición cooperativa de cierto espesor y desplazaba *el locus* del enunciado del centro a la periferia de la actividad empresarial.

Entonces, se me reveló con todo su potencial la categoría de solidaridad como valor nuclear del cooperativismo moderno, una categoría que superaba en alcance y en estatura a la RSC. La solidaridad era, de hecho, una categoría central para recomponer y reconstruir las fibras más sensibles del cooperativismo desde la propia tradición cooperativa. A partir de ese momento, la solidaridad sustituyó definitivamente lo que se venía tratando como RSC o *business ethics*, en una tradición más anglosajona.

La pregunta de la investigación se reformuló en los siguientes términos: ¿qué validez tiene la solidaridad en la construcción de un discurso en clave de sostenibilidad medio-ambiental, como posible salida a la actual crisis de identidad cooperativa? Se buscaba demostrar que la cuestión socio-ambiental bien podría ser un elemento aglutinante para una acción cooperativa socialmente motivada; dicho de otra manera, para *refundar* de alguna manera el cooperativismo. En primer lugar, partía del supuesto de una crisis de identidad cooperativa cuyo diagnóstico había sido fundamentado por Joseba Azkarraga en su monstruosa tesis doctoral; en segundo lugar, se postulaba la solidaridad como vía de reconducir el discurso sobre la crisis de identidad; tres, se planteaba la actual crisis socio-ecológica como lectura actualizada a partir de la cual reactivar la categoría de solidaridad.

Los principales objetivos eran: uno, contribuir a conciliar empresa y sostenibilidad. Enhebrar un discurso que pudiera sumar a los imperativos económicos los ecológicos, previa identificación y determinación de las mediaciones que operaban entre ambas. Dos, contribuir a conciliar eficiencia económica y compromiso social. Y tres, contribuir a dar coherencia, cohesión y un horizonte de sentido al quehacer cooperativo.

Fuera y dentro del entorno cooperativo, la sencillez, la simplicidad y la sobriedad eran un conjunto de valores que conjugaban bien con los desafíos de la crisis socio-ecológica, pero todavía estaban muy asociados a la idea de crisis y de infortunio. “Ganar menos, viajar menos, consumir menos, contaminar menos, etc.” no formaban parte de una elección voluntaria sino de los rigores

económicos y una hipotética salida a la crisis albergaba la esperanza de restaurar el imaginario *cornucopiano*. Quedaba un largo recorrido por hacer. Entonces, entre recaladas y partidas, se fueron descolgando algunas partes y se me plantearon dos problemas netamente teóricos dentro de un campo de un conocimiento novedoso para mí. El primer problema consistía en que ya no parecía posible pretender *refundar* la acción cooperativa desde postulados normativos duros, desde *absolutos trascendentes o inmanentes*, lo cual replanteaba el asunto en términos de reformulación más que de refundación. Tenía que estudiar los procesos de cambio de valores y las posibilidades de actualizar el valor. Esto me condujo a un segundo problema, que tenía que ver con que el marco conceptual capaz de aprehender la complejidad de los postulados de valor y los horizontes de sentido en un mundo carente de “centro simbólico” o con una pluralidad de “máximas sagradas”.

*DE TIERRA A TIERRA:
Es la más concisa definición
del destino de un navío en este mundo*

A partir de ahí, mi atención se centró en la mirada de la teoría social en torno a los compromisos de valor y los objetivos de la investigación se fueron recomponiendo una vez más. El encuentro con la *teoría de la creatividad de la acción* y la *Génesis de los valores* de Hans Joas fue toda una revelación y, casi sin querer, me vi envuelta en la tarea de comprobar si era posible construir un marco conceptual de la solidaridad en clave de creatividad.

Si algo caracterizaba ese impulso era el convencimiento de que las teorías normativistas sobre la práctica cooperativa bloqueaban cualquier posibilidad de explicar la aplicación de la normas y de los valores en situaciones concretas de acción y la emergencia de nuevos valores.

En el ámbito cooperativo más próximo, el enfoque más extendido seguía anclado en postulados marcadamente comunitaristas, aunque de forma un tanto soterrada o no explícita. Se planteaba que la cultura cooperativa

demandaba una serie de complejas condiciones para su reproducción, una especie de *ecosistema cultural* que diera sustento a una práctica renovada, y desde ahí el núcleo del problema residía fundamentalmente en investigar “el entorno” favorable para potenciar los elementos de sentido compartidos, entre los cuales se ubicaba en una posición central la solidaridad, con el supuesto de que a falta de éstos, en cuestión de tiempo, lo cooperativo terminaría por disolverse en el medio-ambiente de la economía de mercado y de las empresas de capital. En condición de su carácter minoritario y no hegemónico, y a falta de nuevos flujos que renovaran su caudal cultural-identitario el cooperativismo tendería a fundirse en los valores individualistas prevaecientes en el mercado. En esta *socio-ecología de la cooperación*, la apuesta por la acción cooperativa —con el reconocimiento de que era una elección libre—, en razón del contacto permanente con la economía de mercado exigía un esfuerzo explícito para nutrir las fuentes de sentido buscando un equilibrio fundamental entre continuidad y apertura.

Sin embargo, siendo los ecosistemas tan contingentes respecto de la comunicación como las culturas, este enfoque normativista presentaba una insuficiencia por partida doble: pasando por alto este último razonamiento, no quedaba más remedio que estimular y fortalecer los postulados axiológicos desde un enfoque comunitario culturalista con una alta probabilidad de que se pusiera rumbo a una segunda socialización, es decir, a una programa de educación cooperativa como estrategia central de revitalizar intersubjetivamente los sentidos compartidos. A menos que se reconociera una acción cooperativa abierta a la dimensión de contingencia, en cuyo caso este enfoque apenas nos podía guiar respecto a las situaciones concretas de acción. En última instancia, en una interpretación neopragmatista e interaccionista, serían valores los que harían posible la comunicación — la comunión y la comunidad como eslabones de la misma cadena— y no al revés.

EL PESO DE LA CARGA

*Hay barcos de buen y mal rendimiento.
El de buen rendimiento será aquel que lleve un
cargamento grande a través de todos
los azares metereológicos*

Junto a este enfoque comunitarista que plantea nutrir nuestro horizonte de normas y valores fortaleciendo los vínculos comunitarios, hay otros que proponen la vía de la asociación voluntaria en base de igualdad invocando una mayor apertura del espacio público. Otros enfoques más escorados en una tradición utilitarista plantean la eficiencia económica en sí misma como justificación para ciertas actitudes o regulaciones institucionales.

En todo caso, las interpretaciones normativistas y utilitaristas sobre los valores comparten la asunción de que existe una división rotunda entre las acciones basadas en el cálculo y la utilidad, por un lado, y las acciones adheridas a normas y valores. En las economías tardo capitalistas, la solidaridad que pivota sobre la democracia económica —es decir, que pretende proyectar los principios democráticos a la esfera de la producción y de la organización del trabajo— estaría entre esos dos polos en una permanente tensión: jugándose el tipo entre el éxito económico empresarial y el fracaso de sentidos sociales.

Por el contrario, de la mano de Hans Joas, la óptica que queremos seguir en este ensayo puede plantear el cambio social en otra órbita distinta de la de los principios e ideales normativos a los que los actores se adhieren como un *a priori*. Distinta también de aquella otra óptica en la que las claves del futuro se dirimen en un juego de fuerzas ajena a la historicidad del acontecer humano. Una órbita posiblemente más posibilitante desde el punto de vista del sujeto, en tanto que restituye el estatuto del actor en su naturaleza activa, pero también más modesta al saberse más frágil e provisional, en su condición de acontecimiento penúltimo y nunca definitivo (Sánchez Capdequí, 2012).

Este trabajo discurre, en definitiva, por una brecha abierta entre los paradigmas normativistas y utilitaristas. La pregunta que guía y orienta la investigación en su fase concluyente es: ¿cómo se puede avanzar en una reconstrucción del valor de la solidaridad en clave de creatividad? Se plantea la

solidaridad como un *fin en acción* (esa es nuestra particular traducción de la expresión *ends in view* de John Dewey). Un valor que se actualiza en las situaciones particulares de acción desde la creatividad...

Paralelamente, la trayectoria del proyecto de investigación en la construcción de su objeto, haciendo gala de una enorme capacidad mimética respecto al contenido teórico-problemático del proyecto, no ha sido otra cosa que un *ends in view* constante, un espejo en el que mirarme. El avance, si acaso, ha venido desandando sobre lo andado.

Para una mirada acostumbrada a definir esferas y lógicas de acción relativamente autónomas y diferenciadas (el Estado con su lógica burocrático-administrativa, el mercado con su lógica mercantilista y la economía social con su lógica cooperativa), o bien, a distinguir entre acciones instrumentales, estratégicas y comunicativas, los *fines en acción* hacen saltar por los aires los propósitos preconcebidos, que sólo adoptarán una forma concreta en la ejecución práctica de la acción, en una dinámica abierta a la experiencia donde la fuerza del *flow* conducirá a una mutua definición de medios y fines. La teoría de la creatividad de la acción afecta tanto a las acciones instrumentales como a las acciones normativamente orientadas.

En su dimensión práctica, los principios de competencia, de redistribución y de reciprocidad que organizan la economía y los intercambios económicos conforman escenarios cada vez más híbridos y plurales que la crisis de la sociedad salarial nos obliga repensar en toda su amplitud.

Nos interesa observar particularmente cómo los actores se orientan en el curso de la acción no sólo por el interés individual, sino por lógicas de confianza, de reciprocidad y de bien común. En tal sentido, uno de los argumentos principales de este trabajo es que la pregunta clave ya no es hasta qué grado y con qué alcance la acción cooperativa tiene capacidad de penetrar y reproducirse en una economía de mercado sin renunciar a sus elementos de valor y de sentido, sin caer en un “isomorfismo institucional” en el sentido que le da Jean Louis Laville, sino cómo se introduce *novedad* en la acción cooperativa.

La solidaridad como referente de valor emerge como categoría intersubjetiva que vincula el trabajo, la empresa y el medio social. Propone un juego de

interacciones donde se construyen y reconstruyen significados compartidos con una historicidad propia.

Por decirlo de otra manera, la solidaridad como disposición para ampliar el sentido del *nosotros*, desde un postulado no logocéntrico, hunde sus raíces en una socialidad que crea sus propias obligaciones.

Las obligaciones de la solidaridad hablan de un particular equilibrio entre intereses colectivos e individuales que no tienen porqué emerger del seno de una identidad cultural compartida ni de una comunicación lingüística explícita.

Finalmente, John Dewey, Alain Caillé y Frank Adloff nos han dado una puerta de entrada insinuante y poderosa para potenciar la categoría de la solidaridad a través del paradigma del don. El don es una acción interesada y desinteresada, libre y obligatoria, un mecanismo de ida y vuelta que nace de su propio acuerdo y puede llegar a ser una expresión de experiencias de auto-transcendencia y compromiso. Confianza y apoyo mutuo están intrínsecamente vinculados con la noción de cooperación (Adloff, 2016:84). A través de un gesto de confianza, abierto a la contingencia del acontecer, el don anticipa la voluntad de los demás para cooperar. El paradigma del don contribuye a pensar la dimensión ética de la solidaridad como algo inseparable de la acción, que es en definitiva lo que este ensayo ha pretendido hacer.

EMBLEMAS DE ESPERANZA

*Un ancla no se echa nunca, y tomarse libertades
con el lenguaje técnico es un crimen contra la claridad,
la precisión y la belleza del habla perfeccionada*

A lo largo de las páginas de este trabajo se emplean algunos términos con mucha frecuencia; uno de ellos es el par cooperación-cooperativismo, que se emplea en sentido amplio, como movimiento, empresa, asociación, proyecto, comunidad, etc. En ningún momento recurrimos a definiciones normativas u organizativas, y mantenemos cierta apertura en su acepción para incluir distintas modalidades de experiencias económicas portadoras de valor, si bien

es cierto que al conjugarse con la categoría de solidaridad se está marcando una tendencia que conjunta fórmulas amplias y democráticas de participación en la propiedad, en los resultados y en la gestión de la actividad económica, sin que se explicita demasiado.

En este sentido, con esta referencia, la figura del trabajador asociado sería la figura nuclear por comparación a colaboradores, usuarios, consumidores, voluntarios, etc., ya sean personas, organizaciones o instituciones, en torno a la cual se piensa lo cooperativo. Las demás figuras, cada vez más importantes en un esquema de economía plural, en general, vendrían a ser sumatorias. En definitiva, lo que se privilegia es el principio de equilibrio entre intereses colectivos e individuales en la división social del trabajo.

El uso de los conceptos de moral y valor también demanda alguna que otra aclaración. En realidad, en este trabajo el valor y la moral ya vienen más o menos definidos por el programa teórico en el que se inscribe. Con Joas y su orientación durkheimiana, a este respecto, se pone énfasis en el carácter potencial y posibilitante del valor: “un ideal de valor es más que una obligación y la solidaridad más que normatividad. (...) La solidaridad no puede consistir sólo en el sometimiento a obligaciones comunes, sino que ha de consistir, también, en el vínculo con valores comunes” (Joas, 2013:117).

Las obligaciones morales tampoco tienen un carácter puramente normativo en sentido restrictivo, pese a que en la teoría social han predominado sobre todo las nociones asociadas a la persecución del interés individual, a las relaciones de poder que oprimen e impiden al individuo realizarse en libertad y a los sistemas estructurados de valores que dictan sobre lo correcto y sobre las obligaciones mutuas. Desde una perspectiva posfuncionalista, la moral, entonces, nos dirá Bernasconi, se define más bien como un campo de distinciones de valor. La moral igual que los valores son herramientas que nos permiten situarnos e intervenir en los escenarios del mundo (Sánchez Capdequí, 2012:160; Bernasconi, 2015: 4).

II

En el primer capítulo presentamos un debate actual en torno a la solidaridad en la esfera económica. A través de la obra de Jean Louis Laville nos preguntamos, ¿qué tiene de novedoso el planteamiento de la economía solidaria en cuanto a su comprensión de la solidaridad en acción? El eje de esta interrogante ha sido descifrar hasta qué punto Laville, como expresión más elaborada de esta escuela, nos permite identificar elementos avanzar en la construcción de un marco analítico amplio y creativo de solidaridad. La idea motriz de esta reflexión ha sido establecer un diálogo productivo con Laville para contrastar el estatuto del valor de la solidaridad y la teoría de la acción que subyace en su propuesta de economía solidaria.

El segundo capítulo sintetiza extensamente las contribuciones del programa teórico de Hans Joas para con el análisis de solidaridad en sus dos principales vertientes: la teoría de la acción y la teoría de la génesis de los valores. Este capítulo se completa con la presentación de una parte del programa de investigación de Jens Beckert, con el propósito de prolongar el enfoque de la creatividad de la acción a la esfera de la economía, ahora sí, como campo problemático.

Los capítulos tercero y cuarto representan un intento de historizar la categoría de la solidaridad. En el capítulo tercero, concretamente se realiza una reconstrucción histórica genealógica de la emergencia de fraternidad y de su afluyente, la solidaridad, desde la Revolución francesa hasta la Segunda República, poniendo especial énfasis en tres momentos de especial efervescencia social en torno a tres fechas clave: 1789, 1830 y 1848.

El capítulo cuarto, prolonga en el análisis histórico-sociológico a lo largo de la Tercera República francesa para poner en consideración no sólo el modo en que la solidaridad se va incorporando a un orden institucional sino también cómo se va inscribiendo en las diferentes tradiciones políticas modernas cada una con su particular sensibilidad.

El capítulo quinto, representa un pequeño punto de inflexión en el desarrollo del trabajo. En él nos ocupamos de Arizmendiarieta y de la tradición cooperativa vasca, para rescatar una obra fundacional sobre la solidaridad y la cooperación de sumo rigor, coherencia y unidad. Sin ninguna intención de establecer un canon, nos servimos de él, para rescatar un corpus de

pensamiento muy elaborado sobre el valor de la solidaridad en el marco de cooperación económica y proponemos una clave de lectura, que sin excluir otras muchas, puede contribuir a enriquecer tanto su legado como nuestra reconstrucción actualizada de la solidaridad.

En el capítulo sexto, la atención se centra nuevamente en el problema inicial, pero, ahora sí, la discusión sobre los enfoques sobre la acción solidaria se focaliza en los puntos ciegos de las propuestas teóricas de inspiración weberiana y habermasiana, a luz de la creatividad de la acción. El texto finaliza con una reflexión sobre la cooperación, la confianza y el don en un terreno interdisciplinario que conecta la sociología, la antropología y la psicología.

III

Sólo me resta agradecer: A Celso Sánchez Capdequí le debo agradecer muchas cosas, pero en especial, su confianza y el estar respaldando mi seguridad en mí misma. A Georges Galibourg y Joxe Azurmendi les estoy agradecida por la lectura atenta de las páginas sobre Arizmendiarieta. A mis antiguos compañeros de Lanki por los aprendizajes propiciados, en especial a Joseba y a Jon. A Adrian Zelaia por lo mismo, y por haber entendido a la perfección que necesitaba un espacio exclusivo para cerrar este ciclo. Al Departamento de Educación del Gobierno Vasco por su ayuda económica durante mi estancia en la Universidad de Lund, en junio de 2013; a Cheryl y Stefan por toda la infraestructura. A Ana Aliende por haberme acompañado en las primeras fases de la investigación. A mis acompañantes de Bihotzinguru por su generosidad. A las amigas y amigos que nos han acompañado en estos últimos meses. A mi querida gran familia, a Irati y, en especial a Mikele por sus sabios consejos de persona pequeña y a Tomás por su incondicional apoyo. Eskerrik asko denoi.

1

La solidaridad: ¿fundamento de lo social?

1. La solidaridad: ¿fundamento de lo social?

Introducción

Hoy en día pensar sociológicamente el valor de la solidaridad en la economía pasa por tematizar la llamada economía solidaria. En la última década, en el ámbito político de la izquierda más movimentista, la referencia de la economía solidaria despierta imaginarios, franquea fronteras y desencadena sentimientos de pertenencia más que apreciables. En un intento por describir la economía solidaria, en 2003, Alain Caillé, escribía: la economía solidaria convoca a la mayoría de aquellos que, en distinto grado, buscan remedio a los estragos del mercado neoliberal (Caillé, 2009). Casi quince años más tarde, podríamos mantener esta afirmación en términos muy parecidos. De ahí que, a la sombra de los efectos trágicos de la última crisis económica y financiera, su poder de atracción haya aumentado.

En este sentido, se ha convertido en referencia común a expresiones tan divergentes como banca ética, empresas de inserción social, cooperativas de servicios sociales, plataformas de consumidores y productores, sistemas locales de intercambio económico, redes de trueque, cooperativas de servicios múltiples, asociaciones de intervención social, etc. En sus respectivas tradiciones nacionales, estas experiencias adoptan formas jurídicas variadas y se expresan en tejidos asociativos inéditos. Un campo de actividad que en algunos lugares muestra signos de consolidación institucional². Entre tanto, su presencia también se amplía en foros y conferencias internacionales y, en general, en el mundo académico.

Aunque su influencia prende de forma desigual, no en vano, en una época en la que el mismo estatuto del trabajo asalariado estable se fragmenta en una gran

² Entre otros, en Francia en el 2000 se estableció una secretaría de Estado para la economía solidaria. En Bolivia un Ministerio de desarrollo productivo y economía plural; en Venezuela, con el chavismo se creó un Minsiterio de Poder popular para la economía comunitaria; el Estado federal brasileño también cuenta con una Secretaría nacional de economía solidaria, en Ecuador el Ministerio de Economía cuenta con una Secretaría técnica de economía popular y solidaria. Argentina, con una secretaría de Estado para la acción cooperativa. La ciudad de Barcelona cuenta, desde fechas recientes, con un Comisionado para la economía social y solidaria.

variedad de formas cada cual más precaria, buena parte de las experimentaciones sociales en el ámbito económico se hacen eco de sus resonancias. Ello enlaza también con la idea de que representa un programa político ambicioso que genera adhesiones aunque también suspicacias, tanto en cuanto su consistencia teórica como a su alcance político.

Con todo, el estatuto mismo del discurso sobre la economía solidaria es objeto de un extenso debate que abarca desde lo taxonómico hasta lo conceptual. De nuevo Caillé formula una pregunta fundamental: ¿por dónde pasa la frontera entre economía solidaria y economía informal, entre economía social, economía mixta y economía popular? (Caillé, 2009). No es únicamente una cuestión de definición, lo es también de orientación y de legitimación. Sin embargo, admitiendo su carácter central, no es ése el debate en el que nos interesa recalcar. O, por lo menos, no estrictamente en un sentido inmediato. Nuestro punto de mira está más bien en el encuadre analítico de la *acción solidaria*, en algo anterior y en algo posterior a ese debate. Anterior, porque lo constituye y posterior porque lo afecta.

Dicho de otra manera, ¿qué tiene de novedoso el planteamiento de la economía solidaria en cuanto al modo en que conceptualiza la solidaridad en acción? ¿Hasta qué punto la teorización de la economía solidaria nos permite avanzar en las condiciones actuales en la construcción de un marco analítico amplio para la categoría de solidaridad? Con este impulso básicamente lo que estamos buscando es hacer explícito lo implícito.

Nuestro objetivo, fundamentalmente teórico, es poner de manifiesto que el proyecto teórico de la economía solidaria, que en su versión más elaborada impugna la utilidad del modelo de acción racional, se podría enriquecer a partir de un planteamiento de acción situada y contingente que se complementa con un acercamiento histórico-sociológico de cambio de valores. Un planteamiento tal que nos permita pensar que nuestras acciones están *incrustadas*, por decirlo en términos de Polanyi, en contextos situacionales, dentro de un cuadro teórico que reemplaza el esquema medios-fines, para pensar el valor no como una constante o como algo dado, sino como la especificación de lo bueno o de lo justo en una situación de acción.

En tal sentido, los valores, y en concreto, el valor de la solidaridad ya no representaría un compromiso que se pueda justificar en términos puramente racionales o través de un proceso deliberativo-discursivo, sino que con su componente afectivo y pre-reflexivo, estaría inscrito en el curso de la acción e incorporado en las prácticas.

1.1 El hecho asociativo

En esta orilla del atlántico, el autor más influyente en los debates teóricos actuales en torno a la manera de pensar la finalidad de la economía y su relación con lo social, es el sociólogo y economista francés Jean-Louis Laville.³ Como *cabeza de escuela* él elabora y representa el planteamiento más desarrollado de la economía solidaria⁴ como arista de una renovada democracia económica que se concreta en una propuesta de economía plural.⁵ Laville se inscribe en un paradigma de economía solidaria de inspiración habermasiana asociada a una democracia radical.⁶

³ En América Latina, bajo las denominaciones de economía popular solidaria, socioeconomía de la solidaridad o economía solidaria, se desarrolla un movimiento amplio y diverso. Entre sus mentores intelectuales se pueden destacar a José Luis Coraggio, Luis Razeto, Pablo Guerra, Paul Singer, etc. Ver “Socioeconomía de la solidaridad: construcción teórica de nuestro objeto de estudio” en *Socioeconomía de la solidaridad. Una teoría para dar cuenta de las experiencias sociales y económicas alternativas*, ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, Bogotá, 2014, pp. 31-104.

⁴ A efectos operativos entendemos que la economía solidaria designa todo tipo de actividades de producción, distribución y consumo que contribuyen a la democratización de la economía sobre la base de compromisos ciudadanos. Se practica en diversas formas, y en todos los continentes. En este sentido, la economía solidaria no es un sector de la economía, sino un enfoque global que incluye iniciativas en muchos sectores de la economía. Cfr. Davidson, C., *Solidarity Economy. Building Alternatives for People and Planet*, Changemaker, Chicago, 2008.

⁵ En nuestro acercamiento a este autor va a predominar una visión sintética de su programa teórico, aún a riesgo de que perdamos la posibilidad de observar, en todo su relieve, cómo se va componiendo y recomponiendo a lo largo del tiempo. Por lo demás, para quien se adentre en ese terreno, una reconstrucción de ese tipo tampoco parece fácil, porque Laville es un autor que en muchas ocasiones tiende a borrar las huellas que dejan sus pasos tras de sí.

⁶ Por comparación las conceptualizaciones en torno al Tercer sector se encuadran, en términos generales, en un esquema de interpretación de corte liberal. En esta perspectiva, la sociedad civil conforma una tercera esfera complementaria a las esferas del Estado y del mercado. Dentro de una gran diversidad de iniciativas, su carácter principal es combinar una dinámica privada de iniciativas y de gestión con vocación pública y dar una respuesta eficaz a aquellos ámbitos que quedan fuera del alcance tanto del mercado como del Estado. Ver Laville, J.L., *Asociarse para el bien común. Tercer sector, economía social y economía solidaria*, Icaria-Antrazyt, Barcelona; Laville, J.L., *L'association. Sociologie et économie*, Pluriel, Paris; 2013; Sarria Icaza, A.M., *Economía solidaria, acción colectiva y espacio público en el sur de Brasil*, tesis de doctorado, Universidad de Lovaina, 2008.

Haciendo de la dimensión asociativa el elemento central de análisis, Laville propone profundizar en la democracia política a base de activar una democracia económica y social de base asociativa. Es un planteamiento que toma distancia respecto a las perspectivas del Tercer sector y de la Economía social, en la medida en que, por distintas razones, ambas restringen el potencial asociativo para producir espacios públicos de libre debate y ejercer la democracia.

La asociación es un concepto crucial que representa además el elemento articulador conceptualmente más elaborado y rico de todo el proyecto teórico de Laville.⁷ Como podremos ir observando, en proporción inversa a lo que le sucede a la categoría de solidaridad, que es demasiado tributaria de esta última. La asociación, en su comprensión más amplia, es el contenedor de la solidaridad. La solidaridad como potencia se hace acto en la asociación, y a través de ésta se expresa por referencia a un bien común (Laville, 2013b:36). Así, la solidaridad, esto es, esa relación que no puede existir sin la referencia consciente o inconsciente a un *nosotros*, queda contenida y cubierta, en cierta medida, por la asociación que se convierte en la principal categoría que articula el discurso de la economía solidaria.

En una lectura reforzada del asociacionismo, ésta "se posiciona como una institución intermedia entre los actores que se reagrupan en su seno y los sistemas institucionales constituidos (Laville, 1995: 78). Su particularidad es que abre un espacio que posibilita pasar de la esfera privada a la pública. Apoyado en Habermas y en Offe, Laville insiste en las relaciones de asociación y en la posición eminente de las asociaciones en la sociedad civil en torno a las cuales se pueden cristalizar espacios públicos autónomos.

Un aspecto que nos interesa resaltar es el hecho asociativo por referencia a la acción solidaria. En el siguiente pasaje, Laville expresa por alusión cómo las prácticas asociativas que se expresan a través del principio de solidaridad

⁷ En este apartado seguimos básicamente dos textos de Laville: *Asociarse al bien común. Tercer sector, economía social y economía solidaria* y *L'association. Sociologie et économie*, op.cit., que es una reescritura y adaptación sintética de *Politique de l'association* publicado en Francia en 2010. El segundo texto, *L'association. Sociologie et économie*, fue publicado en 2013 por Laville y Sainsaulieu; sin embargo, corresponde a una reedición sustancialmente reelaborada y actualizada de la obra *Sociologie de l'association*, de autoría compartida entre Laville y de Sainsaulieu, razón por la cual el nuevo texto mantiene la coautoría de Renaud Sainsaulieu, pese a que éste murió en 2002.

pueden ser comprendidas a partir de la teoría de la acción comunicativa enunciada por Habermas.

“Sólo una teorización que tenga en cuenta la solidaridad como un principio de acción colectiva independiente, diferente de la acción instrumental y estratégica, tiene posibilidades de comprender la originalidad de lo que se expresa en las prácticas asociativas” (Laville, 2013b: 37).

A este respecto, Laville repara en la ambivalencia fundamental del hecho asociativo, desde el momento en que la asociación se puede adscribir al mismo tiempo a un principio societario como a un principio comunitario. Para explicitar esa ambivalencia de fondo, no le queda más opción que acudir a la teoría social y deslindar los motivos de la acción asociativa a la luz de las tradiciones utilitarista, normativista y comunitarista.

Para Laville, la asociación es irreductible a una motivación utilitaria. La visión de la asociación como solución a la búsqueda de los intereses de sus miembros, en lugar de reparar en una respuesta definitiva sobre el origen asociativo genera un cuestionamiento sobre los modos de construcción de este interés. De lo contrario, puede estar abierta a la crítica del funcionalismo que parte de las características de las instituciones para explicar la necesidad de su existencia (Laville y Sainsaulieu, 2013:241). Los enfoques sociológicos y económicos que parten del paradigma de la utilidad —nos dirá Laville— perciben todo esquema de motivación que no descansa en el interés como una degeneración del mismo. Contra las visiones utilitaristas de la acción colectiva, Laville defiende que captar el sentido específico de las asociaciones únicamente a través de lenguaje de los intereses parece limitado en referencia a las condiciones concretas de su formación. No en vano, esta visión escapa a toda referencia normativa.

Sobre la perspectiva normativista, Laville posa la mirada en Weber y en Rawls, para remarcar, en referencia a este último, que su cuadro axiomático de contrato entre individuos libres, donde la libertad está limitada por la libertad de los otros descansa en una racionalidad monadológica, atomista del

individuo. Una libertad que está garantizada por el derecho y que permite la acción estratégica de los actores gracias a que están cubiertos “por un velo de ignorancia” que impide que conozcan su propio lugar en la sociedad (Laville y Sainsaulieu, 2013:250-252).

La perspectiva comunitaria, por su parte, se alza contra las premisas individualistas de la argumentación precedente. Según Laville, sus representantes critican la concepción demasiado atomista del sujeto humano. El sujeto, sin asiento, ni amarres, ejerce su capacidad de elegir lo justo objetivamente, independientemente de la situación en la que se encuentra y de los valores y metas de que persiga. Las referencias al interés y al contrato no tienen en cuenta la complejidad de las creaciones asociativas porque olvidan todo sentimiento de pertenencia. Para los comunitaristas esto es una ficción. Para ellos, —nos dirá Laville— el sentimiento subjetivo de pertenencia es indisociable de la adopción de normas comunes, lo cual hace peligroso separar la acción racional de la condición comunitaria. Para la perspectiva comunitarista se pone de manifiesto la necesidad de una ley moral, cuyo origen sea de carácter colectivo y no una declaración contractual o basada en cálculos racionales individuales.

Pero, a los ojos de Laville, los comunitaristas no son convincentes cuando proponen sustituir un orden liberal por un orden comunitario que los hace sospechosos de rechazar la modernidad o de amparar una pulsión nostálgica de la tradición. De ahí que para Laville la asociación no éste concebida a partir de una identidad común preexistente, sino mediante una reflexión colectiva que colabora en su definición.⁸

Sin embargo, de acuerdo con Laville, los comunitaristas contribuyen a poner en evidencia la tensión que mantiene el liberalismo con la democracia. El

⁸ A este respecto muy próxima de la visión de Laville se encuentra, la reciente propuesta comunalista de Laval y Dardot, que reivindica lo común sobre todo como principio de acción. Dicen textualmente que la articulación de lo común “está en contra de la idea de que compartamos una identidad. Por el contrario, la acción será la que determine la pertenencia común. Somos sujetos que actúan principalmente”. Cfr. *Débat Christian Laval Jean/Louis Laville: Commun et économie solidaire*, Université populaire et citoyenne du CNAM, Paris, 9 de abril de 2015. Resumen del debate en: <https://chaires.org/2015/04/17/debat-christian-lavaljean-louis-laville-commun-er-economie-solidaire-cnam-9-avri-2015/>

liberalismo es un factor de emancipación porque permite la abstracción y la objetivación de las relaciones sociales, pero amenaza el vínculo social.

Para los comunitaristas la idea de una asociación voluntaria entre individuos fundada sobre la afirmación de un vínculo social, pero que descansa únicamente en un contrato, no es sostenible, ya que la libertad de asociación sería anulada por la amenaza persistente de los polizones que querrían aprovecharse de las ventajas del grupo. Esto les lleva a estimar que la interacción social no sólo tiene lugar de modo contractual, que ella puede movilizar resortes comunitarios. En esta perspectiva, la formación de la asociación remite a una dimensión intersubjetiva de las relaciones sociales. La asociación, por tanto, “implica una adhesión voluntaria que supone un horizonte de inteligibilidad, de significación que es necesariamente de orden subjetivo” (Laville y Sainsaulieu, 2013:255). Sin negar las contribuciones de los enfoques contractualistas, la asociación también puede ser una construcción del orden comunitario. Un gozne entre socialidades primaria y secundaria.

“El reconocimiento de una comunidad política ampliada ayuda a salir de la oposición entre individualismo y holismo para sugerir la posibilidad de una concepción más compleja de la libertad”. (Laville y Sainsaulieu, 2013a:266).

La libertad negativa se complementa con una libertad positiva que desarrolla prácticas cooperativas en el espacio público. Esta libertad positiva es inseparable de la idea de individuos que actúan en concierto para procesar y decidir sobre temas de interés común y la combinación de ambas determina la posibilidad de elaborar una cultura política democrática (Laville y Sainsaulieu, 2013a:266-267). En la asociación se concilian la pertenencia a una comunidad política y la afirmación individual.

Así, llegamos hasta el planteamiento de Laville de concebir la asociación como una realidad socio-comunitaria. Laville nos dice, con Enzo Mingione, que es posible pensar en una articulación compleja entre las redes de reciprocidad (expresión de vínculos heredados) y las relaciones asociativas (fundadas en la

utilidad o en la norma).⁹ A través de Mingione, se puede discurrir por un espacio social entre las pertenencias heredadas y el compromiso contractual (Laville y Sainsaulieu, 2013:257).

Con Habermas, Laville añade a los tipos de acción teorizados por Weber como racionales, una acción comunicativa en la que "los actores buscan un acuerdo sobre una situación de acción, a fin de coordinar consensuadamente sus planes de acción y, por lo mismo, sus acciones".¹⁰ La solidaridad, en consecuencia, no puede derivar exclusivamente de operaciones abstractas entre categorías normativas universales, sino que la concreción de sus virtudes dependerá de la manera en que la solidaridad se experimenta y se vivencia en los grupos sociales, de forma reflexiva y deliberativa (Laville y Sainsaulieu, 2013:24).

Esta acción comunicativa supone un mundo de la vida que posee tres funciones: reproducción cultural, integración social y socialización. De tal manera que los sujetos sociales responsables de llevar a cabo la comunicación son el producto de las tradiciones en las que se ubican, del grupo al que pertenecen y de los procesos de socialización en el que se forman. A partir de esta concepción del mundo de la vida, que no se puede reconstruir racionalmente en su totalidad,¹¹ se comprende cómo las partes inmersas en la acción comunicativa pueden entenderse mutuamente. Así se entiende que para Laville, la capacidad de innovación de las asociaciones dependa de su capacidad autorreflexiva (Laville, 2012:20).¹²

Sin explicitar demasiado el paso de la acción colectiva no teleológica implícita en la acción comunicativa a la situación de la acción, Laville se acerca a Luc

⁹ En una interpretación radical de Weber, Mingione vertebró una combinación de tres complejos de variables interdependientes. Factores o conductas de tipo comunitario o recíproco, factores de tipo asociativo-redistributivo y factores o conductas propias del mercado competitivo. Los complejos de tipo comunitario y asociativo establecerían las normas de conducta para el complejo del mercado.

¹⁰ Cfr. Laville, *L'association. Sociologie et économie*, op.cit., p.268; tomado de Habermas, *L'espace public. 30 ans après*, 1997, p.102.

¹¹ En este punto se podrían incluir aspectos cognitivos y emocionales de la solidaridad. Sterjnø discute y somete a crítica la relación entre ambas dimensiones de la acción comunicativa y otros aspectos controvertidos de la teoría habermasiana a la luz de la solidaridad. Ver Sterjnø, *Solidarity in Europe. The history of an idea*, Cambridge University Press, 2005, p.316. Ver también Vetlesen, A.J., *Perception, empathy and judgement: an enquiry into the preconditions to moral performance*, Pennsylvania State University, 1994, especialmente capítulo cuatro sobre la percepción moral.

¹² Ver lectura crítica de la teoría de la acción comunicativa: Joas, H. y Knöbl, W. (2016): *Teoría social. Veinte lecciones introductorias*, editorial AKAL, Madrid. La propuesta teórica de Joas, que será abordada en el siguiente capítulo, amplía el alcance de la comunicación humana más allá de los límites de la argumentación racional.

Boltanski y Laurent Thénevot para reconocer que la adhesión a un bien común, como puede ser la solidaridad, no es en sí misma suficiente para alcanzar una acción duradera, ya que ésta “debe estar acompañada de un acuerdo acerca de principios de justificación” (Laville y Sainsaulieu, 2013:37). Laville se está refiriendo a los diversos registros de legitimación de la acción; a las justificaciones que los actores elaboran discursivamente y a las lógicas de justificación que los actores emplean en el espacio público para poner fin a sus disputas y alcanzar acuerdos (o para establecer desacuerdos) (Laville y Sainsaulieu, 2013:60). Estos autores proponen —prosigue Laville— seis principios generales cuya validez es lo suficientemente estable como para garantizar el establecimiento de acuerdos entre los actores: la “cité” o ciudad doméstica, la ciudad cívica, la ciudad mercantil, la ciudad industrial, la ciudad de la opinión y la ciudad de la inspiración. Cada régimen de justificación define los fundamentos para el acuerdo y los valores que cualifican los comportamientos de los actores.¹³

Laville, por su parte, en coherencia con la importancia concedida a la asociación focaliza en la dimensión institucional de la acción colectiva y en ese terreno formula la pregunta por la legitimidad. Es más, incluso elabora su propio cuadro (o tipología) en el que identifica cinco lógicas de acción (doméstica, de ayuda, de asistencia, de movimiento y multilateral) que proporcionan una base pragmática para la creación asociativa en tanto que creación institucional. De este modo, busca restaurar la complejidad del proceso de institucionalización e identificar lo que facilita la coordinación de la acción colectiva (Laville y Sainsaulieu, 2013a:26 y ss). Se podría decir que se trata de una instancia intermedia que pretende reducir la contingencia inherente al devenir de la acción colectiva. La dimensión institucional supera la dimensión organizativa que se ocupa más bien del gobierno del proceso

¹³ En un trabajo de investigación reciente Bruno Frère aplica los cuatro regímenes de justificación elaborados por Boltanski y Thénevot, orientados cada hacia un valor moral específico, a la esfera de la acción solidaria, con el ánimo de identificar los argumentos axiológicos que desarrollan los actores para justificar su accionar solidario. “De la creatividad o de la amenaza capitalista en situación local: las microfinanzas y el acompañamiento de proyectos en la economía solidaria”, *Boletín de análisis de políticas públicas*, FLACSO-Ecuador, junio de 2012. Ver también del mismo autor, *L'économie solidaire à l'épreuve de la pratique. Contribution à une grammaire sociologique des dispositifs argumentaires*, tesis doctoral, Institut des Sciences Humaines et Sociales Université de Liège-Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales Paris, 2006.

productivo y “corresponde a los compromisos alrededor de los cuales, los actores acuerdan elaborar “reglas de juego” que gobiernan sus relaciones”.¹⁴

1.2 La solidaridad, entre la acción colectiva y el espacio público

La definición de la solidaridad que aporta Laville en el *Diccionario de la otra economía* descansa una dimensión funcional de la misma. La solidaridad tiene una identidad desdoblada, no está unificada, porque el modo en que se incorpora como proyecto político remite a dos planteamientos “diametralmente opuestos” (Laville, 2013b:350).¹⁵ Esta división trazada desde un horizonte político da lugar a una solidaridad democrática y a una solidaridad filantrópica. La solidaridad está indisociablemente entreverada con la democracia, y si no, deja de serlo para convertirse en caridad.

Para Laville, esas dos acepciones han perfilado la evolución histórica moderna de las asociaciones con marcada orientación socio-económica.

La solidaridad filantrópica, por decirlo en lenguaje maussiano representaría el *don sin reciprocidad*. Una solidaridad que promueve vínculos de dependencia sin que el donante esté sometido “a reglas capaces de estabilizar sus condiciones de ejercicio” (Laville, 2013b:350). Por lo mismo, la solidaridad filantrópica puede llegar a posicionar o reposicionar a los donatarios en una situación de inferioridad. Los coloca frente a una deuda que de antemano no podrán saldar. En los escritos de Laville, la solidaridad filantrópica, cuyo programa se actualiza como punto de vista de la realidad bajo diferentes caras, remite, en todo caso, a un imaginario de benevolencia y caridad. Bajo esta rúbrica también incluye las propuestas “moralizadoras” de las empresas capitalistas que incorporan códigos deontológicos, cláusulas sociales o compromisos de responsabilidad social corporativa.

¹⁴ Cfr. Bélanger, Lévesque, 1991. Tomado de Laville, J.L., “Los aportes y límites de la economía social” en Laville, J.L (ed.), *Economía social y solidaria. Una visión europea*, Altamira, Buenos Aires, pp. 199-205.

¹⁵ Con esta definición viene trabajando por lo menos durante la última década. En su *Marco conceptual sobre la economía solidaria* el problema está planteado en los mismos términos. Ver, Laville, J.L., “El marco conceptual de la economía solidaria”, en Laville, Jean-Louis (ed.), *Economía social y solidaria. Una visión europea*, Fundación OSDE - Universidad Nacional de General Sarmiento - Editorial Altamira, Buenos Aires, 2004. (Separata).

La solidaridad democrática, por el contrario, se caracteriza por la proyección de “un principio político de igualdad en la vida económica y social a través de la asociación de ciudadanos libres que experimentan en sus interacciones el sentimiento de fraternidad” (Laville, 2014b:86). La solidaridad democrática no admite más que la igualdad de derecho y libertad de acceso al espacio público¹⁶ para profundizar en la democracia política a base de insistir en la democracia económica y social. Es un concepto abarcador que se instituye en un cuadro democrático y que incluye expresiones de regulación económica redistributivas y recíprocas.

La solidaridad derivada de una redistribución pública que se funda en derecho y la solidaridad apoyada en los lazos civiles y en la reciprocidad serían complementarias. Planteado de esta manera, la solidaridad aparece como elemento vertebrador de una nueva subjetivación crítica del mercado (Nanteuil, 2013:371 y ss) dentro de un programa de profundización democrática en una doble dirección, económica y política.

Por decirlo de una manera sencilla, la distancia que media entre la solidaridad democrática y la solidaridad filantrópica sería la misma que podría haber entre la máxima de ser buenos en un mundo injusto y la de apostar por un mundo mejor. El aspecto común entre ambas sería la “propensión a ayudar al otro, valorizada como un elemento constitutivo de la ciudadanía responsable” (Laville, 2009:33).

Volveremos más adelante sobre este punto, ahora nos interesa describir la estrecha conexión que establece Laville entre esta demarcación y una lectura sociológica de la historia social del intempestivo siglo XIX francés, porque su noción de solidaridad democrática entronca directamente con el movimiento asociacionista de la primera mitad del siglo XIX que emergió con la exigencia de la organización del trabajo. Nos referimos al movimiento que importunado entre el reconocimiento político y la dependencia económica, encontró en el vínculo asociativo una manera tanto de auto-organización como de conformación de espacios públicos populares para responder a la necesidad de garantizarse un medio de vida digno. La actuación asociativa —con el recurso

¹⁶ Entendido en sentido habermasiano, como un espacio de deliberación y de argumentación, donde los ciudadanos se reúnen para tratar de definir conjuntamente las reglas de convivencia.

de la solidaridad— maduró “a través de las primeras evocaciones de interdependencia entre las esferas políticas y económicas” (sic) (Laville, 2015:38). Tan es así que, para Laville ese asociacionismo originario representa la matriz de las formas de acción pública que participan de la construcción del Estado social moderno (Laville, 2006).¹⁷

“La solidaridad constituyó el concepto movilizado para inventar protecciones susceptibles de limitar los efectos perturbadores de la economía de mercado. Además, la solidaridad democrática aparece bajo dos caras, una de reciprocidad que designa el lazo social voluntario entre ciudadanos libres e iguales, y una redistributiva que designa las normas y beneficios establecidos por el Estado para reforzar la cohesión social y corregir las desigualdades” (Laville, 2004:14).

Según la lectura de Laville, durante la segunda mitad del siglo XIX, la solidaridad democrática toma progresivamente otra significación. Una deuda social adquirida por los grupos sociales en tanto que miembros de la sociedad, que los conduce a un cuasi-contrato con sus semejantes que debe ser respetado por el Estado (Laville y Sainsaulieu, 2013; Laville, 2004). A través de la extensión del derecho, el Estado se legitima como institución para intervenir en la esfera económica, los ciudadanos adquieren nuevos derechos, pero con la contrapartida de que el Estado amplía su rol tutelar. “La noción de solidaridad (...) muestra ser el medio de reconciliar los derechos individuales con la responsabilidad del Estado” (Laville, 2013b:351).

“A partir de la segunda mitad del siglo XIX, la solidaridad, en la condición de principio organizador de la resistencia a la expansión sin límites del mercado, se expresó sobre todo por las protecciones vinculadas al empleo asalariado un ámbito nacional” (Laville, 2013b:152).

¹⁷ Un estudio más amplio de la economía solidaria en perspectiva histórica desde los postulados de Laville en Ferraton, C., *L'idée de l'associacionisme (1830-1928)*, tesis doctoral, Universidad de Lyon, 2002.

El destino del pensamiento socialista decimonónico se precisa en el cruce entre la exigencia de una igualdad de las condiciones materiales de existencia y una redefinición de la libertad, como libertad positiva. Y se cristaliza en la creación del Estado social, que fue una verdadera *innovación institucional* dentro de los límites de la economía liberal (De Nanteuil, 2013:372).

De acuerdo con este cuadro histórico de interpretación, la solidaridad se organizó en un primer momento en forma de reciprocidad y en un segundo momento en forma de redistribución.¹⁸ Esta lectura histórica es crucial porque le sirve a Laville para argumentar e “invalidar la tesis de la discontinuidad entre economía y espacio público” (Laville, 2004:15) en alusión a Hannah Arendt.¹⁹ Apoyándose en la teoría del orden social de Habermas, Laville admite la existencia de espacios públicos policéntricos —espacios de deliberación y de argumentación— que identifican la dimensión deliberativa y constitutiva de lo político (Laville, 2015:35). Pero, esa tensión entre sistemas y mundos vividos que se observa en los espacios públicos, es ampliada —según él— por las luchas por el reconocimiento (Honneth, 2013).²⁰ Al mismo tiempo, la historia del asociacionismo solidario le permite pensar la economía más allá del mercado y lo social más allá del Estado y rehabilitarlo en la actualidad en las redes de economía solidaria.

“La solidaridad que es invocada para reclamar una mayor apertura del espacio público, también lo es para organizar la economía sobre una base igualitaria” (Laville, 2015:37).

¹⁸ En el capítulo tercero desarrollamos una reconstrucción genealógica de la solidaridad que contrasta con la lectura histórica de Laville.

¹⁹ Ver más en el capítulo introductorio de *Asociarse para el bien común. Tercer sector, economía social y economía solidaria*, J.L Laville, Icaria-Antrazyt, 2015, pp. 27-45.

²⁰ Sensible a la idea de que en Habermas la idea de la colonización del mundo de la vida por los sistemas es excesivamente unilateral, ya que desatiende las iniciativas en dirección inversa, Laville se hace eco de la ampliación del análisis de Axel Honneth, desvinculando la dimensión comunicativa del soporte lingüístico y asociándolo con un escenario de luchas sociales. Las relaciones de fuerza atraviesan cada una de las cuatro esferas institucionales constitutivas de los sistemas y de los mundos vividos. Ver Coraggio, J.L., y Laville J.L., *Reinventar la izquierda en el siglo XXI: hacia un diálogo norte/sur*, Universidad Nacional General Sarmiento, Buenos Aires, Argentina Laville, 2014.

En definitiva, el proyecto de actualización de la economía solidaria es un proyecto híbrido que busca combinar la solidaridad redistributiva con una solidaridad de mayor reciprocidad para fortalecer la capacidad de auto-organización de la sociedad y preservar la dimensión de espacio público que caracterizó su emergencia a mediados del siglo XIX. (Laville, 2004:15). Por decirlo con palabras de Matthieu De Nanteuil, a partir de un cuadro conceptual habermasiano en el que también se inscribe Laville, la economía solidaria busca situar la solidaridad en el punto de articulación entre los mundos de la vida y las formas instituidas (De Nanteuil, 2015:380). El proyecto democrático que defiende Laville pasa por establecer nuevos equilibrios al interior y entre las diferentes esferas de orden, es decir, familias, economías, poderes públicos y espacios públicos.

1.3 Economía sustantiva

La estimulante obra de Karl Polanyi constituye una referencia central para entender el proyecto teórico de la economía solidaria. En *La gran transformación* Polanyi se aplicó a explicar la crisis del liberalismo económico, desde su apogeo hasta su decadencia, sellado por dos guerras mundiales, el ascenso de los regímenes autoritarios, el fascismo, la caída del patrón oro, etc. Este trabajo se perfiló como una crítica histórica y antropológica del proceso de creación y tránsito de una economía de mercado a una sociedad de mercado. Para poner en evidencia la falsedad que encerraba la idea de ampliar el mercado a todos los fenómenos económicos, estableció dos concepciones distintas y enfrentadas de economía, a saber, una economía formal y una economía sustantiva.

A partir de un problema de escasez, la economía en su versión formalista (neoclásica, si que se quiere), activa la relación entre medios y fines, y sitúa al mercado como mecanismo óptimo de asignación de recursos. Sólo el mercado garantiza una coordinación efectiva entre actores que se guían por un comportamiento racional, al margen de cualquier consideración material.

Con Polanyi, y en abierta oposición al formalismo económico, Laville se adhiere a un planteamiento sustantivo de la economía. En términos

sustantivos, la economía hace referencia al proceso institucionalizado de interacción entre las personas y su medio natural que permite un abastecimiento regular para la satisfacción de las necesidades de todos sus miembros. El sentido sustantivo deriva del hecho de que para Polanyi el sustento del hombre depende de la naturaleza y de otros seres humanos.

La economía sólo puede tener consistencia mediante un proceso de institucionalización, es decir, lo contrario de un mercado autorregulado. Más allá de la relación entre medios y fines, en condiciones de escasez, Polanyi insiste en la interdependencia humana y para con el medio ambiente, y sospecha de una ciencia económica sustraída de toda dimensión normativa.²¹

²¹ Sobre esas dos ideas de fondo se desarrolló unos de los debates más encendidos habidos en la antropología. El primer rastro del debate entre formalistas-sustantivistas se puede identificar en la crítica que Malinowski hace de la economía occidental en 1922 en su archiconocido estudio sobre las islas trobriandesas de Nueva Guinea. El punto de vista antropológico defendía que las culturas estudiadas por los antropólogos tenían que explicarse en sus propios términos, mientras que la teoría económica neoclásica alegaba la necesidad de construir modelos generales de comportamiento humano válidos para todas las culturas. Bajo el enunciado del sustantivismo *La gran transformación* de Karl Polanyi publicado en 1944 elaboró y generalizó la idea de que la economía es un tipo de actividad humana, incrustada en diferentes instituciones sociales en diferentes tipos de sociedad. El capitalismo moderno según Polanyi había elevado el beneficio y el mercado sobre la sociedad y los valores humanos, convertido todo en bien que se puede intercambiar y vender. El capitalismo en su desarrollo histórico no había liberado una tendencia natural al intercambio, sino que había dado lugar una etapa histórica más bien excepcional. En las sociedades tradicionales, la economía estaba inscrita en las relaciones sociales de las personas. La familia, en su sentido más amplio, proporcionaba el modelo para todos los intercambios, incluidos los económicos.

A partir de 1966 nace una escuela formalista de antropología económica en oposición a Polanyi y sus epígonos. Defienden que la tesis formalista es transcultural y universal en su aplicación (Wilk y Cliggett, 2007:3-27). De acuerdo con la nueva ola en las ciencias sociales, el trabajo de campo tenía que servir para comprobar leyes más que para explorar casos particulares. Además, los formalistas aducían que la cultura no lo era todo, que la gente no sólo seguía las normas dictadas por su cultura, sino que, cada vez más, actuaba de acuerdo con pautas de individuales. El foco de atención de esta escuela se centró no en las instituciones económicas, sino en los procesos de elección y decisión individual. Querían demostrar que el comportamiento racional era extensible a pueblos no occidentales. La proposición formalista más contundente era que la racionalidad económica del individuo maximizador se podía encontrar en cualquier sociedad. La posición sustantiva más contundente era que la economía estaba incrustada en diferentes instituciones sociales. Hacia 1973 el debate entró en declive. No prosperó mucho porque mientras que los formalistas comparaban individuos los sustantivistas lo hacían con sociedades. Había una cuestión metodológica sobre la unidad de análisis. Los formalistas se centraban en la elección, que siempre es individual, y por tanto en el individualismo metodológico, mientras que los sustantivistas se centraban en la matriz institucional dentro de la cual se toman las decisiones. En el fondo estaban discutiendo sobre la sociabilidad de la naturaleza humana, pero sus presupuestos eran distintos y sus postulados menos alejados entre sí de lo que creían. “El enfoque sustantivista no necesita negar la eficacia de la racionalidad medios-fines en las sociedades tradicionales; basta con que insista en la importancia esencial de las normas y los valores [...]. Pero esta descripción es compatible con la posibilidad de que la conducta individual en, por ejemplo, una aldea balinesa sea racional cuando tomamos en cuenta las creencias y valores que influyen en la elección”. Cfr. (Little, 1991:157) tomado de Rendueles, C., *Los límites de las ciencias sociales: una defensa del eclecticismo metodológico de Karl Marx*, tesis doctoral, UCM, Madrid, 2006.

En una actualización de su contenido, Laville —siguiendo la pauta de Caillé— libera la definición polanyiana de una referencia demasiado marcada a la materialidad y a las necesidades. De tal manera que, sin asimilar la necesidad a la supervivencia se llega a incluir en el concepto de economía sustantiva “la búsqueda de una buena vida” (Laville, 2015:155).

Laville retoma la idea de que las actividades económicas conciernen no solamente a las actividades de mercado, sino también a las actividades que se enmarcan fuera del mismo, es decir, a las que se realizan en la esfera de redistribución estatal, a las actividades de reciprocidad y a las que pertenecen a la administración de la esfera doméstica. De hecho, uno de los pilares centrales de su proyecto teórico descansa en la idea de ampliar el concepto de economía para incluir otros modos y principios de integración además del mercantil, dando lugar a una economía plural.

“No hay un modo único de organización de la economía que sea expresión de un orden natural, sino un conjunto de formas de producción y distribución que coexisten” (Laville, 2014a: 71)

En la interpretación de Alain Caillé, principal representante del movimiento antiutilitarista francés, la economía formal abarca a la economía sustantiva. La moderna sociedad de mercado se caracteriza por el hecho de que, con alguna excepción marginal, nadie puede hacer que los medios de vida sean distintos a los derivados directa o indirectamente de la venta de bienes y servicios en el mercado. Por ese motivo, la distinción entre economía formal y sustantiva pierde toda significación concreta. Es sólo a través de la forma como se puede acceder a la substancia (Caillé, 2009:230). De tal modo que “no puede haber una economía solidaria autónoma y económicamente coherente” (Caillé, 2009:230).

Para Laville, sin embargo, entre economía formal y sustantiva persiste una distancia. Su manera de concebir la distinción entre ambas, se asemeja a la noción de *doble movimiento* de Polanyi que caracteriza a la economía en la modernidad. El *doble movimiento* alude a una dinámica que discurre entre asimilación y resistencia, en el caso del primero, y de desincrustación y

reincrustación, como tendencia inversa, en el caso del segundo. Para él, las señales de resistencia se renuevan en prácticas sociales, así como en regulaciones institucionales (Laville, 2006:3).²²

Si Caillé ve posible una tendencia hacia la “coalescencia” entre economías sustantiva y formal, la propia lógica del esquema opositivo y dicotómico de Laville impide cualquier tipo de convergencia entre ambas. De tal modo que Caillé reformula el reto de la economía solidaria de la siguiente manera:

“El problema central que enfrenta a los defensores de la economía solidaria —lo mismo es igualmente cierto, en gran medida, para los campeones de la economía social, el tercer sector y el desarrollo sostenible— es cómo revivir el viejo ideal de una libertad colectiva positiva basada en la satisfacción de necesidades limitadas, un ideal de vida y economía sustantiva, dentro de un marco general y global que es mayoritariamente el de la economía formal de mercado” (Caillé, 2003:227) (la traducción es nuestra).

Para Laville “existen numerosas actividades que no pueden pretender poseer la coherencia de la economía formal ya que su efectividad económica se articula con los principios éticos-políticos subyacentes” (Laville, 2006:13). Como veremos más adelante al tratar la cuestión de la “economía plural”, Laville se sitúa en un plano más político que teórico, a la hora no de establecer diferencias conceptuales entre ambas, sino respecto al estatuto empírico de ambas.

La segunda gran contribución de Karl Polanyi al esquema de la economía solidaria proviene del concepto de *incrustación*. El concepto de *incrustación* (embeddedness) remite a la *inscripción* de la economía a reglas sociales, culturales y políticas que rigen ciertas formas de producción y de circulación

²² En desarrollos recientes Laville enriquece la idea del doble movimiento con un triple movimiento: mercantilización-protección-emancipación, distinguiendo las tendencias de protección de las tendencias emancipatorias, a la luz del balance histórico agridulce de las socialdemocracias europeas. Esta perspectiva ha sido desarrollada por Nancy Fraser. Ver epígrafe “Puede la sociedad transformarse en una commodity? Reflexiones pospolanyianas sobre la crisis capitalista” en Coraggio, J.L., y Laville J.L., *Reinventar la izquierda en el siglo XXI: hacia un diálogo norte/sur*, Universidad Nacional General Sarmiento, Buenos Aires, Argentina, pp.523-537.

de bienes y servicios.²³ De esta célebre categoría introducida por Polanyi la nueva sociología económica ha hecho el núcleo duro de su reflexión teórica.²⁴ La institucionalización del proceso económico se reconoce que es esencial, ya que permite a los actores escapar de la contingencia inherente a las interacciones sociales y a los intercambios con la naturaleza.

Polanyi distinguió tres modos de integrar la economía en la sociedad, y de darle estabilidad y unidad; a saber, la reciprocidad, el intercambio y la redistribución. Estas tres lógicas económicas se encontraban en todas las sociedades, aunque su presencia e intensidad fuera distinta en cada una de ellas. A partir de esa clasificación, estableció la distinción entre el mercado y el sistema mercantil.

Dentro de la nueva sociología económica existe un enfoque amplio, que adopta la incrustación como punto de vista metodológico. Por decirlo con palabras de Alejandro Portes, la *meta-asunción* básica es que todas las economías están incrustadas. Los intercambios económicos no se dan en un vacío social. La incrustación es la base de todo intercambio en el mercado y la desincrustación como tal es una ficción. De este modo, se introducen una serie de inflexiones en la acción económica que retienen el interés de la nueva sociología económica. La pregunta que se formulan es, por tanto, sobre las condiciones de incrustación en las relaciones de mercado, dado que la variedad de condiciones de incrustación induce a una variedad de mercados. Ronan Le Velly elabora una tipología de condiciones de incrustación y las agrupa en tres: estructurales, formales, culturales (Le Velly, 2004).²⁵ Según las condiciones de incrustación, los actores pueden orientar su comportamiento de forma más o

²³ Hay que recordar que que la *Gran Transformación*, no contiene ninguna definición precisa ni una discusión mayor sobre el sentido de la metáfora; de hecho, Polanyi apenas lo utilizó dos veces en toda la obra y la intercaló con expresiones del tipo “sumergida”, “entrelazada” o “absorbida”. Su carácter problemático como categoría de investigación ha sido señalado por autores tales como Barber, Krippner, Beckert o Maucourant y Plociniczak. Ver Maucourant J. y Plociniczak, S., “Penser l’institution et le marché avec Karl Polanyi. Contra la crise (de la pensée) économique, *Revue de la régulation*, n°10, 2º semestre, otoño 2011.

²⁴ Retomamos este asunto en el segundo capítulo de la mano de Jens Beckert. Ver Beckert, J., “The great transformation of embeddedness. Karl Polanyi and the new economic sociology”, *Discussion Paper*, n° 07/1, Max Planck Institute for the study of societies, 2007. Ver también, Le Velly, R., “Karl Polanyi, “La Nouvelle sociologie économique et les forces du marché”, *Revue de interventions économiques*, n°38, 2008.

²⁵ Ver desarrollo en los capítulos iniciales del trabajo de Ronan Le Velly, “Sociologie du marche. Le commerce equitable: des échanges marchands contre le marché y dans le marché”, *Tesis doctoral*, Universidad de Nantes. Más concretamente, entre las páginas 17-70.

menos calculadora, más o menos impersonal y más o menos competitiva (Le Velly, 2004:78) o la inversa más o menos expresiva, más o menos personal y más o menos cooperativa. Bajo el punto de vista de Laville, estos recorridos metodológicos, no obstante, “desembocan en una economía mercantil” (Laville, 2012:16).

Igualmente, existe un segundo enfoque en el que podríamos ubicar a Laville, que asocia la incrustación a un objetivo de comparación histórica. Comparación de procesos históricos según niveles de incrustación, desincrustación y reincrustación (Le Velly, 2004:104). Ello no impide que haya enfoques que no se encuadren bien en ninguna de estas dos divisiones. Tal es el caso, por ejemplo, del reciente trabajo de Christoph Deutschmann sobre la desincrustación de los mercados. Según Deutschmann Polanyi hizo un gran esfuerzo en reconstruir las formas de *incrustación* social de las economías pre-modernas, sin embargo, no desarrolló con el mismo interés el proceso histórico de *desincrustación* capitalista. En este sentido, algunas contribuciones recientes han criticado el trabajo de Polanyi por el contraste demasiado fuerte que hace entre mercados incrustados y autónomos, considerando que es un error presuponer que los mercados modernos funcionan de manera autónoma.²⁶

Volviendo a nuestra línea de desarrollo, la aplicación que Laville hace del concepto de incrustación no se limita solamente a la inscripción social de las relaciones de mercado, y más en particular, a las redes sociales interpersonales, tal y como fue formulado por Granovetter.

En síntesis, la *incrustación* puede referirse al apuntalamiento de un orden en el mercado, o a la inscripción de las acciones económicas en un cuadro social e institucional que escapa a las reglas de la economía de mercado. En todo caso, ambos enfoques no son contradictorios. Desde la posición de Laville se argumenta que, efectivamente, las relaciones de mercado se pueden apoyar en

²⁶ En esta línea Christoph Deutschmann ha desarrollado parte de su trabajo empírico reciente, y ha establecido cuatro dimensiones (territorial, social, material y temporal) de la *desincrustación* que permiten formular la hipótesis de que incluso los mercados desincrustados representan sistemas sociales donde entran en juego además de la acción técnica e instrumental, otras constelaciones de sentido. Ver Deutschmann, C., “Disembedded Markets and Society: Ambiguities in Polanyi’s analysis”, Paper presented to the Conference “A Great Transformation? Global Perspectives on Contemporary Capitalisms”, Linz, 10-13 de enero de 2017. Ver también, Adloff, F., *The gifts of cooperation, Mauss and pragmatism*, Routledge, Global Cooperation Series, Reino Unido, 2016, pp. 118-119.

redes interpersonales, sin embargo, insiste en que la *incrustación*, en última instancia, remite a los límites que la ciudadanía le marca a la economía de mercado y a las relaciones mercantiles.²⁷

Una vez hecho suyo el paradigma de la *incrustación* en el sentido expuesto, Lavelle se plantea “la cuestión de las instituciones capaces de garantizar la pluralización de la economía para inscribirla en un marco democrático” (Lavelle, 2012:17).

Parte de la respuesta se la proporciona Marcel Mauss, cuando éste apunta que las invenciones institucionales tienen que estar ancladas en prácticas sociales.²⁸ Lavelle se hace eco de la siguiente cita de Mauss: “La reflexión sobre la conciliación entre la libertad y la igualdad sólo puede progresar si se toman en cuenta las reacciones que emanan de la sociedad.” (Lavelle, 2012:18). El siguiente paso, por tanto, es identificar otro polo constitutivo de la democracia moderna, y ahí, Lavelle se encuentra con el enclave de las asociaciones.

No en vano, su visión de la asociación es muy próxima a la que manejaba Mauss,²⁹ quien defendió la especificidad del asociacionismo, como un “proyecto constituido por acciones colectivas ejecutadas por ciudadanos libres e iguales en relación a un bien común”. Lavelle, como ya hemos señalado anteriormente, le añade a esta definición la idea asociación una dimensión de

²⁷ En todo caso, como señala Wolfgang Streeck, respecto a la dialéctica entre deincrustación y reincrustación, habría que tener en cuenta que no se pueden hacer predicciones generales. “No se pueden postular deductivamente los fines de la dialéctica del doble movimiento, lo que implica que la lectura del capitalismo como manifestación de las tensiones entre los dos polos podría ser un enfoque prometedor y privilegiado de la economía política contemporánea”, “Taking capitalism seriously. Towards an institutional approach to contemporary political economy”, *Socio Economic Review*, vol.9, nº1, 2011, p.28.

²⁸ En la crítica de Mauss al régimen bolchevique, es muy conocida la siguiente expresión: La ley no crea, sanciona”; puede consolidar o “realzar” las prácticas sociales, pero resulta impotente cuando no se sostiene con las costumbres o no se modela a partir de prácticas sociales suficientemente fuertes.

²⁹ Menos conocida que la filiación política socialista de Mauss es su compromiso con el desarrollo del asociacionismo y del cooperativismo. Con motivo de relativizar la influencia de las esferas estatal y mercantil, hizo mucho énfasis en la genuina capacidad de autogestión de los trabajadores en forma de cooperativas de trabajo asociado. Él mismo participó en el movimiento cooperativo y en 1900 fundó la cooperativa *La Boulangerie*. Bajo su consideración, las cooperativas no eran únicamente entidades económicas, estimulaban la creación de una conciencia socialista y representaban una manera de experimentarlo. En Mauss, ser socialista estaba indisolublemente unido a ser cooperativista. Para él, la libertad y el compromiso se conjugaban en la cooperación. En línea con muchos de los socialistas fraternales, era defensor de la democracia, del republicanismo y de la no violencia. Ver Adloff, op. cit., pp.144-152; Ferraton, op.cit., pp.367-390; Laval y Dardot, *Lo común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, editorial Gedisa, 2015, pp. 443-451.

espacio público, que por otro lado, ya estaba contenida en las experiencias asociacionistas de mediados del siglo XIX.

“Respetando una igualdad jurídica entre las partes concernidas, no obedeciendo a ninguna injerencia exterior, en su génesis las asociaciones representan una dimensión del espacio público que emana de la sociedad civil, al mismo tiempo que una modalidad de acción económica no subordinada a la propiedad del capital” (Laville, 2015:39).

1.4 Un proyecto de economía plural

De todo lo anterior se deriva un enfoque plural de la economía. No obstante, la economía plural se ubica tanto como afirmación analítica como plataforma de cambio social. La hibridación de la economía puede llegar a ser una herramienta teórica a partir de la cual los actores pueden interpretar o justificar sus acciones. Laville resalta la convergencia de Polanyi y Mauss, en la idea de considerar la economía como una realidad plural.

“Mientras que Polanyi pone de relieve la pluralidad de los principios económicos, Mauss reconoce la pluralidad de formas de propiedad e insiste en que la organización económica es un complejo de economías a menudo opuestas modelado por instituciones evolutivas. (...) No hay un modo único de organización de la economía que sería la expresión de un orden natural, sino un conjunto de formas de producción y distribución que coexisten. (...) La contribución de Polanyi y Mauss puede ser interpretada como la puesta a disposición de una grilla de lectura que permite aprehender el carácter plural de la economía real, ya que evidencia la existencia de una diversidad de principios económicos de distribución y producción, al mismo tiempo que atiende a las formas de encuadre institucional del mercado” (Laville, 2004:211-212)

La orientación general de los argumentos de Mauss³⁰ y Polanyi requieren una mayor precisión. Christian Laval y Pierre Dardot, apuntan a la ambigüedad del término de economía plural por falta de claridad respecto al alcance del mismo. Para ellos no queda muy claro si la pluralidad de la economía a la que apelan consiste en fortalecer un polo solidario³¹, junto a la economía capitalista y la economía pública, o en expandir la economía solidaria contaminando todas las formas de acción económica (Laval y Dardot, 2015:565). Detrás de la pretendida ambigüedad que atribuyen a la argumentación de Laville, Laval y Dardot sugieren una antinomia, dado que esa falta de claridad la formulan en términos que parecieran dibujar trayectorias divergentes.

Efectivamente, en Laville encontramos ambas posibilidades. En algunos textos traza algunas pautas que pueden sugerir posibles sinergias entre el tercer sector, la economía social y la economía solidaria, como algo deseable. Pero, no sólo deseable, sino también necesario si efectivamente de lo que se trata es fortalecer el polo solidario frente al Estado y al mercado (Laville, 2015:185-188). También insiste en la idea de que la capacidad de innovación de las asociaciones depende de la capacidad de combinar los diferentes polos económicos (mercantil, redistribución y reciprocidad) y de la capacidad de movilizar recursos (mercantiles, no mercantiles y no monetarios) en función de lógicas de proyecto (Laville, 2012:20).³² Es decir, combinando y entrelazando las tres de acuerdo a fórmulas y plataformas distintas, como pueden ser, por ejemplo, los proyectos que conjuguen consumidores, usuarios, productores, beneficiarios, trabajadores, colaboradores, etc. bajo fórmulas de inscripción distintas.

En otros pasajes dedicados a desarrollar la idea de economía plural, enfatiza la importancia de ampliar el campo de actividades que no estén sometidos a la

³⁰ Un pasaje de Marcel Mauss recurrentemente citado es el siguiente: “No hay tal cosa como una sociedad exclusivamente capitalista ... Sólo hay sociedades con un régimen dominante o, mejor dicho, para complicar aún más las cosas, con sistemas institucionales más o menos arbitrariamente definidas por el predominio de uno u otro de sus elementos” (Mauss 1997: 265; en Laville, 2013b:5).

³¹ Utilizamos expresamente “polo” y evitamos utilizar la expresión de “sector” por cuanto que más que un sector lo consideramos un enfoque que incluye iniciativas de muchos sectores de la economía.

³² Laville emparenta lo no mercantil con el polo redistributivo y lo no monetario con la lógica de reciprocidad del don. El polo redistributivo no estaría sustraído a la monetarización.

rentabilidad del capital y a la valorización mercantil, haciendo llamados a la democratización de la economía y a la penetración de principios democráticos en las actividades de producción, intercambio, comercio, ahorro y consumo (Laville, 2015:190).

Sin embargo, lo que para Laval y Dardot es una muestra de ambigüedad, para Laville posiblemente no son sino dos momentos de un mismo proceso ascendente.

Según Le Velly, el reto sería combinar las ventajas de la economía monetaria, fuente de libertad individual, con el factor igualitario de la esfera redistributiva y con los intercambios no monetarios contextualizados y personalizados (Le Velly, 2004). Con la intención de evitar los inconvenientes de la desigualdad que genera el mercado, la lógica de la asistencia de la esfera redistributiva y la falta de reglas y medios de los circuitos no monetarios.³³ La Velly tampoco introduce mayor precisión, por cuanto que habla de dar con una *combinación virtuosa* entre principios económicos, como fórmula óptima, sin añadir nada realmente novedoso.

En otro sentido no muy distinto al apuntado por Laval y Dardot, la teoría de la economía plural también es problematizada por otros autores. Por ejemplo, para Serge Latouche, una verdadera economía plural sería aquella que integra de forma conjunta los principios de coordinación, no como polos homogéneos separados entre sí (reciprocidad, redistribución y economía mercantil), sino como una síntesis en la que cada polo está atravesado por los demás.³⁴

Por su parte, Alain Caillé plantea que lo que es plural no es la “economía”, sino los modos de institución o incrustación de lo económico en los otros órdenes de la sociedad:

“No se debe confundir la definición de lo económico con la definición de su modo de institución social. Lo que puede ser plural no es lo económico en tanto tal, sino la diversidad de sus modos de institución (de incrustación).” (Caillé, 2003:233)

³³ Laville 1994, p. 87; tomado de Le Velly, p.173.

³⁴ En la base de esta posición no hay separación entre economía sustantiva y formal. Ver Serge Latouche, “L’oxymore de l’économie solidaire”, *Revue du MAUSS*, nº21, 200, pp. 145-150.

Esta precisión de Caillé resulta decisiva porque Laville utiliza indistintamente ambas acepciones: la de economía plural como la de la pluralidad de los modos de institución de la economía.

En definitiva, podría parecer que el peso específico del concepto de economía plural cobra más sentido en un plano más político que teórico. No en vano, el propio Laville justifica su validez para dar cuenta de un estado de relaciones de fuerza, en una actitud que se resiste a conceder que al interior del sistema capitalista rija una homogeneidad más allá de lo razonable. Desde esa perspectiva, la economía plural tendría el cometido de visibilizar o hacer visible otras lógicas distintas a la del mero cálculo racional.

1.5 Economía social e isomorfismo institucional

Dentro de su proceso de construcción de identidad, otro aspecto interesante de la economía solidaria es el deslinde que hacen respecto a la economía social. El eje de la diferenciación respecto a la economía solidaria descansa en la categoría de “isomorfismo institucional” como factor explicativo.

Laville adopta el concepto de “isomorfismo institucional” derivado de DiMaggio y de Powell,³⁵ para condensar en él la evolución histórica de la economía social, entendiendo por éstas a empresas cooperativas, mutuas, asociaciones y fundaciones digamos de primera generación, por distinción a aquellas que surgen del impulso de la economía solidaria a partir del último cuarto del siglo XX.³⁶ En el campo de los estudios organizacionales, DiMaggio

³⁵ La motivación subyacente de esta archiconocida elaboración de DiMaggio y Powell era proporcionar una explicación teórica para el isomorfismo que no fuera resultado de procesos de racionalización impulsados por el mercado (Weber), sino que estuviera inserta en la dinámica institucional. Según estos autores, el isomorfismo institucional tiene lugar a través de tres tipos de mecanismos: la coerción, que se puede ejemplificar por medio de la introducción de regulaciones legales; el mimetismo, que se activa al considerar una práctica o una estructura mejor o más efectiva; y, la normalización que se alcanza, por ejemplo, a través de estándares establecidos como resultado de la profesionalización de la actividad. Beckert, incluye un cuarto mecanismo isomórfico: la competencia. DiMaggio, P. y Powell, W. (comp.), *El nuevo institucionalismo en el análisis organizacional*, FCE, México, 1999. Beckert, J, “Institutional isomorphism revisited: convergence and divergence in institutional change”, *Sociological Theory*, nº28 (2), 2010, pp.150-166.

³⁶ La economía social se ha venido definiendo de dos formas distintas. La primera, a partir de identificar las principales formas jurídicas e institucionales que adoptan aquellas organizaciones que no pertenecen al sector privado lucrativo ni al sector público. La segunda aproximación para definir la economía social ha consistido en subrayar los principios comunes

y Powell lo caracterizaron como un proceso de homogeneización que hace referencia a la similitud de prácticas y comportamientos entre organizaciones.

“La experiencia histórica de la economía social confirma esta atracción: con el tiempo, las cooperativas se acercaron a las otras empresas de la economía mercantil, y numerosas mutualidades como las asociaciones, se volvieron cuasi administraciones públicas por su integración en el sistema de protección social y en las políticas sociales”. (Laville, 2004:1).

Este balance inequívocamente negativo de Laville se conforma en la confrontación entre las concepciones teóricas que orientan su actuación y las constataciones empíricas de su funcionamiento. Entre las expectativas alimentadas y los logros demostrados. De dicho contraste se informa de un progresivo isomorfismo que rebaja la contribución de las organizaciones de la economía social a la democratización de la economía.

“Las cooperativas así como cualquier otra organización son sometidas a un isomorfismo institucional; con el tiempo, se acentúa su semejanza respecto a otras empresas. Pasan a un *coopitalismo*, concentración, inclusión de grupos no cooperativos, creación de filiales que los miembros no controlan más: todas esas tendencias ponen evidentemente en cuestión la identidad de la iniciativas en cuestión y suscitan cuestionamientos sobre la posibilidad de mantener la originalidad de la economía social en un contexto de intensa competencia y de concentración rápida de capitales” (Laville, 2014a:64-65). (la traducción es nuestra)

Para Laville el fracaso de estas experiencias se debe tanto a factores internos como a su modo de inserción en la economía. Las organizaciones que conforman la economía social confundieron la igualdad formal con el funcionamiento democrático, y midieron su éxito básicamente en función del

dentro de sus varios componentes. Entre ellos, a destacar: gestión democrática, autonomía e independencia y servicio a la comunidad.

crecimiento del volumen de actividades mercantiles. En el tránsito perdieron de vista la finalidad de la asociación. De ahí derivarían los errores de una economía social que, a los ojos de Laville, terminó proyectándose básicamente como un conjunto de empresas no capitalistas en el mercado. Es decir, que quedaron como organizaciones con rasgos distintivos, pero en buena medida asimiladas al mercado.³⁷ Visto así, su supervivencia depende de su capacidad de diferenciarse de su entorno, tanto en sentido cultural como estructural.

Los diagnósticos sobre enfriamiento cooperativo son compartidos por muchos autores. El caso del cooperativismo de Mondragón es también ilustrativo a este respecto. En lo que difieren estos diagnósticos en las causas de dicho proceso.

Recientemente, en un artículo titulado *Institutional isomorphism revisited: convergence and diverge in institutional change*, Jens Beckert ha criticado el carácter excesivamente unívoco atribuido al cambio institucional. Basado en la tipología propuesta por DiMaggio y Powell, muestra que los mecanismos identificados por ellos (coerción, atracción, mimetismo) como fuente de cambio isomórfico pueden igualmente apoyar procesos no de homogeneización sino de diversificación en el cambio. El reto teórico es identificar las condiciones bajo las cuales estos mecanismos impulsan el cambio institucional hacia la homogeneización o la divergencia (Beckert, 2010a).

La vía de salida ofrecida por Laville para la economía social pasa por cubrir los déficits que se señalan. El conjunto de la economía social podría revertir este curso acción siempre que se oriente según los postulados de la economía solidaria. Para Laville está claro que la economía solidaria constituye más que una nueva generación de economía social; más que una actualización a partir de las condiciones de incrustación de la economía actual: la economía solidaria

³⁷ Las críticas a la economía social y al cooperativismo vienen de muy atrás, pero no todas merecen consideración. En el terreno de las críticas convendría hilar fino y contrastar los postulados críticos a nivel empírico para deslindar con rigor, hipótesis plausibles y con sustento real, sobre todo cuando se plantean teorizaciones generales y abarcadoras como factores explicativos de los procesos de enfriamiento democrático. Una de esas críticas de las que se hace eco Laville procede de Albert Meister. Un sociólogo, de origen suizo, consagrado al estudio de la economía social que en 1973 publicó un trabajo, basado en una serie de investigaciones realizadas en cooperativas y asociaciones en el norte de Italia. Meister trazó una trayectoria evolutiva de carácter involutivo de las empresas de economía social, tomando como caso paradigmático el de las cooperativas de consumo. Dentro de un marco analítico evolucionista Meister estableció cuatro estadios de desarrollo: conquista popular, fortalecimiento económico, estructura managerial, hegemonía de lo económico y burocracia mercantil.

plantea un enfoque teórico distinto y una problematización del hecho asociativo que está ausente en las otras dos.³⁸

La teorización de la economía solidaria agrega a la pluralidad económica (distintos principios de integración) la dimensión pública. Esta habla del papel participativo y deliberativo de lo político, pero se amplía en tres direcciones: pluralización, vínculo con el asociacionismo, articulación con las cuestiones socioeconómicas.

De acuerdo con Laville, el isomorfismo no puede ser explicado sólo por la existencia de un entorno hostil, de un mercado extremadamente competitivo perfectamente adaptado a la naturaleza de la empresa capitalista. Además del isomorfismo mercantil, y de una visión exclusivamente organizacional de la cooperación, su banalización también deriva de una falta de proyección en lo político, al acotar la cuestión democrática al funcionamiento interno.

En este punto de desarrollo sobre la explicación del *isomorfismo*, la consistencia de su argumentación se basa en la idea del don de Marcel Mauss.

“Ella fracasó por olvidar lo que le confiere su originalidad, o sea, la movilización de *esta roca* de las sociedades humanas que es el don. *La seguridad social, la solicitud de entidades mutuas, de cooperación* traspasa la dimensión organizacional, porque promueve *una moral grupal* donde se mezclan el sentimiento de los derechos del individuo y otros sentimientos más puros: de caridad, de servicio social y de solidaridad. Sin embargo, el riesgo del don sin reciprocidad debe ser evitado, porque la caridad aún lastima a quien la acepta y todo el esfuerzo de nuestra moral tiende a suprimir el patrocinio inconsciente y lujurioso del rico limosnero (Laville, 2014a:65) (la traducción es nuestra. En portugués en el original).³⁹

³⁸ Existe un debate abierto al respecto. Para algunos autores la economía solidaria contemporánea debería reconocer más abiertamente la herencia de la economía social. Ver, por ejemplo, Laval, C. y Dardot, P., *Lo común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, editorial Gedisa, 2015. Laville, J.L. y García Jané, L., *Crisis capitalista y economía solidaria*, Icaria, 2009.

³⁹ En la cita previa Laville intercala en cursiva pasajes de la obra *Ensayo sobre el don*, de Mauss. El artículo de referencia se publicó en una revista brasileña, y es de suponer que la tradujeron del francés al portugués. Tanto en la versión original francesa, como en la versión española del texto de Mauss traducida por Julia Bucci, el pasaje al que recurre Laville está expresado como “estado espiritual” o “état d’esprit” en vez de “moral grupal” que es la

Laville, en el pasaje precedente, pone en relación los aspectos normativos de la economía social, y más específicamente, del valor de la solidaridad y de la moral grupal, con la metáfora del don, para subrayar el progresivo vaciamiento de la economía social.⁴⁰ Para él, el don existe en todo tipo de organizaciones,

“lo insustituible del asociacionismo se debe al hecho de que concretiza una creación institucional fundada en la solidaridad democrática con una dimensión económica” (Laville, 2014a:66). (la traducción es nuestra)

Bajo nuestro punto de vista este giro es asombroso. En el momento en que, finalmente, repara en la “moral grupal” que bien podríamos pensar que está pensando en un vínculo de solidaridad, y lo entrelaza con la idea del don, cuyo alcance y magnitud todavía no está plenamente agotado ni zanjado en el pensamiento sociológico actual, lo devuelve al plano de lo invariante y de lo constante: el don existe en todas las organizaciones.

Efectivamente, el don existe en todas las organizaciones e incluso se puede decir que existe una tendencia humana hacia el don (Adloff, 2016:11), luego el énfasis no está ahí, sino en el hecho de que su cualidad general y generalizable sea la vía para obviarlo.

expresión escogida por Laville. Sin embargo, la expresión “moral grupal” aparece tanto en francés como en español en el párrafo anterior y como parte de la misma explicación. Indudablemente, ambas expresiones son hasta cierto punto intercambiables, y desde luego, nuestra interés no radica en el nivel semántico, sino en un plano más simbólico, en la medida que el autor ha recolocado la expresión de “moral grupal” en su recorte.

⁴⁰ Son numerosos los estudios que informan del proceso de crisis del cooperativismo mondragonés. Sobre esa crisis contamos con diagnósticos relativamente contrastados que lo plantean como una crisis de identidad y que en parte podrían conectar perfectamente con algunas de las argumentaciones de Laville, a propósito del isomorfismo. Ver al respecto, Sarasua, J. *Mondragón ante un nuevo siglo: síntesis reflexiva de la experiencia cooperativa*, Cuadernos Lanki, 2010; Azkarraga, J., *Mondragón ante la globalización: la cultura cooperativa vasca ante el cambio de época*, Cuadernos Lanki, Eskoriatza, 2007. Azkarraga, J., “*Globalizazioa eta identitate kooperatiboaren bilakaera: Arrasateko Kooperatiba Esperientzia*”, Tesis doctoral, EHU-UPV, 2006.

1.6 Solidaridad, don y reciprocidad

A través del don, Laville se introduce en la dimensión valorativa de la acción asociativa, pero no capta, a nuestro juicio, todas las implicaciones que puede tener el concepto del don desde una interpretación pragmatista sensible no sólo al carácter contingente y situacional de la acción, sino también a la dimensión emocional y pre-reflexiva de los actores, en relación al vínculo de solidaridad.

En esas transacciones intervienen la moral y la economía, de tal modo que el don no es reductible a una lógica de intercambio, pero su sentido tampoco es lo opuesto a la lógica de intercambio. En la transacción del don no hay equivalencia de valor, como en una transacción mercantil común y corriente, porque está basado en el hecho de que somos capaces de dar sin recibir nada a cambio, en el entendido de que entre el dar y el recibir hay una brecha (Adloff, 2016:11). Si se piensa que el cálculo racional no forma parte de los motivos del don, se puede llegar a argumentar que el don es una ofrenda desinteresada. Sin embargo, ambas lógicas, la del interés y la del desinterés, están contenidas en el don. Pero, no sólo eso, el don en su conjugación va más allá del interés y de las normas.

Hans Joas identifica esas lecturas sustentadas en el resalte de uno de los dos polos del don como economicistas y moralistas.⁴¹ Frank Adloff, en un recorrido fundamental a través de la teoría social clásica y contemporánea para ver cómo se han comprendido el don y la reciprocidad, comparte el mismo diagnóstico. En las ciencias sociales han predominado bien los enfoques racionalistas e individualistas, o bien los enfoques normativistas no individualistas. En las últimas décadas, un tercer enfoque vendría a sumarse a los dos previos; un enfoque que explícitamente trata de trascender la división entre una comprensión de la acción bien normativa o bien centrada en el interés propio (Adloff, 2006:411).

⁴¹ Joas, H. *La sacralidad de la persona. Una nueva genealogía de los derechos humanos*, Unsam edita, Argentina, 2015, pp.175-179.

Para Mauss la forma primitiva de relación no es el intercambio mercantil, sino el don. Un don cuya naturaleza es absolutamente ambivalente, por cuanto oscila entre la voluntariedad, la espontaneidad y la obligación social. Es un proceso ambiguo que el propio Mauss no lo concibe en términos económicos, es decir, centrado en el interés personal pero tampoco en términos morales como un acto completamente altruista. (Adloff, 2016:10).

El don es simultáneamente una acción interesada y desinteresada, libre y obligatoria que no es reductible a una acción utilitaria ni a una acción normativa (Carvalho y Dzimira, 2000:52; Adloff, 2016:4). Ahí reside parte del enigma que encierra. El don es voluntario, porque no puede ser inducido por la fuerza, pero es obligatorio porque violar la norma de reciprocidad puede ser socialmente sancionado por la comunidad. De ahí que el dar crea obligaciones de reciprocidad.

El principio de no equivalencia repara en el hecho de que, no siendo unilateral, el donante no tiene derecho a reclamar del donatario una recompensa o devolución. A diferencia de lo que sucede en el contrato la relación del don implica incertidumbre e indeterminación. Este estado de incertidumbre estructural es lo que posibilita la aparición de la confianza. En ese sentido, el sistema de intercambio es sobre todo un sistema intersubjetivo de formación de confianza, dado que quien ofrece un regalo de tipo *kula* ofrece también un anticipo de confianza que debe ser perceptible por parte del receptor (Joas, 2015b:178). El gesto de dar entraña un riesgo doble: que el don no sea devuelto o que su devolución sea tan espléndida que exija una nueva donación difícil de asumir (Giobellina, 2009:57). La confianza, símbolo de la socialidad primaria, es principio y garante del vínculo social. En este sentido, “la obligación de dar, la obligación de recibir, son lógicamente posteriores a la obligación de devolver. El sistema se establece sólo en la medida en que la devolución real o prevista confirma el sistema de “crédito, de confianza” (Giobellina, 2009:49).

Eso sí, tanto la confianza como el riesgo a que ésta sea traicionada adquieren para los actores una dimensión afectiva. “Lo que circula son significados” (con valor semántico, de mana) “que representan a la sociedad en su conjunto, por lo que Mauss habla de *hecho social total*, ya que es la unidad simbólica de la

colectividad la que queda concernida en el intercambio” (Sánchez Capdequí, 2004:66).

“La triple obligación de dar, recibir y devolver apunta a cierta dosis de no-equivalencia y endeudamiento. En la circulación de la deuda y la desigualdad alternada es donde se crea y se prolonga la relación social” (Caillé, 1996:147).⁴²

Esa triple obligación constituye la matriz de una socialidad primaria cuya presencia toma cuerpo en las relaciones de persona a persona. “(Familia, vecindad, camaradería, vida asociativa fundada sobre el interconocimiento, etc.) en la que la persona y la personalidad de quienes interactúan importan más que las funciones que cumplen”.⁴³ El vínculo importa más que la función. Caillé demanda la necesidad de que el espacio impersonal de una socialidad secundaria marcada por las relaciones contractuales, mercantiles y de derecho, integre el punto de vista de la socialidad primaria y respete ese pluralismo inscrito en las múltiples formas de *generosidad*. Hacer valer “en el seno de la socialidad secundaria los valores cardinales de la socialidad primaria” (Caillé, 2003:227). Valores tales como, la confianza, la lealtad, la reciprocidad o la solidaridad.⁴⁴ La asociación voluntaria de dos o más personas que ponen en común sus recursos o sus conocimientos para realizar una actividad cuyo fin primordial no sea la búsqueda de lucro, bien podría retratar ese anhelo. Como buen conocedor del paradigma del don desarrollado por Caillé, Laville acierta en su incursión no utilitaria y no normativista sobre el don, aunque

⁴² Lo que está en juego en el don no es ni el valor de uso —que mide la capacidad de un bien para satisfacer nuestras necesidades— o el valor de cambio —que es el resultado de la confrontación de la oferta y la demanda en un mercado— sino el valor de las personas. Mientras que en la relación de mercado, es más importante el bien que el vínculo, en el don, el vínculo es más importante que el bien: el don tiene "valor de vínculo". Cfr. Carvalho, R. y Dzimira, S., *Don et économie solidaire*, Petit Bibliotheque de Mauss, 2000. Apoyados en Godbout y Caillé.

⁴³ Cfr. Caillé, 1994:36, tomado de Serge Latouche, Denis Baranger, “Lecturas de Pierre Bourdieu: acción y sistema en la teoría de la práctica” en Emilio de Ipola (Coord.), *El eterno retorno: acción y sistema en la teoría social contemporánea*, editorial Biblos, Buenos Aires, Argentina, 2004, p. 160.

⁴⁴ Caillé, amparado en Mauss y en Weber, ofrece una tipología de los motivos de acción: *interés en*, *interés por*, *espontaneidad y obligación*. El *interés en* es de orden instrumental. El *interés por* responde al interés por alguien o por una actividad y la acción se realiza por ella misma. Ella misma es su propio fin. Ni holismo, ni individualismo metodológico.

está tan centrado en su proyecto teórico de la economía solidaria articulado sobre la noción de asociación que su interés se acota a unos pocos aspectos vinculados con la idea de reciprocidad. Más concretamente, a aquellos aspectos del don que le permiten fortalecer el arquetipo del hecho asociativo en tanto que una acción autónoma (que se dota de reglas propias para su propio funcionamiento) e incrustada en relaciones sociales.

“La reciprocidad constituye un principio de acción económica original fundado en el don como hecho social elemental que exige un contra-don, cuya forma paradójica es la de una obligación a través de la cual el grupo o la persona que ha recibido el don ejercen su libertad. En efecto, el donatario es incitado a devolver, pero esta incitación no es fruto de una obligación exterior, la decisión es suya. El don, por lo tanto, no es sinónimo de altruismo ni de gratitud, sino una mezcla compleja de desinterés e interés. Ahora bien, el ciclo de la reciprocidad se opone al intercambio mercantil porque es indisoluble de las relaciones humanas que movilizan deseos de reconocimiento y de poder, y se distingue del intercambio redistributivo porque no lo impone una autoridad central”. (Laville, 2012:19)

Como se podrá observar en el anterior pasaje, Laville compara el don con la redistribución y con los intercambios mercantiles, y de ese contraste subraya dos elementos del don: su carácter autónomo, en contraposición de lo que podría definirse como heterónomo siguiendo a Castoriadis; y, su inscripción en relaciones humanas que se movilizan en torno a la primera necesidad del ser humano como tal, la necesidad de reconocimiento. Con ello, apunta a la naturaleza social de la persona.

Al mismo tiempo, pasa por alto la no equivalencia del don en comparación otras formas de reciprocidad. Lo sugiere cuando se refiere textualmente a “esa mezcla compleja de interés y desinterés” pero no llega a profundizar en esa línea de argumentación. El don efectivamente cobra efectividad social en su forma de reciprocidad, pero según Adloff, este hecho no debería llevarnos a

igualarlo con la reciprocidad, porque en el don la devolución no es ni obligatoria, ni necesaria, luego es contingente. Ya lo hemos señalado, el don contiene cierta dosis de libertad y de incondicionalidad.

Por lo demás, en una serie de pasajes menores, Laville puede tender a hacer un paralelismo entre el don agonístico y la solidaridad filantrópica y, el don no agonístico y la solidaridad democrática.⁴⁵ De hecho, esta clasificación posiblemente ha pasado totalmente inadvertida para muchos observadores, aunque ciertamente ese paralelismo encierra una clave de análisis muy interesante. ¿Por qué? Porque como veremos más detenidamente en el capítulo sexto a diferencia de la solidaridad filantrópica, el don agonístico —en la lectura que Adloff hace de él— aunque sea un don que descansa en un principio de rivalidad y antagonismo tiene una dimensión cooperativa que merece la pena resaltar. De acuerdo con Adloff, en situaciones de competencia y desconfianza mutua, el don agonístico puede ser un gesto indispensable para un deseable acercamiento mutuo (Adloff, 2016:149).

Si hemos reparado en la lectura que Laville hace del don es porque nos parece crucial para poner de manifiesto los límites de su discurso. Acierta a reconocer que el don es otra cosa distinta a la acción utilitaria o normativista, pero no alcanza a descifrar que tras del don nos encontramos con un paradigma de una teoría de la acción que no encaja en su marco de acción instrumental, estratégica y comunicativa.

De este modo, en un plano conceptual general el don en la versión de Caillé y la solidaridad en la versión de Laville se retroalimentan (Laville, 2006). Sin embargo, a través del don Caillé esboza una teoría social del don que recientemente ha sido más desarrollada por el sociólogo alemán Frank Adloff, como una teoría social creativa del don, que a todas luces resulta promisoría porque resitúa el debate sobre el don y la reciprocidad en el plano de la teoría de la acción que es donde vamos a continuar en el siguiente capítulo.

⁴⁵ Por decirlo brevemente, Mauss distinguió dos tipos de prestaciones. Los dones agonísticos y no agonísticos. Las prestaciones totales de tipo agonístico o el *Potlatch* de los indígenas *Kwakiutl* de la costa noroeste de los Estados Unidos son dones que se convierten en elemento de rivalidad entre clanes, de manera que reordenan la jerarquía social en beneficio del más generoso. Por su parte, a través del don de tipo no agonístico o Kula, de las islas Trobiand, se intercambian bienes equivalentes.

Del mismo modo, en esta lectura que hacemos de Mauss, inspirada en Caillé y Adloff, difiere más que parcialmente del rescate que hace Laville y nos conduce a colocar la solidaridad en el plano de los valores. Como hemos tratado de exponer en estas páginas, este es uno de los déficits que observamos en el tratamiento que hace de la solidaridad el proyecto teórico de la economía solidaria y creemos que se puede enriquecer al interior del equilibrio siempre frágil entre intereses individuales y colectivos.

Para Mauss, —nos recuerda Adloff— la solidaridad es una especie de reconocimiento mutuo garantizado por el intercambio de dones y fundada en lazos sociales y en un sentido de deuda mutua (mutual indebtedness). Sigue siendo una buena guía su lúcida presunción de que “incluso en las sociedades modernas de mercado, la lógica del don, en un sentido práctico, no está completamente extinguida y es capaz de servir de fundamento de la moral”. (Adloff, 2014:11) (la traducción es nuestra)

2

El valor de la solidaridad en clave de creatividad

2. El valor de la solidaridad en clave de creatividad

Introducción

En el corazón de la idea de solidaridad nos encontramos con un valor intersubjetivamente compartido y moralmente vinculante que se despliega en el quehacer económico-empresarial. En su sentido más abstracto, su enunciado nos habla de un *valor en acción*. Un valor social y económicamente implantado cuya vigencia precaria tiene que reparar no sólo en el tipo de adhesiones que generan los vínculos solidarios, sino también a qué se enfrentan, qué los estimula y cómo se actualizan. En un mundo caracterizado por un capitalismo desenfrenado y dislocativo, que bajo el imperio del hiperindividualismo y la moral de la auto-realización, tiende a disolver los vínculos y compromisos intersubjetivos de medio y largo alcance, el valor de la solidaridad como anclaje comunitario sensible a una *racionalidad material* despierta imaginarios e infunde aliento. Pese a su fragilidad manifiesta, estas experiencias son la demostración palpable de que la economía también opera dentro de un universo moral que no es reductible únicamente a criterios de eficiencia económica.

Adentrarse en la dimensión axiológica y en las tramas de sentido que alberga la categoría de solidaridad económica, e interrogarse por su validez y su alcance en el trance de la experiencia pasa por comprender cómo se sitúa ese *valor-en-acción*. Tal acercamiento apunta ya en primerísimo lugar a la reflexión sociológica en torno a las teorías de la acción.

Es indudable que hay muchos conceptos de acción en ciencias sociales, pero también es indiscutible que en la sociología contemporánea el debate fundamental se ha dirimido en torno a dos modelos de acción. Sin embargo, tanto la teoría de la acción racional como la teoría de la acción normativa resultan insuficientes para captar las complejidades del acontecer social. Frente a esos modelos de acción que tienden a desatender la creatividad situada de los actores, nos hacemos eco de las contribuciones que el sofisticado y sólido programa teórico por Hans Joas, caracterizado por la creatividad de la acción, plantea para el estudio de un valor tan primordial como el de la

solidaridad. A través de la constitución intersubjetiva del horizonte de los fines de acción, Joas nos introduce paralelamente en un segundo debate en torno a los valores, sus procesos de formación y su articulación social en un mundo inmanente y cargado de contingencia, invitándonos a la elaboración de una reconstrucción genealógica del valor de la solidaridad.

Como parte de esta urdimbre teórica, y teniendo en cuenta que la dimensión creativa de toda acción provoca sustanciales reorientaciones no sólo en la sociología de los valores, sino en un espectro amplio de investigación sociológica, nuestras reflexiones encuentran un punto de aterrizaje en la sociología económica de los mercados de Jens Beckert. Su propuesta teórica, informada y sensible a la creatividad de la acción, plantea como punto de vista privilegiado de la sociología económica no el carácter incrustado (embedded) de la acción económica, sino los problemas de coordinación que enfrentan los actores en el intercambio económico. Con esas coordenadas, Beckert desarrolla una tipología de formas de acción con anclaje moral en el mercado, muy sugerente, que abre claves de lectura prometedoras en los debates sobre la solidaridad.

2.1 La solidaridad en clave weberiana

En uno de los estudios más serios y pausados realizado en la última década sobre la identidad cooperativa, Joseba Azkarraga plantea el cooperativismo como un modelo empresarial que se afirma a partir de la tensión propia de los modos de racionalidad moderna, a saber, la racionalidad instrumental y la racionalidad valorativa tal y como lo postuló Weber. Azkarraga centra su reflexión en torno a los sentidos y las referencias de valor del cooperativismo mondragonés.

“La empresa cooperativa es un tipo de institución moderna que hace suya y asume conscientemente la tensión propia de la modernidad, entendida ésta en clave weberiana. Max Weber explicó la modernidad como la permanente tensión entre un tipo de racionalidad formal (racionalidad con arreglo a fines, que orienta la acción humana en términos de eficacia) y la racionalidad material-valorativa (racionalidad con arreglo a valores, que surte a la acción humana de sentidos y de los últimos por qué y para qué)” (Azkarraga, 2007: 5).

Según Azkarraga, el hecho cooperativo nos hablaría del difícil equilibrio entre dos racionalidades, la económico-instrumental y la valorativa. Si bien su argumentación se funda sobre el estudio de la experiencia cooperativa de Mondragón, hace válida para otras experiencias de cooperación.⁴⁶ El punto de vista weberiano adoptado por Azkarraga discrimina lo valorativo a partir del grado en que la satisfacción de bienes y servicios dentro de un grupo de personas tenga lugar por medio de una acción social de carácter económico orientado por determinados postulados de valor, cualesquiera sean los contenidos de estos valores (Azkarraga, 2007:7).

⁴⁶ El marco teórico de la socioeconomía de la solidaridad que tiene una presencia considerable en Brasil, Chile y Uruguay, confluye bastante con el de Azkarraga. Ver Guerra, P. *Socioeconomía de la solidaridad. Una teoría para dar cuenta de las experiencias sociales económicas*, ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2^o edición, Bogotá, 2014

El cooperativismo mondragonés ha sido un cooperativismo que se ha auto-definido como portador de una narrativa con vocación de transformar y mejorar la realidad (Azkarraga, 2007). Desde sus inicios ha sido un cooperativismo de mercado, es decir, orientado no sólo a la satisfacción de las necesidades de sus socios-miembros sino de toda la población y en concurrencia con otros agentes empresariales. Este es un rasgo muy característico del cooperativismo de trabajo asociado.

Una máxima cooperativa ha sido que lograr rentabilidad empresarial en el mercado es imprescindible para hablar de beneficios sociales. La frase atribuida a Arizmendiarieta según la cual “la empresa para ser social, tiene que ser económica” remite claramente a los caracteres generales de la definición jurídica más básica de empresa como organización o unidad de producción que tiende a transformar unos recursos (o servicios) en otros de mayor valor. En la concepción arizmendiana, la rentabilidad económica es instrumental pero imprescindible, primero como condición de autofinanciación, y segundo para hacer viable el proyecto social. La aceptación de la razón pragmática y el cálculo utilitarista no ha constituido un problema en sí mismo. El funcionamiento del mercado orientado a la maximización de beneficios se acepta como realidad objetiva incontestable.

Esta articulación entre la lógica económica y la lógica social no se ha planteado en términos contrapuestos, mutuamente excluyentes, sino que en su complejidad y fragilidad, como una relación de convivencia jalonada por múltiples tensiones. Ambas remiten a la doble dimensión del cooperativismo como asociación y como empresa.⁴⁷

De acuerdo con el trabajo de Azkarraga, en el caso de Mondragón ambas lógicas, la económica y la social, han estructurado por los menos dos dinámicas históricas distintas, a saber, una de reforzamiento mutuo y otra

⁴⁷ Esta cadena de correspondencias entre lógica económica y social, entre razón instrumental y razón axiológica se completa con una tercera clasificación binaria vigente hasta el día de hoy en las empresas cooperativas, que distingue dentro de la actuación empresarial dos espacios-conceptuales de actuación claramente delimitados. Nos referimos a la socio-estructura y a la tecno-estructura. La tecno-estructura tiene que ver con la estructura de gestión de la empresa como tal, con sus unidades y órganos de gestión, encabezados por el equipo directivo. La socio-estructura, por su parte, tiene que ver con las estructuras y órganos dotados por los socios para la gestión democrática de la cooperativa. Juntas conformarían lo que en un lenguaje más actual se conoce como gobierno corporativo. Sobre gobierno corporativo de las sociedades cooperativas, ver, por ejemplo, Adrian Zelaia (2008): *Kooperatiben jabetza. Bazkideak kooperatiben agintean*, UEU.

donde la lógica instrumental se consolida a costa de la lógica social.⁴⁸

El paradigma del acomodo positivo mutuo de ambos tipos de racionalidad estaría ejemplificado según la lectura de Azkarraga en el inicio del movimiento cooperativo. Los rasgos definatorios de dicho modelo de articulación serían un fuerte compromiso moral, un gran esfuerzo colectivo dotado de plena significación y sentido, una actividad empresarial orientada a un mercado interno muy protegida, una incipiente sociedad de consumo en proceso de expansión, y un marco institucional relativamente favorable. Bajo estas circunstancias históricas, el resultado de este proceder económico-empresarial orientado moralmente fue de un gran éxito, en el mejor y en el más amplio sentido de la palabra.

En términos sociales, algunos de los grandes logros del cooperativismo mondragonés fueron: uno, ejercer y ampliar la igualdad de oportunidades para un sector mayoritario de la población, en una constelación institucional cuya estructura social limitaba en exceso las posibilidades de ascenso de una clase media. Gracias al cooperativismo, se truncó de forma temprana ese círculo vicioso según el cual el destino del hijo del ingeniero era ser ingeniero y el del hijo del obrero ser obrero. Dos, consolidar una amplia clase media trabajadora a base de generalizar el modelo de cooperativismo de trabajo asociado. Y tres, mejorar el reparto de la renta, proporcionando una mayor cohesión social y territorial. El motor de este desarrollo socio-económico fue el complejo económico-empresarial cooperativo que fue expandiéndose a actividades no sólo netamente industriales, sino también de servicios, educativos, etc. dentro una entramado de gran complejidad.⁴⁹

⁴⁸ Recientemente a propósito de la crisis y posterior liquidación de Fagor Electrodomésticos en 2013, una de las mayores cooperativas industriales del grupo Mondragón, también se han podido escuchar voces que interpretaban el cierre de la misma en términos de un debilitamiento mutuo de ambas lógicas, al achacar, por ejemplo, que el estilo cooperativo de toma de decisiones, hacía inoperativa la gestión de un conglomerado empresarial multinacional.

⁴⁹ Altuna, L. (Coord.), *La experiencia cooperativa de Mondragón: una síntesis general*, Lanki Institutio de Estudios cooperativos, 2008; Altuna, L., Loyola, A., Pagalday, E., “Mondragon: The dilemmas of a mature cooperativism” en Piñeiro Harnecker, (Ed.) *Cooperatives and socialism. A view from Cuba*, London: Palgrave Mc Millan, 2012; Sampaio, C.A.C., Fernandes, V., Azkarraga, J., Altuna, L., “Revisitando a experiência de cooperativismo de Mondragón a partir da perspectiva da ecossocioeconomia”, *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, nº25, 2012. Altuna, L., Azkarraga, J., Sampaio, C.A.C., Fernandes, V., “Pensando la experiencia de cooperativismo de Mondragón bajo la mirada de la ecossocioeconomía de las organizaciones”, *Mondragon Bilduma*, Universidad de Mondragon, 2010.

La dimensión valorativa se entretejería con el desarrollo empresarial en el siguiente modo:

“La acción empresarial de Mondragón fue exitosa desde sus comienzos porque, entre otras razones, encontró al anclaje valorativo que proporcionó un sentido colectivo a la actividad profesional y laboral, legitimó el desarrollo empresarial (cooperativo) y lo concibió como un proyecto en sí mismo bueno y deseable. Contó con un cuerpo de sentidos y una legitimación ideológica que impulsó y coordinó de forma exitosa el esfuerzo de un colectivo humano. Así, la acción empresarial fue integrada en una visión colectiva y una narrativa determinada (...) La acción empresarial-cooperativa quedó moralmente anclada. Los sentidos inter-subjetivamente compartidos y moralmente vinculantes, aquellos componentes culturales con los que sintonizó la acción económica y que co-gobernaron dicha acción, alimentaron una específica actitud vital, un *ethos* y un determinado código moral.”
(Azkarraga, 2007:13)

Ese *ethos* compartido que se invoca en la cita de arriba, no es reductible a una pragmática que se satisface al adaptarse con éxito a los requerimientos del mercado. No responde a una mera formulación instrumental, ni en el discurso ni en la práctica. En Mondragón se podía encontrar una “ética social que otorgaba un alto grado de significado moral a la actividad laboral y empresarial, y recubría de sentido la existencia de quienes participaban en la misma” (Azkarraga, 2007:13).⁵⁰

En el contexto propio de la cooperación, la racionalidad valorativa, no obstante, no se ha concebido sólo como límite a la actuación empresarial racional con arreglo a fines. De ahí que no se deba entender la racionalidad

⁵⁰ Ethos como morada, en su doble sentido. Morada como refugio o recurso defensivo, pero también como recurso ofensivo o activo. El ethos alterna el concepto de uso, costumbre o comportamiento automático, es decir, un comportamiento que nos protege de la necesidad de tener que descifrarlo a cada rato, con el concepto de carácter o modo de ser. Esto es, un dispositivo que nos protege de la vulnerabilidad propia de la consistencia contingente de nuestra identidad, y que también implica una manera de imponer nuestra presencia en el mundo. Ver Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, Era ediciones, México, 2000.

sustantiva como una forma de resistencia ante el espíritu conquistador de la razón instrumental. No se trata solamente de crear una especie de muro de contención. Tampoco se trata de aislarse de la influencia externa, buscando crear una esfera autónoma no sujeta a pautas heterónomas, sino de abrir un espacio como ámbito de despliegue de lógicas democráticas y comunitarias que den sentido personal y colectivo, tan necesarias para el ser humano, en el quehacer económico (Azkarraga, 2007).

Algunas décadas más tarde, las muestras de agotamiento de ese patrón de articulación socio-empresarial se hicieron evidentes. La ruptura, según Azkarraga, vendría por el lado de los valores. El ejercicio empresarial seguiría cosechando éxitos, pero ahora sí, a costa del desgaste y erosión de los valores y compromisos que en un periodo anterior fungieron como resorte ideológico del desarrollo económico-empresarial.

“El cerco moral impuesto a la acción económico-instrumental parece haber perdido parte de su consistencia, y como consecuencia de ello, el camino está más despejado para las acciones que simplemente buscan el resultado más óptimo a través de los medios más eficaces” (Azkarraga, 2007:22).

Bajo este encuadre, existe cierta tendencia a pensar que a medida que las organizaciones de la economía social se expanden a través de las relaciones de mercado pierden gradual e inexorablemente aquellos elementos identitarios que las distinguen de las empresas convencionales de capital.⁵¹ Esta narrativa y el enfoque que le preside pueden tener gran atractivo si se trata de poner

⁵¹ Uno de los tópicos tratados en el Congreso sobre Economía solidaria organizado por la Instituto de Investigación sobre Desarrollo Social de Naciones Unidas (UNRISD) en mayo de 2013 tenía que ver precisamente con esta cuestión. El debate internacional se planteó en torno a la capacidad de expansión de propuestas como las aglutinadas en torno a la economía social y solidaria. Uno de los diagnósticos compartidos tenía que ver con la idea de los riesgos asociados al proceso de “crecimiento” de organizaciones aglutinadas en torno a la economía social y solidaria. A medida que ganan espacio económico y se integran a las relaciones de mercado y las cadenas de valor mundiales, los valores cooperativistas pueden diluirse, la gobernanza democrática puede disminuir y las prácticas de responsabilidad social de las empresas pueden imponerse sobre el carácter distintivo de estas propuestas con fuertes compromisos de valor. Ver al respecto, las presentaciones de Daryl Reed, Carina Millstone, Abhijit Ghosh, entre otros.

nombre a experiencias conducentes a alguna índole de fracaso, pero muestran un punto ciego insalvable si de lo que se trata es de identificar pautas axiológicas de valor emergentes.

Tal y como hemos visto en el capítulo primero, Jean Louis Laville utiliza el denominativo de “isomorfismo institucional” para referirse a un fenómeno similar de pérdida y degradación gradual de los principios asociativos. Se daría una suerte de adaptación funcional al medio capitalista empresarial conservando únicamente algunos distintivos en su organización interna. Es decir, se presume que habría una identificación entre el mercado y la razón instrumental, y una correlación negativa entre éstas y la lógica racional-valorativa. Dicho a la inversa, significaría que la expansión de las relaciones de mercado subsume otras lógicas dentro de su envoltorio canto de sirena. Y con ello, dando a entender que el espacio natural de crecimiento de las organizaciones de economía social y solidaria es en los márgenes del mercado capitalista donde las empresas privadas no encuentran suficientes incentivos para la inversión privada o donde la presencia del Estado es muy exigua. En tales casos, pareciera como si la racionalidad valorativa funcionara de forma restrictiva y estuviera predestinada a un futuro marginal. De ser cierta esta teorización “economicista” tendríamos que derivar que donde mejor florece la economía social es en los márgenes de la economía de mercado donde no tiene que batirse con ningún rival que ponga en cuestión sus rasgos de identidad. La lógica social se fortalecería a costa de desplazar o neutralizar la lógica instrumental haciéndola periférica a ella.

Hay quienes van más lejos al postular como un matrimonio imposible el vínculo entre la lógica valorativa y la economía de mercado, de tal manera que los ejemplos paradigmáticos de economía social y solidaria serían aquellas que operan fuera del intercambio mercantil e incluso monetario, de manera que primaran los principios de reciprocidad y redistribución.

Desde un punto de vista teórico, estos esquemas con cierto sesgo teleológico y evolucionista pueden ser ampliamente revisados a partir de las perspectivas que abre la teoría de la creatividad de la acción. Desde un punto de vista empírico, se puede añadir que la *insularidad* es una condición bastante excepcional dentro de las entidades de la economía social. Por el contrario,

existen una multitud de experiencias socio-empresariales que desde su mismo origen operan dentro de las relaciones de mercado. Son empresas autogestionadas, cooperativas o mutualidades que producen no sólo para satisfacer las necesidades de sus miembros asociados sino para el conjunto del mercado y, lo que es más importante, al interior de un marco de relaciones que, de forma general, viene definida por el mercado.

Así, para el cooperativismo de mercado la racionalidad económica nunca ha constituido un problema en sí mismo. El problema consiste en su falta de regulación y expansión sin límites hasta abarcar cada vez mayores esferas de la vida de las personas. Joseba Azkarraga citando a Imanol Zubero nos advierte de que “el problema central de la sociedad capitalista no ha sido ni es la existencia de la racionalidad económica, sino el de señalar y mantener los *límites* en cuyo interior puede y debe ser aplicada”⁵². Como tampoco lo fue para Karl Polanyi, quien se opuso no al mercado en sí mismo, sino al fundamentalismo del mercado.

2.2 Los límites del esquema normativo vs. instrumental

A nivel explicativo, la estructura argumentativa de Azkarraga se queda encerrada en las limitaciones derivadas de la adopción de un marco de interpretación que lo conceptualiza en torno a las relaciones medios-fines sin tener en cuenta las situaciones problemáticas de los actores y la creatividad de la acción. La teoría weberiana de la acción adopta como parámetro o punto de partida la acción racional-teleológica. Por un lado, distingue cuatro tipologías de acción: la acción racional-teleológica, la racional-valorativa, la tradicional y la afectiva, sin embargo, caracteriza las tres últimas en función del déficit de racionalidad que muestran. Los considera deficientes respecto de la primera.

“Una teoría de la acción que, ya en su misma estructura conceptual, conciba la acción no racional como un modo deficiente de acción racional hace descansar la interpretación hermenéutica de la modernidad en el principio de racionalidad” (Joas, 2013:100).

⁵² Zubero, I., *El trabajo en la sociedad*, Universidad del País Vasco, 1998, p. 128.

La racionalidad formal satisface completamente las condiciones de racionalidad. Sin embargo, en la racionalidad orientada a valores la consideración sobre las consecuencias de la acción está omitida; en la racionalidad afectiva no hay consideración hacia los valores; y en la acción tradicional hay omisión sobre los fines de acción. El ideal de acción lo cumple aquella que racionaliza fines, consecuencias y valores.

En otra línea de argumentación, Hans Joas también ha puesto de manifiesto que esta tipología de la acción no se ajusta a los fenómenos históricos y sociales que el propio Weber describe en otros de sus trabajos, y especialmente al concepto de carisma que desarrolló en su sociología de la dominación. La noción de carisma escapa a la tipología de la acción. “El principio rector, estructurante, de esta tipología no hace justicia a aquella dimensión de la acción que se revela paradigmáticamente en la acción carismática: la dimensión creativa” (Joas, 2013:103-104). Weber parece que se muestra más interesado en estudiar las consecuencias de la acción carismática que en sus dinámicas y en las experiencias de aquellos afectados por este atributo. Sin embargo, no se trata de una categoría residual que la tipología no alcanza a clasificar, sino una dimensión central de toda acción. De ahí que para Joas, “la tipología de la acción de Weber es sólo apropiada para captar las dimensiones normativa y racional con arreglo a fines de la acción” (Joas, 2013:104) y escapa por completo a la dimensión creativa de la acción⁵³.

Su visión de conjunto de una macro-sociología histórica del desarrollo escapa a la noción contingencia. En efecto, Weber entendía el desarrollo del proceso de modernización como un proceso de diferenciación funcional creciente desde el interior de una racionalidad sustantiva hacia el avance de una razón técnica fundada en la formalización, instrumentalización y burocratización del mundo. Cálculo, previsión y eficacia eran todas ellas características de esta racionalidad en expansión. El autor alemán auguró un progresivo allanamiento de la racionalidad formal en todas las esferas de la vida como parte de un proceso de *desencantamiento* del mundo que seguían las sociedades en su trayectoria programática moderna. La explicación sistemática

⁵³ Ver el epígrafe “la teoría del carisma de Weber y el problema de la creatividad”, en su libro *La creatividad de la acción*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 2013.

de los conocimientos empíricos sometido al método científico y las leyes de causalidad le restaban peso a la dimensión mágica del mundo. Las fuentes últimas de los sistemas de significado y de sentido humanos se ponían en cuestión, en la medida en que la racionalización con la liberación de esferas de acción, también llevaba consigo la liberación de controles religiosos y éticos.

Weber estaba interesado en desarrollar tipos ideales que pudieran desempeñar las funciones de las categorías culturales de macro-procesos históricos como el de la modernidad; entendiendo por modernidad un proceso de racionalización gradual y creciente del campo social. En esta línea, Weber puso de manifiesto las tensiones y contradicciones del programa moderno, más concretamente aquellas que derivaban de la ruptura de vínculos entre la religión y la economía propia de los orígenes del capitalismo.

Posteriormente, la Escuela de Frankfurt llevó esta disociación más lejos con su dialéctica de la Ilustración “según la cual, la racionalidad instrumental entra en conflicto frontal con el resto de complejos de racionalidad liberados de la tutela religiosa al comienzo de la modernidad” (Berriain, 2002:43). Pero, el concepto de *colonización del mundo de vida por el sistema* entraña el riesgo de deducir empíricamente como inevitable el proceso de independización de los fines y su penetración expansiva en esferas anteriormente sustraídas al mercado.

Con este programa no es de extrañar el cierre de Azkarraga en torno a un problema planteado en términos de eficacia y sentido como una batalla de antemano difícil de manejar, independientemente de la forma en que los valores cooperativos se relacionan con las situaciones concretas de la acción.

“Quizá haya sido la propia acción económica económico-instrumental la que haya decidido prescindir de un envoltorio que ya no necesita, pues la institucionalización de los comportamientos y estilos cognitivo-instrumentales que requiere la racionalidad económico-empresarial está ya históricamente solventada. Siguiendo esta tesis lanzada por Weber, los valores tradicionales habrían pasado de ser elementos funcionales, a ser innecesarios o directamente disfuncionales” (Azkarraga, 2007:26).

Reformulando el planteamiento de Azkarraga, nuestra tesis es que el hecho cooperativo nos hablaría no tanto del difícil equilibrio entre las racionalidades económico-instrumental y valorativa, sino del difícil e inestable equilibrio entre un proceso de desencantamiento del mundo con otro de reencantamiento por decirlo también en términos weberianos. El cooperativismo avanza no desde lo valorativo a lo instrumental sino entre valorativo y lo instrumental.

La salida propuesta por Azkarraga para enfrentar a la crisis de valores del cooperativismo actual no pasa por resucitar el esquema de sentidos del viejo cooperativismo sino por buscar “una nueva concreción de sus valores universales en las nuevas condiciones históricas” (Azkarraga, 2007:70) lo cual implica una reformulación del sujeto cooperativo y la creación de un nuevo y eficaz depósito de sentidos y motivaciones. A tal efecto, elabora un conjunto de estrategias prácticas cuya utilidad no se puede responder en el plano teórico, pero que quedan desguarnecidas porque su marco conceptual encallado en parámetros evolucionistas poco aporta respecto a los procesos de innovación axiológica y al cambio social.

2.3 La teoría de la creatividad de la acción

Una alternativa fructífera para ampliar un esquema conceptual que allana el marco de referencia para pensar las posibilidades de acción y las explicaciones del cambio social puede ser una conceptualización teórica que descansa en la noción de *creatividad*. Una creatividad que ocupa el in-conforme espacio de *lo posible* y que alberga en su seno la posibilidad de *lo nuevo* en el presente de cada secuencia histórica.

Hans Joas inscribe la creatividad como componente central del pensamiento sociológico contemporáneo. Su programa teórico intensamente inspirado en el pragmatismo americano —George Herbert Mead, John Dewey, William James, Charles Sanders Peirce, por citar los más recurridos por Joas— reformula en términos de creatividad uno de los debates de mayor transcendencia en el ámbito de la teoría social. Y, de paso, rescata la actualidad de esta tradición intelectual que tuvo su origen en el ámbito filosófico y

psicológico, y cuya recepción e influencia en la tradición sociológica ha sido menor.

Joas supera la rígida clasificación weberiana de la racionalidad con arreglo a fines (ética de la responsabilidad) y la racionalidad orientada a valores (ética de la convicción). La vía para hacerlo es introduciendo la problemática de la dimensión creativa de la acción, abriendo, de esta manera, la posibilidad de teorizar sobre la racionalidad así como sobre la normatividad desde una comprensión nueva; y con ello, definitivamente, abre nuevas perspectivas de investigación en todos los ámbitos de las ciencias sociales, ya que tanto los paradigmas de la acción racional y la acción normativista han sido transdisciplinarios, en sus distintas versiones han atravesado las fronteras disciplinarias de la economía, la sociología o la antropología —con distintos equilibrios internos, según la disciplina—. Más adelante incidiremos sobre esta cuestión porque nuestro objeto de atención es transdisciplinario.

En la obra *la creatividad de la acción* aparecida en Alemania en 1992 y traducida al español en 2013, Joas impugna ambas teorizaciones —tanto las teorías de la acción racional como las teorías normativistas— en sus supuestos epistemológicos y ontológicos. En primer lugar, que el actor es capaz de acción dirigida a fines, es decir, que su acción es intencional; en segundo lugar, que domina su cuerpo; y en tercer lugar, que es autónomo.

No niega que estos modelos puedan seguir teniendo cierta utilidad para la investigación empírica de ciertos fenómenos, pero definitivamente, se asientan sobre algunos supuestos erróneos:

“Lo que está en cuestión, en cambio, es la pretensión de extender, partiendo de esa utilidad concreta que demuestra en ciertos campos, el empleo de la supuesta riqueza del modelo de acción racional a nuevos y cada vez más amplios dominios del acontecer, sin que se lleve a cabo una reflexión a fondo sobre las presuposiciones que le son inherentes” (Joas, 2013:204).

A partir de esa crítica argumenta de manera positiva y desarrolla una interpretación no teleológica de la intencionalidad de la acción; una

explicación de la constitución del esquema corporal; y, una interpretación de la socialidad primaria.

La cuestión central de las teorizaciones racionalistas y normativistas es que el “esquema medio-fin nos impide aclarar los supuestos para el establecimiento de fines y para la acción orientada a fines, en la medida en que ese esquema los trata como evidentes” (Joas, 2013:205). El acento lo pone en que esos supuestos se dan por hecho. Amparado en la sociología empírica de las organizaciones ejemplifica la pluralidad de posibilidades de lectura de los fines de una organización.

“Con frecuencia, los fines no son unívocos, sino que, en la mayoría de los casos, se hallan formulados en forma de valores generales, que pueden servir más para una justificación externa que para dirigir la propia acción; para que puedan ser efectivos en ella deben ser antes especificados en la propia situación de acción. La persecución del fin de la organización es típicamente solo una de los muchos fines de la acción en las organizaciones; la persistencia de la organización en el tiempo y la justificación de su acción pueden, por eso, desempeñar un papel independiente en la orientación de la acción organizacional. Los fines de la organización pueden alterarse, sin que por eso se cuestione desde dentro o desde fuera el mantenimiento de la organización. Los fines de la organización pueden ser divididos en sus fines contradictorios o ser ya en sí mismos contradictorios de antemano. La relación entre el fin organizativo y la motivación de los miembros puede adoptar muy diversas formas; el establecimiento de sus propios fines por parte de los actores singulares no se puede deducir simplemente del fin organizativo en ningún caso” (Joas, 2013:209).

Para elaborar su fundamentación Joas se apoya en el concepto de *ends-in-view* (fines en acción podríamos decir en español) de John Dewey para quien los fines y los medios no están separados, sino que interactúan entre sí dentro de la situación problemática. En la mayoría de los casos las metas sólo llegan a

ser especificadas una vez que se conocen los medios de acción que se van a emplear (Joas, 2013:210). El *pensar* no se separa del *hacer*, más que un *pensar* previo y racionalizado sobre un *hacer*, el proceso (pre)reflexivo es intrínseco a la acción y el establecimiento de fines está mediado por la práctica del actor situado. Esa idea de *ends-in-view* forma parte de un concepto no teleológico de intencionalidad y vale tanto para la acción racional-teleológica que para la acción normativa (Joas, 2016:495).

Este concepto no teleológico de la acción afecta tanto a la comprensión de la percepción, al estatuto de la situación, al papel que representan los motivos de la acción y a los planes de acción. El componente situacional se vuelve central, por cuanto que adquiere un estatuto constitutivo respecto a la acción. La situación de acción no es externa a la acción, ni circunstancial a ella, no es sólo “el terreno para la ejecución, que ya tenemos preparada, de nuestras intenciones. Nuestra percepción de la situación está prefigurada en nuestras capacidades de acción y en nuestras actuales disposiciones prácticas” (Joas, 2013:217). Algo parecido se puede decir respecto a los motivos y a los planes de acción. Ni una ni otra forman parte de un esquema preestablecido. Aún cuando se trace un plan de acción, este plan no neutraliza las orientaciones prácticas prereflexivas de las situaciones de acción, luego el plan de acción no será el único medio de orientación para la acción.

Finalmente, Joas se pregunta por el origen de la capacidad humana de fijar fines y dirige su mirada al proceso de socialización temprana para señalar la acción lúdica —el juego— como la actividad primaria donde se da cita la creatividad de la acción en el sentido aquí señalado. La experiencia de la primera infancia consiste en pasar de una relación simbiótica entre madre-hijo hacia una relación en la que el niño reconoce una realidad independiente de sí mismo. En ese proceso de desarrollo subjetivo, primero, los fenómenos transicionales como espacios de experiencia donde se establecen campos intermedios y, posteriormente, el juego ayudan a fijar y aceptar el tránsito de una separación y delimitación entre lo interior y lo exterior. A través del juego se refuerza la capacidad del niño de integrar simbólicamente su realidad interna y externa. El impulso lúdico nace de una motivación interna ligada a una necesidad de adaptación y comprensión del mundo circundante y refleja

en su forma más elemental los rasgos de la dimensión creativa de la acción, y especialmente una intencionalidad no teleológica. En el juego libre infantil se puede observar con claridad no sólo cómo los fines están contenidos en el propio juego, sino que prácticamente nacen del mismo.

“La capacidad para el creativo establecimiento de fines realmente se sitúa en el juego, como elemental de la acción, pero no como si se tratara de algo que pueda darse por supuesto, sino como un posible rasgo de la acción humana, que requiere el cumplimiento de abundantes requisitos previos” (Joas, 2013:223).

El segundo presupuesto tácito tiene que ver con el dominio del cuerpo. En la concepción racionalista el cuerpo no tiene mayor relevancia que la de trabajar como instrumento al servicio de las intenciones del actor para con la acción. Joas desmiente esta presuposición incidiendo en torno a tres cuestiones clave. La primera, asociada a la tendencia a subestimar a las expresiones menos activas de la acción como podrían ser la pasividad o la sensibilidad. La segunda, plantea no sólo que el dominio del cuerpo es limitado, sino que nuestro *esquema corporal* —la conciencia construida respecto de nuestra corporalidad—, resultado de un proceso de constitución intersubjetiva, tiene cierta capacidad de influencia en la acción, independientemente de las normas y de las preferencias del actor. El cuerpo respira y habla por sí mismo, y no es reducible a dispositivo de disciplinamiento social. Según Joas la teoría de la acción tiene que incluir tanto la formación del control del cuerpo como su proceso de relajación, es decir, el proceso a través del cual el cuerpo trata de zafarse de tales controles, superando la comprensión instrumentalista del actor con su cuerpo (Joas, 2013:225).

La socialidad primaria sería la contracara de la autonomía de la persona desde un punto de vista individualista. La socialidad primaria entendida como interacción prerreflexiva entre cuerpos se eleva como argumento para favorecer la idea de la formación de la identidad individual en procesos de socialización y de intercambios simbólicos, evitando pensar así en una ontología individualista del ser humano como algo dado. La experiencia de

trascender los límites del yo supondría otra forma de socialidad primaria que se renueva en los espacios de ritualización colectiva. Enlazando directamente con Durkheim y con *Las formas elementales de la vida religiosa*, Joas introduce la idea de que “la experiencia de ir más allá de uno mismo no es un fenómeno marginal de socialidad de carácter primitivo o irracional, sino *la precondition constitutiva de todos los lazos afectivos con otros individuos, colectivos o valores*” (Sánchez de la Yncera, 2013:30).

2.4 La creatividad en el centro

En este punto del recorrido que venimos trazando nos ocupamos más detalladamente de la noción de creatividad social. Frente a las teorías de la acción racional (Arrow, Olson, Coleman) de la acción normativa (Weber, Durkheim, Pareto, Luhmann) y a los intentos de síntesis de ambas (Parsons), Joas plantea un tercer modelo que descansa en la creatividad de la acción humana. Pero, este tercer modelo no viene a sumarse como un tercero en discordia a los dos modelos previos. Si así fuera, el ambicioso programa de Joas se formularía como una teoría de la acción creativa por distinción a otras formas de racionalidad, en vez de cómo una teoría de la creatividad de la acción.

Así es que Joas plantea la creatividad como una dimensión de toda acción, lo cual vendría a decir que los modelos de acción racional y acción normativa han desatendido este aspecto en sus elaboraciones teóricas. Por decirlo de otra manera, en estas teorías la dimensión creativa de la acción se expresa de manera deficiente, como una categoría residual (Joas, 2013:62). El autor dedica precisamente el primer capítulo del libro *la creatividad de la acción* a explicar las razones de este extravío. Parsons, Durkheim y Weber ocupan mayormente su atención.

En los enfoques normativistas y racionalistas no hay una elaboración teórica de la dimensión creativa que subyace a la acción, porque ese componente pasa inadvertido aún cuando en la acción que únicamente está pensada para lograr beneficios individuales también asoma la creatividad,

“dado que con frecuencia los medios apropiados de la acción no están disponibles, sino que tienen que ser creados y que la definición de una estrategia hábil, exige, también, cualidades creativas específicas” (Joas, 2013:292).

Lo mismo sucede en la acción normativamente orientada, que tampoco está sustraída a la creatividad, por el simple hecho de que las pautas de acción no se deducen directamente de las normas y esa adecuación a las normas introduce al actor en el campo de lo novedoso. Pero, ni siquiera

“basta con decir que la concreción práctica de normas y valores exige creatividad: los propios valores presuponen procesos creativos de constitución del valor. (Joas, 2013: 292).

La creatividad “marca las condiciones que establecen los límites” (Joas, 2013:62) de los modelos racionalista y normativista, y sólo cuando el concepto de acción se abra a su dimensión creativa, se podrá realmente mejorar en la comprensión de estos modelos.

“No se trata de una mera ampliación, sino de una fundamental transformación de las bases de la teoría usual de la acción. No se lamenta la incompleción de las tipologías usuales de la acción, sino que se pone en cuestión el principio en que se basan dichas tipología. Toda tipología de la acción que, de forma explícita o implícita, trabaje con una categoría residual en la que entren todos los fenómenos para los que no haya una categoría explícita, es completa en un sentido formal. Pero esto no significa que a tal tipología pueda atribuírsele capacidad alguna efectiva para esclarecer los fenómenos”.⁵⁴

El concepto de creatividad se funda en el contexto situacional, porque es en cada situación problemática que los actores ponen en relación el sentido de lo

⁵⁴ Joas (1992), *Die Kreativität des Handelns*, p.74. Tomado de Joas y Knöbl (2016), *Teoría social. Veinte lecciones introductorias*, editorial AKAL, p.493.

útil o de lo bueno en el curso de la propia acción. Pero, esto no significa que toda acción sea creativa, sino que lo nuevo y lo novedoso nacen de la demanda de buscar soluciones a las situaciones problemáticas. Esta es una idea importante, porque permite entender las rutinas a partir de la creatividad y no al revés. En palabras de Sánchez de la Yncera, muestra una apertura insólita hacia “el reconocimiento de la creatividad, de la capacidad de innovación, así como de la propia construcción permanente de las vigencias que se dan por supuestas” (Sánchez de la Yncera, 2014:250). La creatividad es como una condición de posibilidad, “habla de algo que no existe ahora, pero que sin tener existencia mueve el mundo y las cosas que hay en él, porque sin tener existencia actual, en ella habita la posibilidad de actualizaciones múltiples y variadas (...) sin ser, lo hace posible” (Sánchez Capdequí, 2014:200). Hace posible la introducción de nuevos cursos de acción y por tanto, de introducir novedad en las narrativas históricas.

“Los destinos de las tramas sociales son derivaciones de la creatividad, de ese potencial de la vida humana (...) Lo que nuestro tiempo sea o deje de ser tiene una relación directa con el protagonismo de los actores que lo habitan para responder a sus desafíos más irremplazables” (Sánchez Capdequí, 2014:199).

La creatividad es una categoría de la acción social que pone en entredicho las sentencias anticipatorias y las predicciones recurrentes que con tanta comodidad ha desplegado una racionalidad moderna que proyecta objetividad, regularidad, sistematicidad y orden. La creatividad de la acción “lleva consigo dimensiones de sentido habitualmente silenciadas por la racionalidad teórica y teorizante tales como el mito (E.Cassirer), la narratividad (P.Ricoeur), la mimesis (R.Girard) que forman parte del conjunto orgánico de la criatura humana” (Sánchez Capdequí, 2013b:201). Fuera de cualquier esquema evolucionista, estas instancias de sentido, no son arcaísmos, no han sido barridos por la racionalidad moderna, siguen siendo fuerzas operantes y portadoras de sentido y de identificación afectiva.

La relación del actor con la realidad social también se amplía en tanto que

incorpora expresiones que alejándose de la pulsión por el control del medio, atienden a lo sensorial, al inconsciente, a lo afectivo, a lo escénico, por señalar algunos canales por los que se extiende el individuo in-corporado y dado a la socialidad. La creatividad de los actores en situaciones contingentes, “se inspira precisamente en la radical insistencia de Mead en el nexo entre individualización y socialización” (Sánchez de la Yncera, 2014: 227). Es decir, en la idea de un sujeto que depende de la existencia previa de una trama de relaciones sociales en las que se afirmarse, distanciándose así de concepciones solipsistas del individuo como agente autosuficiente y autorreferencial.

2.5 Creatividad y contingencia

Significamos el término de contingencia en la definición que le dio Luhmann, y que adoptó Joas como algo que “no es necesario ni imposible”. Algo que pertenece, aún cuando su pertenencia no sea necesaria. Puede darse cierta tendencia a igualar lo contingente con lo aleatorio. Sin embargo, en lo aleatorio interviene el azar, no hay correlaciones posibles entre los fenómenos, y en ese sentido, nunca podría dar lugar ulteriores teorizaciones sobre lo social. Otro de los términos con los que se lo asocia es el relativismo, porque se tiende a pensar —Richard Rorty así lo expuso en su famoso libro *Contingencia, ironía y solidaridad*— que bajo condiciones de contingencia los valores y las normas se disuelven, pierden consistencia y los juicios de valor se relativizan. Joas sostiene que la sensibilidad hacia lo contingente no produce relativismo, sino *certeza de contingencia* o lo que es lo mismo: conciencia de la certeza de la contingencia de su emergencia (Joas, 2014:76). Por un lado, se toma conciencia del asiento contingente de la acción, rompiendo con la idea de continuidad de los procesos históricos de largo alcance, introduciendo discontinuidades, fisuras, y brechas por donde se cuele la creatividad. Por otro lado, esta conciencia no está condenada a caer en un relativismo existencial, ni en un nihilismo, por llevarlo hasta el extremo; los compromisos de valor y las adhesiones axiológicas no tienen por qué mermar, simplemente cambian para

adaptarse a las condiciones de contingencia.⁵⁵ Por ejemplo, en condiciones de fuerte contingencia los compromisos se pueden asumir en mayor libertad.⁵⁶

Frente a otros enfoques que inciden más en lo estructural, en lo institucional o en lo sistémico, con Joas “la acción se incorpora al centro de atención de la investigación sociológica” (Sánchez Capdequí, 2014:200) y con las categorías de acción situada y contingencia también el actor. La relación del actor respecto a la acción situada no es puramente cognitiva. Los actores no se incorporan a una situación “externa” con una especie de mentalidad “interna” prefabricada. Más bien, se ven a sí mismos como siendo parte de un mundo de acciones posibles en cada momento. No hay una distinción clara entre componentes internos y externos. Una perspectiva puramente cognitiva lo podría sugerir, pero en Joas eso se contrarresta con la noción de creatividad que tiene un componente pre-reflexivo muy intenso donde se conjugan la acción, la voluntad y el cuerpo. Y, de ahí surge la idea de una intencionalidad no teleológica, porque la direccionalidad de la acción en pos de un objetivo deja de ser puramente cognitiva y consciente.⁵⁷

Con el planteamiento de Joas el actor recupera musculatura gracias a que su intervención en los cursos inciertos de la acción no se puede anticipar sobre la

⁵⁵ En *Moralidad en una era de contingencia*, Joas pone el ejemplo de los lazos sentimentales y amorosos que en el curso de dos generaciones han pasado de ser lazos de estabilidad emocional de carácter estático a ser de carácter dinámico. El paso del matrimonio para toda la vida a la *unión libre* (como ampliación de opciones), no hace que el vínculo sea más frágil, sino hace que los compromisos tengan que ser más responsablemente asumidos y sostenidos. Con la disolución de una estricta división del trabajo en función del género y de unos roles de género fuertemente establecidos y sancionados por instancias institucionales, los vínculos amorosos y de familia están más sujetos a una aceptación continuamente renovada de los compromisos. En ese contexto, la coordinación y la comunicación mutua devienen factores mucho más importantes.

⁵⁶ Ver la reconstrucción genealógica de la emergencia de los valores en la introducción de este trabajo. En cualquier caso, la cuestión del relativismo moral viene siendo uno de los aspectos más discutidos del programa joasiano. La genealogía afirmativa proporciona bases para recuperar el impulso universalista de los valores, pero en el contexto de su contingencia histórica. Ver Bergua, J.A., *Creatividad. Números imaginarios*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 2016. Zegarra, R.E., Reseña: “Hans Joas: *The Sacredness of the Person: A New Genealogy of Human Rights*”, *Areté. Revista de Filosofía*, vol. 28, nº2, 2016, 391-400.

⁵⁷ Joas señala que todavía existe cierto sesgo cognitivo-racionalista en gran parte de la investigación de la psicología del desarrollo en la que los problemas de motivación moral y el concepto de ideales son marginados y sustituidos por cognición moral y por normas. Esa misma deriva se puede observar también en los estudios organizacionales. Un ejemplo de ello: Jussila, L., Byrne, N., Tuominen, H. (2012): “Affective commitment in co-operative organizations: what makes members want to stay?”, *International Business Research*, nº 5, vol. 5.

base de modelos que hacen de la previsibilidad y la regularidad su piedra de toque.

“Los déficits epistemológicos de las ciencias sociales en lo tocante a la definición del actor social han favorecido la existencia de modelos explicativos que incidían en la predicción y el control de eventos históricos y eliminaban la accidentalidad derivada de la capacidad de actuar. El determinismo cruzaba la historia, el papel preponderante de la sustancia pensante inauguradora de la filosofía moderna, los silencios de la corporalidad sintiente, el añadido normalizador de la religión, entre otros, dan cuenta del modelo sociológico preponderante hasta mediados del siglo pasado en el que el anhelo de la voluntad humana para incorporarse al curso de las cosas no se hacía escuchar” (Sánchez Capdequí, 2014:205).

La teoría social ya no puede pasar por alto a los sujetos de acción, y su relación con los aspectos valorativos y normativos en las situaciones de acción. Detrás del orden social asoma la acción, en las complejas tramas sociales se divisan sus protagonistas, en las inercias de las instituciones sus representantes y en los órdenes normativos los actores situados que en algún momento le dieron valor.

Así, la interpelación hacia los sujetos sociales es muchísimo más directa que en las teorías de la acción racional o normativista. Pero, no es que al actor se le conceda mayor libertad de acción, sino que lo que se le concede es mayor conciencia sobre su capacidad para actuar e incidir sobre la libertad de acción que le venga dada.

“La creatividad ofrece el doble sesgo de presencia inexcusable del acontecer social y, al mismo tiempo, de exigencia moral para el actor contemporáneo abocado a la autonomía y a la autoconstitución, al abandono de la actitud contemplativa y a la intervención y la decisión acerca de las normas en las que se reconoce y bajo cuyas instituciones quiere vivir” (Sánchez Capdequí,

La creatividad invita a que el actor asuma con sentido de responsabilidad su propio acontecer sobre la vida social, aún a sabiendas de que cada tiempo presente presenta fuerzas instituidas que pugnan fuertemente por la reproducción de rutinas y pautas, y que en la actualidad, con su ímpetu hegemónico, estas mismas fuerzas revestidas de impersonalidad abstracta desactivan y desarman expandiendo pesimismo en los procesos sociales.

2.6 Economicismo, diferenciación funcional y contingencia

La creatividad es una categoría de la acción social de apertura que choca con el cierre y previsibilidad que anticipan los enfoques racionalistas en sus distintas versiones. Las categorías de contingencia y situación re-introducen la pregunta respecto a las acciones que configuran los procesos sociales y hasta qué punto o en qué medida los actores disponen de posibilidades para influir en el curso de esos procesos. A este respecto, la teoría de la contingencia actúa como contraparte de la teoría de la acción orientada a la creatividad de la acción (Joas, 2014:68).

Para dilucidar esta cuestión, en una obra de reciente aparición (*Faith as an option. Possible futures for Christianity* publicada en 2013 y traducida al inglés en 2014) Joas dirige su atención a la revisión del análisis de la modernidad a la luz de la contingencia. En ese análisis, advierte que existen dos maneras de pensar muy influyentes que dificultan el reconocimiento y aceptación de la sensibilidad respecto a la contingencia. Esos modos de pensar se podrían agrupar como herederas de grandes tradiciones en las ciencias sociales: la marxista, por un lado, y la de las teorías de la modernización, por otro. Entender las tendencias maestras de los procesos de modernización como procesos de “economización” sería una herencia de la tradición marxista. Una tendencia macro-sociológica que se formaliza en términos de una penetración cada vez mayor y más expansiva de la lógica económica calculadora y utilitarista en otras esferas de la vida social diferentes y externas

a la puramente económica.⁵⁸ Por su parte, el legado de las teorías de la modernización sería identificar como tendencias maestras de la modernización los procesos de diferenciación funcional crecientes y permanentemente inconclusos. En el caso de los primeros, el énfasis, una vez más no debe ponerse tanto en el factor económico como en su univocidad y determinismo.

“Lo que tenemos que hacer es cuestionar la suposición del avance inexorable del proceso de economización explorando tanto posibles efectos “civilizadores” del mercado y analizando las complejas precondiciones institucionales de las dinámicas económicas de largo plazo” (Joas, 2014:69) (la traducción es nuestra)

Este un aspecto que se puede comprender a partir de los procesos de diferenciación y que las teorías de la diferenciación funcional supieron distinguir. Sus agudas descripciones, sin embargo, quedaron truncadas porque no fueron capaces de explicar teóricamente, entre otras cosas, las causas de la diferenciación funcional.⁵⁹ Según la argumentación de Joas, no hay ningún motivo para asumir que un valor se verificará en todas las esferas de lo social desplazando al resto de valores (Joas, 2014:70). Pero, a diferencia de aquellos exponentes de las teorías de la diferenciación como es el caso de Luhmann que plantean las diferentes esferas de acción como autónomas y con códigos propios relativamente cerrados, Joas, más bien, propone que se trata de complejas constelaciones institucionales atravesadas por relaciones y equilibrios de poder. En el horizonte de los valores, estas esferas se interpenetran y se entreveran.

En vez de focalizar los procesos de modernización en una sola dimensión causal como puede ser la “economización” o “la diferenciación funcional”, la categoría de contingencia permite a Joas explicar esos mismos procesos en términos más plurales. Dentro de esa pluralidad hay cabida para procesos tales

⁵⁸ Por extensión, también incluiría a la guerra. Propiamente, a la economía de la violencia, según la cual frente a factores políticos o ideológicos, la lógica de la maximización de la utilidad económica estaría en el corazón de las explicaciones en torno a los conflictos armados.

⁵⁹ Ver análisis detallado de las críticas a la teoría de la diferenciación, en el epígrafe “Diferenciación y democratización: perspectivas para una teoría no funcionalista de la evolución social” del capítulo cuatro de su obra *La creatividad de la acción*.

como de individualización, secularización, economización, diferenciación o democratización. El asunto radica en poner en juego distintas dimensiones de los procesos de modernización en sus relaciones contingentes. Por eso, la creatividad siempre se expresa en plural, por decirlo en palabras de Celso Sánchez Capdequí.

Por esa misma razón, Joas impulsa la necesidad de volcarse a elaborar sociologías históricas que den cuenta de la creatividad que se reedita de la conjugación de prácticas, instituciones y valores a modo de reconstrucciones genealógicas. Idea que se puede inscribir en el propósito declarado de historizar las grandes teorías sociológicas como la de la modernización (Beytia, 2012:4)

El alcance de este enfoque teórico que se toma en serio el análisis sistemático de estos subprocesos en sus condicionalidades, se puede observar en el surgimiento y multiplicación de propuestas como la de modernidades múltiples (S. Eisenstadt)⁶⁰ y la contingencia de la modernidad (W. Knöbl) en teoría sociológica, la de la postsecularidad y las genealogías de la secularización (J. Casanova)⁶¹ y la de la religión en la evolución humana (R. Bellah) en sociología de la religión, la de la incertidumbre y la coordinación en la constitución de los mercados (J. Beckert) en sociología económica, o las revisiones en curso como la de Elke Weik en la tradición neo-institucionalista de los estudios organizacionales.⁶²

⁶⁰ La modernidad como historia de la constitución y reconstitución continua de una multiplicidad de programas culturales y de patrones institucionales, políticos e ideológicos. La propuesta de *modernidades múltiples* subraya la historicidad del proyecto moderno y sienta las bases sociológicas para la afirmación de diversos proyectos modernos en el seno de sociedades con una matriz cultural distinta, y con ritmos y dinámicas históricas también distintas. No hay original y copias, sino que la modernidad es redefinada en sus propios términos.

⁶¹ Programa de trabajo de amplísimas repercusiones que nace de disociar las reconstrucciones analíticas de los procesos de diferenciación de las teorías generales de la modernidad que fijaban la secularización como proyecto normativo de la modernidad.

⁶² Ver Weik, E. (2012): "Introducing 'The creativity of action' in institutionalist theory", *Management*, n^o5, vol.15, pp.564-581. Ver también, Watson, T. J. (2013): "Entrepreneurship in action: bringing together the individual, organizational and institutional dimension of entrepreneurial action", *Entrepreneurship and regional development*, n^o 25 (5-6), pp.16-33.

2.7 La génesis de los valores

Los alcances normativos de la teoría la creatividad de acción son absolutamente sustanciales. Ya lo hemos apuntado previamente: al introducir la creatividad en la problematización de la acción se avanza hacia una nueva comprensión de las expresiones de valor. Creatividad y valor están íntimamente ligadas. Su replanteamiento de la intencionalidad conlleva entender la concreción de los valores a partir de las situaciones concretas de los actores, lo que, a su vez, implica preguntarse sobre la relación de los actores con las normas y los valores, más allá de la relación medio-fin. Es el propio Joas, quien en *La génesis de los valores*, un trabajo posterior a *La creatividad de la acción*, se pregunta por la emergencia de los valores. Y de esta manera da continuidad al recorrido trazado en la teoría de la creatividad de la acción.⁶³ De este modo, delinea otra línea de desarrollo —por lo demás, tremendamente lógica— de la teoría de la creatividad a partir de las múltiples vertientes de avance que posibilita, y que para nuestro análisis resulta crucial.

En conexión con la línea de argumentación desarrollada hasta ahora, el punto de partida es el siguiente: si consideramos que las normas y los valores no forman parte de instancias transcendentales, ni son meros mecanismos de aplicación de principios generales, ni tampoco resultado de justificaciones racional-argumentativas sino que forman parte de procesos creativos de especificación, tenemos que responder respecto a su emergencia. La pregunta fundamental que se formula Joas es: ¿por qué experimentamos algo como valor? ¿Cómo surgen los valores y los vínculos de valorativos?

Los valores nacen en experiencias de autoformación y autotranscendencia. Los valores representan algo que suscita sentimientos de atracción y de reconocimiento muy intensos. Y, antes que nada surgen de la experiencia. Se vivencian en experiencias en las que transcendemos las fronteras de nuestro yo y en las que algo nos parece bueno (o malo) de una manera subjetivamente

⁶³ Ya el pragmatismo americano planteó el problema de la acción y el problema de la normatividad. La normatividad en el marco de una reflexión en torno a cómo surgen los valores y las normas en el horizonte de la propia acción.

evidente e intensa en sentido afectivo. Joas de nuevo apoya su argumentación en la idea de la socialidad primaria y de transcendencia porque “los valores se originan en procesos en los que da una apertura de las fronteras de la identidad, en las que una pérdida temporal del yo, en sus delimitaciones fijas normales, conduce a un contacto con fuerzas que, a su vez, son capaces de fortalecer ese yo” (Joas, 2002:42). Esa idea última de fortalecer el yo, no es otra cosa que conceder que los ideales integran. Establecen lazos vinculantes. Siguiendo a Dewey, por medio de los ideales podemos llegar a una experiencia de unidad del ser-uno, entre el yo real y el yo ideal.

En una línea de argumentación fuertemente influenciada por Durkheim, para nuestro autor, es necesario aceptar la idea de una socialidad primaria de la capacidad de acción humana para resolver la cuestión del origen de los valores, dado que ese origen está asociado a esa particular comprensión del yo (Joas, 2002:33).

La experiencia a través de la cual algo llega a ser valorado o contenido de valor forma parte de una experiencia pre-reflexiva cargada de afecto. De ahí, emanan dos derivaciones. La primera, que los valores no son resultado de una elección, sino más bien de “una conmoción afectiva, de un sentimiento de vinculación hacia algo que es independiente de nosotros y que determina nuestra orientación” (Sánchez Capdequí, 2012:172). La segunda, que el conocimiento de ciertos valores o el roce y la familiaridad con los mismos no produce ningún compromiso. De la misma manera, el conocimiento de alternativas a cualesquiera creencias no debilita ni perturba los compromisos establecidos con ciertos valores (Joas, 2004b).

Por tanto, los valores orientan la acción pero no de forma deductiva. De los valores no se puede deducir qué se debe hacer en una situación de acción o en un momento dado. De hecho, pueden existir cursos de acción diferentes basados en el mismo valor. Por esa razón, se necesita una comprensión de la acción creativamente orientada.

Fenomenológicamente estas experiencias incluyen desde la oración personal e individual, los fenómenos de éxtasis colectivo que se dan en los rituales antiguos y modernos, los sentimientos morales y la apertura del *sele* en conexión con la naturaleza, por citar los ejemplos que proporciona el propio

autor (Joas, 2002:50).

La génesis de los valores equivale a la pregunta por el surgimiento de criterios de segundo orden (criterios para la evaluación de estándares de valoración). “Aparte de una elección volitiva, de elegir y de tener un impulso a hacer esto o aquello, los seres humanos pueden querer tener (o no tener) determinados deseos o motivos; tienen la capacidad de ser diferentes, en lo tocante a sus preferencias y objetivos, a como son en realidad” (Joas, 2002:30). Los criterios de primer orden simplemente son el querer o desear algo como algo inmediato.

Eso sí, aún cuando surgen de la experiencia, y las experiencias son concretas, los valores pueden llegar a ser generalizables. Joas rebate la argumentación de Habermas, según la cual, las normas por su validez prescriptiva apuntan al universalismo, mientras que los valores, siendo culturalmente específicos, quedarían restringidos en un ámbito particularista.⁶⁴ A diferencia de Habermas, Joas sostiene que un sistema de valores universalista es lógicamente posible y empíricamente real (Joas, 2001:3).

En consonancia con William James y con Émile Durkheim las normas (lo correcto) son restrictivas y los valores (lo bueno) habilitadores. La moral no sólo consiste en deberes y compromisos, sino que tendría también una dimensión de lo atractivo, de lo bueno, que se experimenta como motivación. Y, en las situaciones de acción ninguna prima sobre la otra. El potencial universalista de las normas interactúa con valores cuyo surgimiento es contingente, produciendo distintos modos para promover que el sistema de valores se acerque al potencial universalista de las normas (Joas, 2001:54).

“Debemos pensar en una constante tensión entre sistemas comprensivos y culturalmente específicos de valores y de

⁶⁴ Habermas plantea que los valores son expresión de una máxima que atiende a lo que es bueno “para mí” o “para nosotros” mientras que las normas atienden a lo que es bueno “para todos”. Para Joas, esta división es falsa, en el sentido de que lo que es bueno “para mí”, no es que signifique literalmente para mi felicidad y bienestar, sino lo que es bueno para mí de acuerdo a mi honesta comprensión de lo bueno, y de mi ser cautivado por los valores. El primer caso, sólo refleja que yo soy la medida de mi juicio. En el segundo, por el contrario, yo soy consciente de que al hacer un juicio soy yo el que juzga, pero la medida del juicio reside fuera de mí. Ver JOAS, H. (2001): “Values versus norms: a pragmatist account of moral objectivity”, *The Hedgehog Review: Critical reflections on contemporary culture*, nº3, pp. 42-56.

interpretación del mundo, por un parte, y una moral potencialmente universal de cooperación, por la otra. Muchas normas de equidad (fairness), de cooperación o de distribución resultan sorprendentemente universales. Pero cada cultura define, por su cuenta, sus ámbitos de aplicación, limita su potencial y excluye la validez a ciertas personas o ciertas situaciones” (Joas, 2002:46).

En esa tensión inherente a valores culturalmente definidos y normas con potencial universalista sólo cabe tender hacia una síntesis armoniosa. El tratamiento del potencial universalista de los valores lo desarrolla a través del concepto de *comunicación*. Dos cuestiones centran su atención: la primera, si en el caso de la comunicación de los valores puede darse un discurso enteramente racional; la segunda, en el caso de que la primera respuesta sea negativa, si cabe una alternativa o una tercera vía a la confrontación entre distintos sistemas de valores.

Existe un amplio acuerdo en torno a la idea habermasiana de que en el plano del discurso la comunicación de las normas se da en torno a argumentos racionales, cada cual más convincente, de modo que los posibles acuerdos que logran en función de la solidez y contundencia de los argumentos esgrimidos en términos racionales.⁶⁵ Por el contrario, la comunicación de los valores opera de forma distinta, porque los valores comportan una dimensión afectiva muy profunda que no puede ser ignorada por la razón. En ese sentido, los valores no son como las opiniones. Los valores comportan compromiso y las opiniones no y *ese sentirse comprometido* con los valores es la primera consideración a destacar. La segunda consideración tiene que ver con el estatus de la negación, la refutación de un principio axiológico opera de forma distinta al discurso racional porque el valor (lo valorado) tiene una cualidad subjetivamente evidente para quien lo sostiene. La tercera consideración es que, “los valores no pueden ser debatidos atomísticamente, como si no fueran otra cosa que tomas de posición, aisladas y cerradas en sí” (Joas, 2015b:195). Forman

⁶⁵ Los exponentes de este modelo son conscientes de que se trata de un modelo ideal, no real, pero tal idealización no se considera inválida sino que sirve para regular y guiar las discusiones argumentativas en su marco real. Ver, Joas, J. (2015): La sacralidad de la persona. Una nueva genealogía de los derechos humano, Unsam edita, Argentina, p.191.

conjuntos entrelazados entre sí en el tiempo y su comunicación requiere de narrativas. “Los juicios de valor remiten a historias” (Joas, 2015b:195). El modo de defender nuestros valores está asociado a contar historias vivenciales de cómo llegamos a dotar de valor a algo. Por esa razón, para nuestro autor “las narraciones biográficas, históricas y mitológicas no son ilustraciones con una finalidad didáctica, sino un rasgo necesario de la comunicación sobre valores” (Joas, 2015b:195).

La discusión sobre valores no tiene por objetivo llegar a un consenso —como en el caso de las normas—, sino simplemente hacer plausible o verosímil por qué se cree en lo que se hace.⁶⁶ La generalización de valores tiene que ver con el descubrimiento de ámbitos comunes entre tradiciones vinculantes, sistemas de valores y creencias. Una comunicación exitosa entre distintas pautas de valor implica una modificación recíproca y un impulso hacia la renovación de la tradición propia (Joas, 2015b:198). A través del proceso de comunicación los valores pueden adoptar una orientación universalista y tender hacia la generalización, como el caso de los derechos humanos.

2.8 La genealogía afirmativa como método

Para ilustrar las pautas teórico-metodológicas que seguimos en la reconstrucción genealógica del concepto de solidaridad y su emergencia en el campo de la economía, nos parece oportuno exponer en este apartado aunque sea a grandes trazos la fundamentación metodológica de la genealogía afirmativa que desarrolla Joas en el capítulo cuarto de su libro *La sacralidad de la persona. Una nueva genealogía de los derechos humanos*.

El punto de arranque de todo aparato metodológico genealógico es la noción de contingencia. Joas sospecha de las justificaciones racionales de los valores de carácter atemporal, sustraídas de historicidad. De entrada, la primera premisa es que no se puede restringir la dimensión de los valores y las normas a una moralidad eterna. A decir de Joas, si se obtiene un ideal a través de una filosofía moral no histórica, la relación que se establezca con la historia sólo consistirá en evaluar todos los fenómenos históricos en función del grado en

⁶⁶ Un ejemplo de comunicación de valores representaría el diálogo interreligioso.

que se aproximan a ese ideal. (Joas, 2015b:122). Introduce, así, lo histórico en la conformación de los valores y con ello, el carácter contingente de los procesos sociohistóricos. “Frente a las tendencias que ven el valor como reflejo de una instancia trascendente que justifica su vigencia atemporal una vez creado, Joas sitúa la vigencia del valor en el curso incierto de los intercambios sociales” (Sánchez Capdequí, 2013). Los valores orientan la acción social, pero tanto su vigencia como su alcance no están sustraídos del curso social, no están sancionados por una instancia trascendente, sino que son dirimidos en el transcurso de las situaciones de acción social de los propios actores implicados.

La aplicación de cánones ahistóricos lo único que revela es “el propio olvido del sujeto que proclamó esas normas” (Joas, 2015: 126). La validez de las normas no puede ser intemporal, perpetua, absoluta. “No se trata, entonces, de renunciar a las normas, sino de una renuncia a la pretensión de no haberlas extraído de la historia” (Joas, 2015b:126).

La centralidad de lo contingente en la historia, es lo que le lleva a Joas al enfoque genealógico. Situado en la tradición genealógica inaugurada por Nietzsche; pero en desafío con éste, Joas se interroga sobre el surgimiento de los valores. Para Nietzsche “la búsqueda de la procedencia no fundamenta, al contrario: agita lo que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de lo que imaginábamos conforme a sí mismo” (Foucault, 2004:29). Desmitifica la moral a causa de su historia, porque al historiarse no queda nada absoluto que obligue a someterse a los valores. El ejercicio de buscar el origen de la moral, de conocer las condiciones y circunstancias en las que surgieron tales valores, horada, perfora y corroe el valor de los valores dados. Libera al ser humano de todo asidero normativo y desde la *libertad de la pura subjetividad* (Joas, 2015b: 116) restituye la fuerza vital de la voluntad de poder.

Sin embargo, Joas plantea que esa disociación que propone Nietzsche entre justificación y validez de los valores no es tal. Tomar conciencia de la contingencia de los valores, no tiene por qué significar caer ni en el relativismo histórico ni en el nihilismo. Se puede sostener que los valores tienen un origen histórico contingente, es decir, que no hay nada que avale que respondían a

una necesidad histórica, sin romper la vinculación con esos mismos valores. “Si nosotros con Nietzsche, queremos dar cuenta del entrecruzamiento de génesis y validez mediante una “genealogía”, esta puede ser una genealogía afirmativa y no tiene que ser una historia de orígenes disolvente”. (Joas, 2015b:17). El acto de valorar conlleva un compromiso, una vinculación. Los valores sin compromiso son sólo afirmaciones porque el hecho de conceder valor a algo lleva implícito cierto grado de compromiso (Joas, 2015b:194). El sentido afirmativo de la genealogía, tiene que ver precisamente con que ahondar en la emergencia de los valores no tiene porqué cuestionar nuestros vínculos con los mismos, antes bien, les da sustento mostrando cómo históricamente les concedimos significado, sentido y valor.⁶⁷

La argumentación de Joas se centra en la mediación entre la historia y la normatividad. Dicho de otra manera, entre la justificación y la validez de los valores: qué es válido en un momento y espacio determinados como ideal de conducta y por qué es válido. Para Joas “no se trata ni de una introspección racional propia del kantismo (que busca validez), ni de una disolución de lo universal desde una postura historicista (que busca plausibilidad): este sería más bien un camino complementario, que justifica lo universal a través de hechos históricos” (Beytia, 2012:369). Un planteamiento de este calibre

⁶⁷ A este respecto, Colin Koopman en su libro *Genealogy as critique* plantea que el enfoque genealógico problematiza mientras que la teoría crítica pragmatista reconstruye y que una síntesis de ambos enfoques los refuerza mutuamente (Koopman, 2013:216). A partir del análisis de las figuras de John Dewey y Michel Foucault, Koopman recurre a la denominación *genealogía pragmatista* para nombrar su particular síntesis de las aportaciones de ambos autores. En esa síntesis busca conciliar la dimensión explicativa y de diagnóstico de la genealogía foucaultiana, y la dimensión anticipatoria y utópica del pragmatismo deweyano. Ver Koopman, C., *Genealogy as critique. Foucault and the problems of modernity*, Indiana University Press, 2013. Este enfoque, sin embargo, es objeto de debate. De acuerdo con Sarin Marchetti, Koopman plantea una integración filosófica no exenta de tensiones. Según la lectura que Marchetti hace de Koopman este se plantea para qué sirve la crítica si no permite decirnos qué hacer? “Al enfatizar su vocación intensificadora, y precisamente por su falta de pretensión justificativa, la concepción de Foucault de la genealogía como problematización arriesga a fracasar por sí misma, en su promesa de realizar la tarea transformadora a la que se comprometió. Es en este punto, según Koopman, donde la reconstrucción pragmática entra en escena para reforzar las genealogías foucaultianas normativamente ociosas, aunque normativamente dispuestas; pero es también ahí donde le esperan los mayores problemas al autor, ya que presenta al pragmatismo como realizador de esta delicada tarea pero sin empujar la genealogía demasiado cerca de comprometerse a una agenda normativa de cuerpo entero” [la traducción es nuestra]. Para Koopman la genealogía foucaultiana apunta a esclarecer los problemas al centrarse en su emergencia histórica pero no ofrece ninguna instrucción positiva de cómo manejarlos. Y, alineándose con el pragmatismo, esta tarea sólo puede especificarse en el curso de la acción de los propios actores implicados. Ver, Sarin, M., (2015), “Problematize & reconstruct! Foucault, genealogy and critique”, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol.36, n°1.

subraya una dimensión de la teoría genealógica que es la de ser inherentemente *open-ended* o dicho de otra manera, que su cierre siempre será tentativo y provisional.

De acuerdo con Sánchez Capdequí en Nietzsche y Foucault la cuestión del surgimiento de los valores no se articula junto al de su validez. “Nietzsche concibe los valores característicos no como expresión de intentos de autojustificación, sino como autoexpresión previa al surgimiento de la necesidad de justificación” (la cita es de Joas) (Sánchez Capdequí, 2012:177). Sin embargo, hay que hacer notar que bajo este enfoque los actores experimentan una relación autorreferencial y autodeterminada con los valores con los que se comprometen. Son ellos mismos los que están dotados de la capacidad para formar ideales y transformar su posición en el mundo a través de la creatividad social (Sánchez Capdequí, 2012:165). El actor redefine y amplía su campo de acción interviniendo en un medio social “cuyas estructuras no pueden quedar en manos de lógicas de la historia, del progreso, de la diferenciación funcional sin lesionar la libertad de los actores” (Sánchez Capdequí, 2012: 179).

Una vez expuesta la noción de genealogía afirmativa, pasamos a sintetizar algunos de los elementos metodológicos que plantea Joas cuya fundamentación avanza en diálogo abierto con el programa desarrollado por el teólogo e historiador alemán Ernst Troeltsch, colega y amigo de Max Weber.⁶⁸ Troeltsch reconoce de forma profunda la historicidad de toda norma moral pero esta postura no le conduce a abrazar un relativismo valorativo, ni a la imposibilidad de un universalismo moral, porque según Troeltsch los ideales no se eligen ni se deciden de forma autónoma, ni por la fuerza de la convicción ni por la voluntad de la razón. En confrontación con los postulados del

⁶⁸ El planteamiento de ambos autores respecto a la relación entre historia y valores difiere sustancialmente. A diferencia de Troeltsch, Weber ofrece una sociología histórica del desarrollo centrada en grandes tendencias históricas. En algunos de sus análisis incluye la noción de contingencia y otros, desde postulados histórico-teleológicos, son refractarios a él. La cuestión de los tipos de racionalidad y el proceso de desencantamiento del mundo, son ejemplos de esto último. Frente a la conocida postura weberiana respecto del lado sombrío de la racionalización moderna, a saber, el desencantamiento del mundo y la progresiva desaparición de toda religión, para Troeltsch la secularización no significa la desaparición de toda religión sino la transformación de su rol social y cultural. Desde una aproximación más empírica, Troeltsch deja abierta la cuestión del significado de la secularización, y en consecuencia, también del lugar de la religión en el mundo moderno. Joas, H. (2015:136-137). Ver también, Gendron, P. (2006), *La modernité religieuse dans le pensée sociologique*, Le presse de l'Université Laval, Quebec.

historicismo relativista en boga en su época, Troeltsch formula que los ideales no están a merced de una disposición racional intencional sino que se erigen desde una experiencia pre-racional y con fuertes connotaciones afectivas. Una experiencia autotranscendente y autoafirmativa o una revelación, por decirlo en un lenguaje más asequible.

“Nuestros compromisos de valor no son el resultado de justificaciones racional-argumentativas, sino de experiencias de autoafirmación y autotranscendencia, y por lo tanto de experiencias en las que transcendemos las fronteras de nuestro yo y en las que algo nos parece bueno (o malo) de una manera subjetivamente evidente, e intensa en el sentido afectivo. El mero conocimiento de algo, o cierta familiaridad con los valores o las personas nunca produce compromiso. Y, esto también significa que el mero conocimiento de alternativas no debilita ni perturba nuestros compromisos existentes” (Joas, 2004b:396) (la traducción es nuestra).

No escogemos nuestros valores sino que, antes bien, somos poseídos por ellos, como una especie de llamado que despierta sentimientos de compromiso. “Esperimentamos los valores como exigencias dirigidas a nosotros —o no—, y esto vale tanto para el presente como para nuestro encuentro con los de tiempos pasados y culturas extrañas, que nos hablan a través de los objetos históricos” (Joas, 2015b:141). La producción de cánones nunca descansa, nos dirá Joas. De ahí el carácter abierto de los acontecimientos históricos que hemos mencionado anteriormente.

“[Hay que renunciar] a toda característica de las normas (...), que se hace incompatible con el carácter individual de todas las configuraciones históricas reales y con su propia producción surgida del momento, lo cual es propia también de la historia y por eso debe ser individual: [hay que renunciar] a la validez general, a la intemporalidad, a lo absoluto y abstracto de esas normas, a su

simple identidad con la razón en sí o con la entidad divina universal”.⁶⁹

Otro elemento relevante es el de la individualidad específica de los fenómenos históricos. Con tal expresión Joas quiere señalar el hecho de que la individualidad sea comprendida no sólo en su realidad fáctica, en sus acciones, sino también en sus ideales o representaciones axiológicas. Apunta a una comprensión de los fenómenos históricos que supere e integre la división entre “una ciencia histórica ajena a los valores y un mundo de valores ahistórico” (Joas, 2015: 129). Su argumentación discurre en el sentido de que nadie quiere que se le juzgue sólo por sus acciones, sin atender a los ideales que guían ese acontecer, sólo por el hecho de que lo fáctico no llegue a representar la realización plena de tales ideales. Esa falta de realización entre acciones y valores, asienta la necesidad de incluir en la comprensión de la individualidad de los fenómenos históricos tanto “la peculiaridad puramente fáctica de cada complejo histórico-espiritual, sino (...) [también] una individualización del ideal o de lo que debe ser (...), el cual, en cada configuración especial, no es realizado exhaustivamente”.⁷⁰ La reconstrucción histórica tiene que admitir una apertura respecto a los ideales cuya representación en el curso de la acción, por lo demás, nunca llegará a ser de correspondencia absoluta. Pero, precisamente, esa falta de materialización total, no es motivo —nos dirá Joas— para reducir el análisis a lo puramente fáctico.⁷¹

Este concepto de individualidad o de totalidad individual no se limita a seres humanos particulares, sino que a través de las individualidad colectivas de pueden incluir categorías tales como clases, naciones, Estados, comunidades religiosas, tendencias culturales, etc. A partir de la posibilidad de formación de

⁶⁹ Troeltsch, E., *El historicismo y sus problemas* (1922) tomado de Joas (2015:126).

⁷⁰ *Ibidem*, p. 128.

⁷¹ Sobre este principio metodológico ver la interpretación sobre el más famoso enunciado de la Declaración de independencia de los Estados Unidos de América, a propósito de su principal autor: Thomas Jefferson. De acuerdo con Joas, el enunciado no representa fielmente las convicciones de Jefferson, con lo cual, no puede ser exclusivamente interpretado con referencia a sus creencias personales. El texto responde también a las alianzas y concesiones necesarias para asegurar la adhesión de la población de las trece colonias norteamericanas. Este hecho que parece menor, sin embargo, es importante a la hora responder sobre el origen religioso o secular de la Declaración, por cuanto que atendiendo a toda la compleja constelación de fenómenos y a su individualidad específica, en el sentido señalado, en el texto de la declaración “se perciben huellas, tanto de un racionalismo ilustrado como una fe cristiana fundamentada en la Biblia” (Joas, 2015: 44).

ideales, metodológicamente hablando es “muy importante determinar el tiempo y el contexto del origen de los valores y de los complejos de valores” (Joas, 2015b:130) en sus nudos creativos y en lo que tiene de novedad. La formación de valores reúne dos componentes: un vínculo conservador y un comienzo innovador. El acto de valorar nos pone en conexión con la creatividad situada y con un tipo de racionalidad adecuado a ese obrar. Esta parte de la argumentación enlaza con el desarrollo de su teoría de la creatividad de la acción que abordamos extensamente en el capítulo segundo.

La individualidad en sentido histórico no es una subjetividad como oposición a la objetividad y la validez general. Este concepto expresa, más bien, la idea de que a nivel de los valores (“o de los ideales culturales”), toda aspiración a una validez atemporal sigue siendo, sin embargo, un fenómeno temporal (Joas, 2015:147). Por tanto, la individualidad en sentido histórico no niega la posibilidad de la validez universal de los valores, se trata de una consideración coherente de las referencias situacionales en que esas pretensiones surgen, son asumidas y alcanzan reconocimiento.

Desde el punto de vista de que los ideales inducen a los actores a posicionarse frente a ellos, el enfoque histórico necesariamente tiene que ser dinámico.

Por otro lado, Joas a través de Troeltsch introduce el concepto histórico de desarrollo que “define las líneas particulares de desarrollo en las cuales es posible constatar, en cada caso, un acercamiento (o un alejamiento) de las respectivas construcciones ideales” (Joas, 2015b:134). Ahora bien, Joas plantea una exigencia de autorreflexión, una suerte de autoconciencia de la dimensión histórica de los compromisos de valor de quien analiza genealógicamente el pasado desde el presente. Los ideales propios tienen su propia historicidad, como el resto de ideales, y esa historia tiene que ponerse en relación con la historia que se está analizando (Joas, 2015b:140). En el accionar de los actores se da “un despliegue de lo que existe en la dirección de lo que debe ser según el observador lo siente desde su situación” (Joas, 2015b:142). Es inevitable que el observador y analista se posicione con respecto a los contenidos de sentido respecto de las totalidades individuales de los procesos históricos; de ahí su orientación hacia el presente.

Finalmente, la reflexión histórica se debe complementar con un análisis sociológico realista. El proceso de institucionalización de los valores no avanza de forma lineal ni irreversible. Si bien, “la reconstrucción genealógica del pasado en sentido positivo es un intento de justificar valores a través de la reflexión histórica” (Joas, 2015b: 153) el desarrollo de esa reconstrucción no debe desatender las tensiones, y la lucha de intereses. Y, es el antídoto para no caer en construcciones ideológicas es el análisis histórico sociológico-realista que incluya el estudio prácticas, instituciones y valores. A ese respecto la propuesta de Joas pasa por realizar periodizaciones históricas sociológicamente fundadas (Joas, 2015b:153) de acuerdo con los nodos creativos de ese particular desarrollo.

2.9 La creatividad de la acción y el mercado

El desarrollo de una teoría sociológica de la acción económica en clave neo-pragmatista joasiana reviste gran interés, no sólo porque ello muestra signos de cambio en un ámbito donde el enfoque la acción racional sigue siendo absolutamente dominante, sino porque introduce las reflexiones que venimos sintetizando en el *centro* de la organización de las actividades económicas de las sociedades capitalistas avanzadas, o sea, en la esfera del mercado.⁷² Su elaboración teórica nos permiten ir más allá en la comprensión de las dimensiones económica-mercantil y axiológica de la cooperación económica reorientando algunos elementos del debate teórico sobre la solidaridad como impulso económico —volveremos sobre esta cuestión más adelante, en el capítulo sexto *La solidaridad en una era de contingencia*—.

Uno de los teóricos sociales pioneros que se ha dado a esta tarea desde hace más de una década es el sociólogo alemán Jens Beckert. Para Beckert la aplicación empírica de la noción de creatividad en economía es absolutamente

⁷² Subrayamos la idea de *centro* por sus varias implicaciones: la primera, por su importancia y centralidad, en el sentido de que sin restarle valor a las actividades no mercantilizadas, la mayoría de las transacciones e intercambios económicos pasan por el mercado; la segunda implicación es de perspectiva. Marca una diferencia sustancial respecto a los estudios sobre la responsabilidad social corporativa cuya premisa fundamental es que abordan las pautas de valor a partir de una actividad periférica a la propia actividad económica. En una investigación anterior sobre la realidad cooperativa de Mondragón, privilegiamos la categoría de solidaridad por encima de otras tipo RSC, precisamente porque nos permitía adoptar un horizonte de análisis más amplio y de mayor centralidad. Ver Altuna, L., op.cit.

deseable, desde el momento en que las teorías de acción de carácter teleológico se muestran inadecuadas para abordar los problemas cruciales que se dan en el proceso de toma de decisiones económicas.

En la economía más que en ninguna otra disciplina de las ciencias sociales ha prevalecido de una forma aplastante un modelo específico de acción que se sostiene en la tradición utilitarista. Según esta tradición, las decisiones que toman los actores se pueden entender a partir de su motivación para optimizar su utilidad y para reducir los costos o riesgos.

La disciplina económica mayormente ha considerado la economía como un subsistema autónomo y autorregulado, cuya función era la organización del uso de recursos escasos para satisfacciones de las necesidades. Hasta cierto punto el paradigma estructural funcionalista parsoniano contribuyó a esa división de trabajo en las ciencias sociales (Beckert, 2007), según la cual se delegó el estudio de la economía a los economistas. A partir de la década de los setenta y principios de los ochenta del siglo pasado, la nueva sociología económica, por distintos motivos que no vamos a enumerar aquí,⁷³ muestra un interés renovado en el estudio de las precondiciones institucionales del intercambio económico. Un estudio que, por lo demás, ya había ocupado la atención de autores clásicos como Durkheim, Weber, Simmel o Marx. Sin embargo, la nueva sociología económica, sin volver la vista demasiado atrás, hace del concepto polanyiniano de incrustación (embeddedness) el núcleo duro de su reflexión teórica.

Beckert defiende que no es el concepto de incrustación o anclaje de la acción económica como tal la que debería constituir el punto de vista privilegiado de la sociología económica, sino los problemas de coordinación (el problema del valor, el problema de la competencia y el problema de la cooperación) que los actores enfrentan en el intercambio económico de mercado.⁷⁴ El problema del

⁷³ Ver Beckert, J., *Beyond the market. The social foundations of economic efficiency*, Princeton University Press, 2002; “El orden social de los mercados”, *Revista de ciencias sociales. Comunicación, cultura y política*, n°48, 2009, pp.145-172. Ver también, Joas, H., y Beckert, J., “Action theory”, en Jonathan H. Turner (ed.), *Handbook of social theory*, Springer, New York, 2001, 269-285.

⁷⁴ Mark Granovetter reintrodujo la noción de incrustación en referencia directa al debate sociológico sobre la acción que se dirimía entre dos visiones en competencia. Por un lado, una concepción “infrasocializada de la acción” que coloca al actor como un ser aislado, y por otro lado, una concepción “sobresocializada de la acción” que lo desactiva, bajo la influencia y control que ejercen las normas sociales por efecto del proceso de socialización. Como

valor hace referencia a las dificultades que enfrentan los actores a la hora de “evaluar el valor de las mercancías” (Beckert, 2009:155). No todos los criterios de valor son objetivos y técnicos, también los hay simbólicos, imaginarios y posicionales y morales; en muchos casos, por ejemplo, cuando la asignación de valor depende del rendimiento posicional del bien o servicio, este proceso de valoración descansa en acuerdos intersubjetivos sobre su significado social y simbólico.⁷⁵

“Aunque el comprador individual es, en últimas, quien decide el precio que desea pagar por un producto, la consideración del valor no es en últimas la decisión del comprador, sino que recae en los juicios socialmente establecidos que reducen la incertidumbre y ayudan a estabilizar las expectativas en un área del mercado” (Beckert, 2009:157).

El problema de la competencia es fuente de enorme incertidumbre y los actores intentan crear estructuras de mercado que les pueda dar cierta mayor previsibilidad y protección sobre la pura competencia de precios y reducir el margen de incertidumbre. Los Estados también participan de la regulación de la competencia a través de leyes y regulaciones normativas (leyes antimonopolio, de propiedad intelectual, de protección del consumidor, impuestos especiales, etc.).

El problema de la cooperación surge por la información incompleta que tienen los actores respecto a sus contrapartes y a los bienes y servicios que desean adquirir en el mercado y ahí entra en juego la generación de confianza (Beckert, 2009:164).

Según Beckert, sólo a partir de estos problemas de coordinación la necesidad

alternativa, haciendo de los patrones de relación entre los actores la variable explicativa del acontecer económico, Granovetter planteó que la acción económica está incrustada en un sistema de relaciones sociales. Beckert cuestiona la interpretación de la incrustación de Granovetter no sólo por el estatus que le dio en la sociología económica, sino también por alterar el sentido original del término reduciéndolo a un enfoque de redes sociales, cuando los mercados con instituciones sociales que tienen dimensiones sociales, culturales e ideológicas. Y, finalmente, porque pasa por alto que el sentido original de Polanyi está inscrito en un análisis institucional. Es decir, muestra preocupación por sus efectos en integración y la estabilidad social.

⁷⁵ Mayor desarrollo en Beckert, “The transcending power of goods. Imaginative value in the economy”, *Discussion Paper Max Planck Institute for the Study of Societies*, n°10/4, 2010.

de incrustación de la acción económica se hace teóricamente comprensible (Beckert, 2007:7). En desafío con la economía neoclásica donde prevalece la teoría del equilibrio general de los mercados, para Beckert los problemas de coordinación apuntan a la incertidumbre fundamental a la que se enfrenten los actores económicos *sólo intencionalmente racionales*.⁷⁶ La razón por la que su racionalidad sólo alcanza a ser intencional es que esa incertidumbre sobre infinidad de variables del mercado les impide tomar decisiones en el sentido de maximizar beneficios tal y como presupuso la economía ortodoxa, lo cual hace que la incrustación de la economía sea una precondition para el funcionamiento del mercado. La incertidumbre se puede entender como efecto de la contingencia.

Para Beckert la incrustación no es una característica que separe las economías modernas de las economías pre-modernas. Todas las economías están incrustadas, y en todo caso, el cambio social remite a un proceso de pendula entre la incrustación, la desincrustación y la reincrustación (Beckert, 2007:19). En ese sentido, el concepto de incrustación no informa sobre las características específicas de la incrustación de las economías capitalistas modernas, de ahí que las posibilidades heurísticas de esta categoría le resulten insuficientes.

Para nuestro autor la acción económica en situación de incertidumbre, que vendría a ser la situación habitual de los intercambios de mercado, se define por ser *intencionalmente racional*.

Hay dos supuestos que sostienen la teoría de la maximización de beneficios. El primero, las limitaciones sistémicas que impulsan que los actores económicos desplieguen este comportamiento. Es decir, la idea de fondo es que una empresa que renuncia a la maximización del beneficio, no puede garantizar su continuidad en el mercado, por el riesgo de ser desplazada por la competencia. El segundo, las decisiones económicas que a nivel individual se desvían del modelo racional enfrentan dos límites. En la mayoría de los casos, suelen referirse a situaciones excepcionales o a gastos pequeños que no alteran sustancialmente el balance económico personal. Excepcionalmente, cuando alguien decide donar gran parte de su ingreso personal en beneficio ajeno y no

⁷⁶ Ver diferencias y similitudes respecto al concepto de racionalidad limitada (bounded rationality) de Herbert Simon y adoptado por Amitai Etzioni en *La dimensión moral. Hacia una nueva economía*, Palabra, Madrid, 2007.

propio, estas decisiones pueden reconstruirse como casos de maximización de utilidades alternativas a la material, como la felicidad o la *utilidad moral* (Beckert, 1996).⁷⁷

La cuestión es que con los supuestos tácitos señalados por Joas en su teoría de la creatividad de la acción y en contextos de *incertidumbre*, donde los actores no conocen las consecuencias de los cursos de acción y poseen información limitada, no hay posibilidad de ajustarse al modelo de racionalidad instrumental. A lo sumo, la acción es intencionalmente racional.

Los escenarios económicos actuales se caracterizan por una serie de parámetros muy complejos que determinan la estructura causal de las situaciones de toma de decisiones. Esa complejidad del juego económico-mercantil no puede ser aprehendida a través del cálculo racional (Beckert, J. & Joas, H., 2006: 279) por la incertidumbre que genera en el actor a la hora de elegir la opción óptima. “La incertidumbre, apunta al corazón de la economía como teoría normativa de la decisión, en tanto que niega la posibilidad de definir *ex ante* cuál sería la decisión racional” (Nemiño, 2015:21). Si la complejidad de los intercambios económicos establece una situación de incertidumbre que impide que los actores tomen decisiones preferenciales, entonces se vuelve decisivo analizar los mecanismos en los que se apoyan los actores para orientar sus acciones en el mercado. En esa dinámica, entran en juego los *ends-in-view* de Dewey, y se rompe la estructura teleológica de la acción económica. Una vez que no se puede deducir una estrategia óptima, las decisiones dependen de la definición que los propios actores hacen de la situación de acción.

“Esa definición consiste en hacer inteligible el entorno y se alcanza a través de interpretaciones contingentes, basadas en juicios acerca de las condiciones materiales, las relaciones causales y los comportamientos esperados del resto de los actores, entre otros factores. Como proceso social, esos juicios se basan en expectativas que son, en parte, compartidas intersubjetivamente. Esto lleva a

⁷⁷ El concepto Polanyiano de incrustación no pone en cuestión la racionalidad instrumental, no proporciona una teoría de la intencionalidad ni de la agencia. Trata de la estructura de la acción.

pensar en la racionalidad económica no como la identificación y realización de una estrategia óptima, sino como la construcción del sentido de la racionalidad misma” (Nemiño, 2015:25).

Como consecuencia, la construcción de una racionalidad intencional se da como parte de un proceso creativo e intersubjetivo. Los actores recurren a modelos o a convenciones establecidas colectivamente que sirven de referencia y orientación para los actores, a modo de manejar mejor el grado de incertidumbre (Beckert, 2009:152). La toma de decisiones individuales está definitivamente inserta en contextos sociales en tal modo que los actores puedan “hacerse expectativas estables respecto a otros actores del mercado y eventos futuros que les repercutan” (Beckert, 2007:6) (la traducción es nuestra). En la formación de preferencias y en la visualización de los resultados esperados también entran en juego las opciones normativamente aceptables. En conclusión, los intercambios de mercado se entienden más cabalmente a través de las estructuras institucionales, las redes sociales y los horizontes de sentido como fórmulas de incrustación de lo social en lo económico.

2.10 Incrustación moral de la acción económica

Para Beckert el mercado no es visto como un ámbito que se conforme por fuera de las visiones e intuiciones morales —los valores morales posibilitan, sostienen y limitan las prácticas del mercado—. Las dos respuestas posibles a esta cuestión han marcado una línea divisoria entre distintas escuelas tanto en economía como en sociología. Para unos la moral bloquea la eficiencia económica y para otros atempera el egoísmo y maximización del interés propio.⁷⁸ Luego dando un

⁷⁸ La escuela institucionalista de economía ve las normas y los valores como elementos indispensables para el funcionamiento de los mercados. Para los neoclásicos, por su parte, los mercados están desconectados de la esfera moral. Incluimos a continuación los dos ejemplos paradigmáticos que los neoclásicos utilizan para identificar su posición. Adam Smith: “El hombre tiene casi constantemente ocasión para la ayuda de sus hermanos, y le resulta vano confiar sólo en su benevolencia. Habrá más probabilidades de que triunfe si puede interesar en su favor el egoísmo de aquellos y mostrarles que es en beneficio de ellos que hagan lo que les requiere (...). No es de la benevolencia del carnicero, el cervecero o el panadero de lo que

paso más al frente, Beckert se pregunta por el rol que juega la moralidad en los intercambios de mercado. Su interés se focaliza en las consecuencias de los comportamientos morales en el funcionamiento de los mercados y su tesis es que las motivaciones morales pueden generar resultados económicos ambivalentes.⁷⁹ De acuerdo con Beckert, la conciencia moral de la convicción y la conciencia moral de la responsabilidad, por decirlo en la terminología de Weber, a veces se pueden llegar a complementar pero otras veces se contraponen, de manera que las convicciones pueden llegar a ser ciegas a sus resultados prácticos.⁸⁰

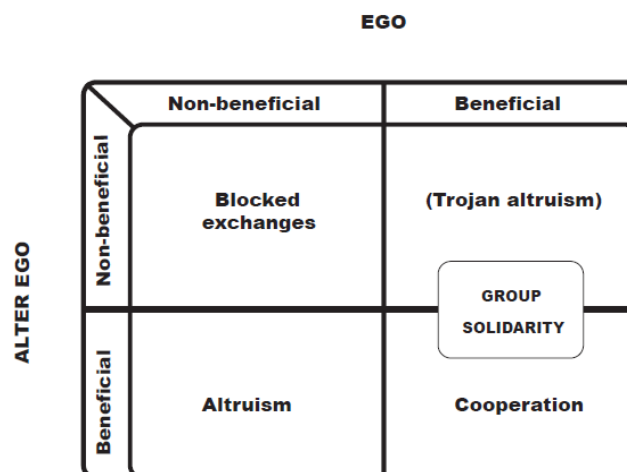
“Las economías operan en el contexto de un universo moral que resiste la lógica de la eficiencia económica y que a veces esta resistencia es en sí misma una condición previa para el intercambio de mercado, mientras que en otros casos produce ineficiencias” (Beckert, 2005:7) (la traducción es nuestra).

Beckert elabora una clasificación taxonómica con cuatro tipos de comportamiento moral en la formación de preferencias de los actores en actividades de mercado: cooperación, solidaridad de grupo, intercambio bloqueado, altruismo. Tales comportamientos morales no son vistos sólo como restricciones a la libertad individual para actuar, sino que en consonancia en este punto con el paradigma de la socio-economía de Amitai Etzioni, son elementos que forman parte integral de la existencia de los actores acorde con una “buena vida”.

esperamos nuestra comida, sino de la atención a su interés. Nos dirigimos, no a su humanidad sino a su egoísmo, y nunca hablamos de nuestras necesidades sino de sus ventajas. Nadie sino un mendigo decide depender fundamentalmente de la benevolencia de los otros ciudadanos”, A. Smith, *La riqueza de las naciones*, 1958, p.19. Milton Friedman: “La responsabilidad social de una empresa es aumentar sus beneficios”, *New York Times Magazine*, 13 de septiembre de 1970.

⁷⁹ Desde la filosofía práctica, esta estrategia puede ser reconocible y su lectura puede ser enriquecida desde la discusión en torno a las éticas de la convicción y de la responsabilidad. Ver el interesante artículo de Javier Muguerza, “¿Convicciones éticas y/o responsabilidades? Tres perspectivas de la ética en el siglo XXI”, *Laguna: Revista de Filosofía*, n^o11, 2002, pp.23-46. La ética deontológica de la socio-economía de Etzioni se asume sensible tanto a las convicciones como a las consecuencias de la acción. Ver Hollstein, “The moral dimension and its meaning for economic ethics”, en “Discussion Forum: Amitai Etzioni. Twenty years of ‘The moral dimension’: Toward a new economics”, *Socio-economic Review*, n^o6, 2008, pp.142-153.

⁸⁰



Fuente: Beckert, 2005. Elaboración propia.

Por cooperación se entiende el conjunto expectativas y promesas recíprocas que guían la relación de intercambio en modo de beneficio mutuo para ambas partes de la relación de intercambio. Fruto de la cooperación, los actores revelarán información relevante con cierta precisión.

La solidaridad de grupo consiste en la puesta en común de recursos y es más bien un comportamiento específico de cooperación. En lo único en lo que difiere de la cooperación es que traza un límite entre los actores que están cubiertos por las obligaciones morales de aquellos que no lo están. Las actitudes morales sólo se observan dentro del grupo.

El intercambio obstruido consiste en un mandato negativo, esto es, en la restricción al intercambio mercantil de ciertos bienes y servicios sobre la base de códigos morales.⁸¹ Si en la cooperación el anclaje moral funciona para activar las transacciones mercantiles, en el intercambio obstruido sucede a la inversa. Previene el intercambio mercantil manteniendo fuera del circuito del mercado algunos bienes y servicios. El comercio de la esclavitud o la prostitución, serían dos ejemplos clásicos. Se podría asemejar a una ética de la convicción de corte weberiano donde no se repara en las consecuencias de la acción en el mercado. Otro ejemplo, podría ser la prohibición de comprar influencias políticas. En general, estas pautas de acción se caracterizan por

⁸¹ Esta parte de su argumentación remite a *Las esferas de la justicia* de Michael Walzer.

estar conectadas con valores sociales considerados como “sagrados”, separados de la esfera profana del mercado (Beckert, 2005:12). En estos casos, lo normal es que ni siquiera se calcule su ventaja económica en caso de que se levantara tal restricción porque resulta inmoral a la vista de los actores.⁸² Es obvio que, en algunos casos, sus consecuencias también pueden llegar a ser muy discutibles porque el bloqueo puede inducir a la formación de mercados ilegales, donde pueden aumentar los riesgos y las vulnerabilidades para quienes contraen las transacciones económicas.

Las pautas de acción altruistas se distinguen de otras porque se juega con la expectativa de beneficiar al otro de la relación de intercambio. Se ignoran las consecuencias para uno pero no para los otros. En estas pautas está el núcleo del comercio justo, de la ética corporativa, etc.⁸³ Se incluyen ejemplos del tipo: abstención voluntaria de empresas de contratar niños, actitud activa para proteger el medio ambiente donde opere la empresa aunque suponga un aumento de costes, consumo ético,⁸⁴ etc. Finalmente, Beckert introduce un mecanismo denominado como *altruismo troyano*, que no sería propiamente una actitud moral, sino una forma parasitaria de una actitud moral. El compromiso voluntario y el aparente beneficio para la contraparte, se invierten, beneficiando básicamente a uno y perjudicando al otro.⁸⁵

⁸² Una investigación pionera en esta línea fue la de Viviana Zelizer. Ella estudió las resistencias culturales que se tuvieron que superar para hacer aceptables los seguros de vida en Estados Unidos. Únicamente el desanclaje moral hizo que aquello que se consideraba ofensivo porque era visto como un modo de beneficiarse económicamente de la muerte de otra persona fuera convertido en un instrumento financiero de protección económica para los familiares del fallecido.

⁸³ Obviamente, en este terreno se deslidan aquellas motivaciones que no siendo del todo genuínas, atienden más a una estrategia comercial de posicionamiento o de prestigio. Si detrás hay estrategias comerciales, entonces se pondrían en cuestión las conductas altruistas. A lo sumo, se podría hablar de una “una coartada ética” del homo economicus.

⁸⁴ En el ámbito del consumo ético el proceso de comunicación de valores, en el sentido dado por Joas, es imprescindible si se quiere tener algún efecto en la demanda del mercado. Ver, Hollstein, 2008, op.cit., p.148-149.

⁸⁵ El ejemplo dado por Beckert a la ayuda alimentaria internacional hacia países pobres. La introducción en el mercado local de granos de forma masiva, generaría desequilibrios en la producción local de granos; por ejemplo, depreciación y pérdida de valor de la producción local, caída en en la demanda local, salida de productores locales del mercado local y dependencia respecto a producción internacional.

2.11 A modo de conclusión

Se ha discutido la tipología de acción de Weber de la cual se deriva una insalvable antonomia entre la acción instrumental/estratégica y la acción orientada a valores que simplifica y achata “la cuestión relativa a los procesos de acción en los que se constituyen los valores que actúan como orientaciones de la acción, incluida explícitamente la acción económica” (Joas, 2013:98). Y en particular, esta dualidad nos priva de una comprensión de la acción cooperativa, en lo que tiene de singular: que es precisamente la tendencia a no separar tajantemente lo económico de lo social imprimiendo valor en el quehacer económico cotidiano.

Esta aporía que se da a nivel de la teoría de la acción y cuyos trazos ampliamente asentados en la tradición sociológica moderna han sido reconstruidos por Joas en *La creatividad de la acción* sigue estando muy arraigada en nuestros días, pese a las dificultades que entraña pensar la acción en términos tan dicotómicos.

“Los tiempos modernos comienzan con la decisión de separarse por completo y sin ninguna esperanza de retorno de aquello que las antiguas sociedades habían tratado de mantener unido; es decir, lo sagrado y lo profano, los dioses y los hombres, lo político y lo económico, el esplendor y el cálculo, la amistad y la guerra, el don y el interés... El resultado de esta división simbólica condena al hombre a la agotadora tarea de tener que armonizar la acción y el pensamiento en conformidad con dos series de demandas profundamente antitéticas. Por un lado, los hombres deben convertirse en lo más eficiente, activo y racional posible para estar dentro del orden de las cosas profanas. Ellos deben trabajar, calcular, ganar dinero y acumular. Por el otro, deben obedecer a la ley moral que en principio no tiene nada que ver con el interés y les exige que actúen exclusivamente por el sentido del deber”. (Caillé, 2001:23; tomado de Adloff, 2015:6) (la traducción es nuestra)

Frank Adloff ha puesto de manifiesto el problema que entraña esperar demasiado poco de la persona cuando actúa en la esfera económica y esperar demasiado del mismo individuo fuera de ella teniendo que dejar de lado sus intereses más egoístas para seguir pautas elevadas de normas y valores (Adloff, 2006:410).⁸⁶ Esta separación de las obligaciones morales y de libertad individual sería la contracara del don de Marcel Mauss.⁸⁷

Bajo este paradigma que refuerza las grandes tendencias (o *master trends*) y mantiene el estatuto del actor en un plano secundario, esta tensión se hace particularmente crítica cuando los planteamientos axiológicos entran en el juego del mercado aceptando las reglas de juego del mercado. Tal encrucijada puede ser observada en el caso del cooperativismo de Mondragón donde la rentabilidad económica ha sido entendida como algo instrumental pero imprescindible, tanto por motivos de auto-financiación como para hacer viable el proyecto social. El funcionamiento del mercado orientado a la maximización de beneficios se ha aceptado como realidad objetiva incontestable, pero con el paso del tiempo la aceptación de la razón pragmática y el cálculo utilitarista se ha ido constituyendo a los ojos de los propios protagonistas en el gran punto de inflexión del relato cooperativo de los últimos años. Joseba Azkarraga agrupa las respuestas discursivas de la comunidad cooperativa a la crisis de identidad en tres categorías arquetípicas, que a nuestro modo de ver representan tres maneras de enfrentar una realidad interpretada en términos dicotómicos: el nostálgico, el relativista y el triunfalista. El nostálgico se refugia con cierta resignación en un pasado y en una tradición comunitarista fuerte como modelo a seguir, viendo cómo la razón utilitaria avanza hacia el frente; el relativista o posmoderno, es adaptativo y le parece aceptable mantener el sentido cooperativo a un nivel funcional, es decir, al nivel de eficiencia económica empresarial y hacer de ella la principal fuente de sentido; el triunfalista, reviste de ética empresarial los logros del cooperativismo, hacia

⁸⁶ George Soros nos ofrece un ejemplo de esa segmentación entre actitudes responsables y carentes de escrúpulos. “Puedo hablar por experiencia personal. A menudo me he sentido como si tuviera múltiples personalidades: una para los negocios, otra para la responsabilidad social y otra (o más) para uso privado”. Soros, 1999, p. 77, tomado de Guerra, P., *Socioeconomía de la solidaridad. Una teoría para dar cuenta de las experiencias sociales económicas*, ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2^o edición, Bogotá, 2014.

⁸⁷ Efectivamente, el don es un ejemplo paradigmático que, rompiendo con esa visión, plantea una acción al mismo tiempo interesada y desinteresada, utilitaria y normativa, libre y obligatoria. Ver epígrafe “Solidaridad, don y reciprocidad” del primer capítulo.

dentro con fórmulas de participación en la propiedad, en los resultados y en la gestión, y hacia fuera en la creación de empleo.⁸⁸

Las diferencias se ponen en evidencia a nivel subjetivo y se proyectan en el plano de lo vivencial como nuevas oportunidades o como amenazas, pero estos procesos discursivos discurren dentro de una meta-narrativa de la decadencia de meta-narrativas.

Con Joas hemos puesto de relieve el error de suponer que toda acción es utilitaria o normativamente orientada, introduciendo la referencia a la creatividad como constitutiva de toda acción. Si la creatividad es, efectivamente, un rasgo común a todo tipo de racionalidad, las implicaciones de la teoría de la creatividad de la acción afectan también a racionalidad instrumental en su comprensión más convencional. La acción que no tiene mayor motivación que lograr beneficios individuales también se impregna de creatividad, en la medida en que muchas veces los propios medios apropiados para tal fin tienen que ser creados y la definición de estrategias de actuación tampoco está exenta de una dimensión creativa (Joas, 2013:292).

La solución a un problema depende de los recursos disponibles así como de las orientaciones a la acción que no está definida ni por un orden de valores dado ni por la maximización de intereses en cuanto a tal y siempre implica una interpretación de las condiciones situacionales de los actores (Beckert, 2009) .

En lo que respecta a la acción orientada a valores, Joas no sólo nos alecciona de la concreción práctica y situada de las normas y los valores, sino de “los procesos creativos de constitución del valor” (Joas, 2013:292) y con ello nos proporciona también una teoría de la génesis de los valores. De tal manera que, por lo menos analíticamente, podemos distinguir entre la producción de los contenidos de solidaridad (validez) y la producción de la fuerza vinculante de la solidaridad (justificación) (Joas, 2013:293).

A Jens Beckert le debemos la tarea de enriquecer y trasladar la creatividad de la acción, del ámbito macro-sociológico a la esfera de la economía de mercado y a un ámbito de investigación más empírico. La creatividad, los hábitos, las rutinas, las normas, el interés, la reciprocidad, la distribución de poder entre los actores, etc. son elementos de una teoría de la acción económica cuya

⁸⁸ Ver Azkarraga J., *Mondragón ante la globalización*, op.cit. p.43

asunción fundamental no es la de un individuo racional e intencional, sino la de una economía inscrustada en su medio social circundante.

En suma, este marco analítico hermenéutico que hace de la creatividad, de la acción situada y de la contingencia su columna vertebral nos pone sobre la mesa las bases conceptuales y metodológicas para restituir en el actor cooperativo y solidario todo su potencial creativo. La relación dialógica entre el actor y la situación de acción es fundamental para facilitar el tránsito de esquemas que hacen una prognosis de la evolución cooperativa en una tendencia que iría desde lo valorativo a lo instrumental a narrativas que se erigen entre lo valorativo y lo instrumental.

3

La solidaridad como
impulso económico.

Genealogía de un ideal

3. La solidaridad como impulso económico. Genealogía de un ideal

Introducción

En este apartado nos interesa rastrear el concepto de solidaridad como virtud, como valor moral. Su emergencia histórica a partir del ciclo histórico que arranca con la Revolución francesa y la construcción de sus sentidos desde una conciencia de contingencia.

No obstante, esta reconstrucción histórica no tiene por objeto realizar una revisión histórica de acontecimientos y procesos históricos, por lo demás profusamente investigados, ni entrar en debates historiográficos salvo en aquellos casos excepcionales en los que nuestra argumentación lo requiera para su avance. Tampoco se trata de desarrollar una explicación sociológica de los procesos históricos del surgimiento y cambio de valores, como tal, sino que nuestra orientación fundamental es aquella que vincula “esa explicación con un aporte propio en la discusión de la justificación de esos valores” (Joas, 2015b:11).

También reviste particular interés para nosotros, el tránsito histórico del valor de la solidaridad de la esfera política a la esfera económica al calor de la agitada historia política francesa de la segunda mitad del siglo XIX. La noción de solidaridad ha ocupado un lugar importante en el discurso político moderno, en dos de sus tradiciones principales, a saber, la socialdemocracia y la democracia cristiana. Uno de los ejes de rotación de ambas tradiciones ha girado en torno al mundo de la organización del trabajo, y por tanto, de la economía. Es en este último ámbito donde pretendemos aterrizar, sobrevolando de forma deliberada los debates sobre la construcción de un orden político.

3.1 La herencia de la fraternidad

En una conferencia impartida en la Fundación March en 1975, el filósofo Javier Muguerza se refirió a la solidaridad como la heredera laica de la antigua

noción cristiana de fraternidad. La solidaridad estaría directamente emparentada con la fraternidad, pero no necesariamente como su equivalente en un mundo secular sino como su receptor natural. Si la fraternidad cristiana apela a dejar atrás conflictos y rivalidades, y tratarse como hermanos, amar al prójimo como a uno mismo, y constituir una verdadera comunidad de hermanos, hijos todos de Dios padre, la solidaridad como concepto secular vendría a reformular esa noción de comunidad fraternal como vínculo horizontal sin el recurso de una autoridad moral superior.

La primera referencia histórica que conocemos de la fraternidad procede de una mujer de la Grecia clásica. Aspasia, en el siglo V antes de nuestra era, refiriéndose a los ciudadanos de la república ateniense hizo de la fraternidad una proclama política:

“Nosotros y los nuestros, todos hermanos nacidos de una sola madre, no creemos que seamos esclavos ni amos unos de otros, sino que la igualdad de nacimiento según naturaleza nos fuerza a buscar una igualdad política según la ley, y a no ceder entre nosotros ante ninguna otra cosa sino ante la opinión de la virtud y de la sensatez”.

En este pasaje, Aspasia conecta el ámbito privado de la familia con el ámbito público de los asuntos políticos, concediendo a la fraternidad un sentido igualitario y liberador (Domènech, 2013, 2007). Ese paso de lo privado a lo público se asienta en el vínculo maternal, indistintamente de la filiación patrilínea.

Unos siglos más tarde, la noción de fraternidad pasó a la tradición judeo-cristiana a través de un judío helenizado, Pablo de Tarso. En el sentido adquirido por el cristianismo, la fraternidad trasciende la frontera de la familia sanguínea para adoptar la de la familia espiritual, que viene a significar la propia humanidad. El Levítico, el tercer libro del Antiguo Testamento (19,18) recoge claramente el mandato fraterno: *amarás a tu prójimo como a tí mismo*. El potencial filosófico-político que esconde esta metáfora teológica de origen paulista es muy vasto.⁸⁹ Consideremos, simplemente, que el prójimo es

⁸⁹ Véase al respecto los recientes trabajos que vienen apareciendo desde el campo de la

ese otro por medio de cuyo reconocimiento no sólo lo hacemos cercano, próximo, igual a nosotros sino gracias al cual nosotros accedemos a la humanidad (Reyes Mate, 2006:22). El prójimo, aparece como principio moral de convivencia. A través de la fraternidad se afirma el horizonte de una nueva comunidad de iguales ante Dios.

Sin embargo, la génesis histórica de la fraternidad como principio político cuyo desarrollo y realización se encuentra en la esfera pública, podría localizarse muchos siglos más tarde, en el curso de la Revolución francesa. En este sentido del término, con anterioridad a esta fecha clave, el debate sobre la fraternidad se había mantenido relativamente circunscrito a un círculo acotado de autores católicos, como Ettiene de la Boétie, François Fénelon o Claude Fleury (Baggio, 2007). Para los intelectuales de la Ilustración, el concepto de fraternidad como categoría política constituía una cuestión menor (David, 2004:166). Attali nos recuerda que la *Enciclopedia* ni siquiera la menciona (Attali, 2000:90).

El concepto de la fraternidad, que había estado relativamente delimitado al ámbito religioso y franco-masón, sin embargo, aparece ya en los primerísimos debates políticos de la gran revolución como un referente evocador de una convivencia ideal, cuyo potencial apenas se empieza a revelar. Despejada la influencia de los precursores de la Ilustración, la historiadora bretona Mona Ozouf sostiene que fue introducida a través de la iglesia patriótica, llamada así por unirse durante el proceso revolucionario al Tercer Estado. Más concretamente, el surgimiento de esa referencia se inscribió en el ámbito del Derecho, en el contexto de una ampliación de derechos a judíos y protestantes, al incluirlos como jurados del tribunal departamental de París. Su mentor fue Roederer, quien, según Ozouf, quería ilustrar “la fraternidad de los hombres más allá de sus cultos” (Ozouf, 1988: 731-740). La tesis de Ozouf sobre el vínculo entre el cristianismo y la revolución es la que explicaría la aparición de la fraternidad como divisa revolucionaria, aunque su fuerza de irradiación fuera menor que la de la libertad y la igualdad.

filosofía política. Pablo de Tarso en la filosofía política actual en: Hinkelammert, Dussel, Agamben, Taubes, Badiou, Žižek, entre otros. Para situar el debate, ver también, Liceaga, G. (2009): “San Pablo en la Filosofía política contemporánea: un estado de la cuestión”, *Revista Realidad*, nº 121, UCA, El Salvador; Zamora, J.A (2010): “Mesianismo y escatología: La resurrección política de Pablo”, *Iglesia Viva*, nº 241, enero-marzo; Reyes Mate (2007): “Retrasar o acelerar el final. Occidente y sus teologías políticas”, *Nombres. Revista de Filosofía*, año XVII, nº21, Córdoba, Argentina.

Esta tesis en parte desvirtúa aquella otra que considera que precisamente su origen cristiano le impidió a la fraternidad expandirse dentro de la atmósfera anti-religiosa de la revolución.⁹⁰ Esa supuesta actitud anti-religiosa también es, en gran medida, puesta en cuestión por Hans Joas quien acota la actitud belicosa no hacia la religión católica, sino hacia la Iglesia católica, por su vinculación privilegiada con el Antiguo Régimen, en términos, políticos, económicos y culturales salvando dicho ataque del sentimiento de religiosidad cristiana extendida entre la población.

“Es falsa la suposición de que la revolución francesa haya sido anti-religiosa. Pues si bien es cierto que los lazos entre el trono y el altar habían sido desgarrados, pronto se estableció otro vínculo, esta vez entre la Revolución y el altar. Naturalmente, no quiero poner en tela de juicio que la Revolución Francesa condujo al primer ataque promovido por el Estado contra el cristianismo en Europa desde los albores de la época Imperial de Roma. Pero lo que dio lugar a esta escalada del proceso revolucionario en sentido anticristiano no fue precisamente el rol religioso de la Iglesia, sino el económico y el político”.⁹¹

La Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de agosto de 1789, no le hace mención, aunque en descargo de esta elipsis algunos autores hacen notar que se trata de una declaración de derechos, y la fraternidad, a diferencia de la igualdad o la libertad, no es un derecho sino un deber moral, aún cuando implícitamente encierre ciertos derechos.⁹² Y, en

⁹⁰ Ver por ejemplo, Antoine (1981): *Liberté, égalité, fraternité ou les fluctuations d'une devise*, UNESCO.

⁹¹ Joas, H. (2011): “Debemos considerar al hombre como sagrado”, *Humboldt*, nº156, Instituto Goethe. Un análisis más extenso en, Joas: “Oleadas de secularización”, en Beriain y Sánchez de la Yncera (eds.) (2013): *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*, Anthropos, Barcelona, pp.187-202. *La sacralidad de la persona. Una nueva genealogía de los derechos humanos*, UNSAM edita- Jorge Baudino Ediciones, Argentina, 2015. En este último trabajo Joas advierte que incluso en la fase más aguda de los conflictos político-religiosos, la actividad religiosa se siguió celebrando aunque fuera expuesta a una condición quasi clandestina. El combate a la religión fue más bien resultado de la polarización política del proceso revolucionario y en ningún momento la fuente del conflicto se definió en términos religiosos.

⁹² El Abad Gregorio, sacerdote patriótico, miembro de la Asamblea Nacional que votó la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, solicitó infructuosamente que se

todo caso, la declaración de 1789 no se puede tomar como un texto acabado, no sólo porque los propios actores que lo redactaron de forma colectiva no lo dieron por terminado, sino porque como bien relata la historiadora Lynn Hunt fue resultado de un proceso con grandes tensiones, bajo la presión de unos acontecimientos que lo terminaron por desbordar.⁹³ La convocatoria de Luis XVI a la apertura oficial de los Estados Generales, en mayo de 1789, y la petición de redactar listas de agravios, fue desencadenando un proceso político e institucional favorable a la redacción de una declaración de derechos. A finales de julio los diputados electos de la Asamblea Nacional seguían debatiendo la necesidad de una declaración y si, en caso favorable, ésta debía ir acompañada de una declaración de las obligaciones del ciudadano.

“El 4 de agosto, la Asamblea votó finalmente a favor de redactar una declaración de derechos sin obligaciones. Ni entonces ni después, nadie ha explicado apropiadamente cómo la opinión acabó por decantarse a favor de redactar tal declaración, en gran parte porque los diputados estaban tan atareados resolviendo asuntos cotidianos que no se percataron de la importancia y alcance de cada una de sus decisiones. (...) El debate se intensificó a mediados de agosto, mientras algunos diputados se burlaban sin disimulo de la “discusión metafísica”. Encontrándose ante una serie desconcertante de opciones, la Asamblea Nacional decidió tener en cuenta un documento conciliatorio redactado por un subcomité en gran parte anónimo e integrado por cuarenta miembros. En medio de la incertidumbre y la ansiedad continuas sobre el futuro, los diputados dedicaron seis días (20-24 y 26 de agosto) a un debate tumultuoso. Llegaron a un acuerdo sobre los 17 artículos enmendados de los 24 propuestos. Agotados por los debates sobre artículos y enmiendas, el 27 de agosto los miembros de la Asamblea votaron a favor de aplazarlos hasta después de que se redactara una nueva constitución. La cuestión nunca se reanuda. De esta

elaborara una Declaración paralela de Deberes.

⁹³ Hunt, L. (2009), La invención de los derechos humanos, Tusquets, pp. 130-134.

manera un tanto incierta adquirió su forma definitiva la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano” (Hunt, 2009:133-134).

En 1790, los diputados de la Constituyente firman juramento con la expresión “permanecer unidos a todos los franceses a través de vínculos indisolubles de fraternidad” (Baggio; 2007:44). En la Constitución de 1791, como disposición adicional se institucionalizan las fiestas nacionales *para conmemorar la Revolución francesa, fomentar la fraternidad entre los ciudadanos y vincularlos a la Constitución, a la patria y a las leyes*. Esta fugaz aparición institucional de la fraternidad no se asienta, sino que se ausenta tanto en la Constitución de 1793 como en la de 1830. La fraternidad entra en la circulación de las ideas políticas modernas, pero todavía lo hace como una virtud secundaria y complementaria a la igualdad y sobre todo a la libertad. Attali nos ofrece un sumario de los usos del término en los primeros años de la revolución, aunque se olvida de mencionar los sermones de los sacerdotes patrióticos:

“La reunión de los estados generales aspira a una “unión fraternal” de los tres órdenes: Mirabeau ve en la toma de la Bastilla “el inicio de la fraternidad entre los hombres”; en 1790, La Fayette propone, en su sermón del Campo de Marte, “unir a todos los franceses con los lazos indisolubles de la fraternidad”; las fiestas de la federación tratan de “fraternizar” es decir, de unir a todas las clases sociales y de “considerar a todos los pueblos como hermanos”, de establecer una especie de solidaridad defensiva contra los peligros exteriores (la patria, es etimológicamente una agrupación de hermanos) y de conjurar las amenazas de conflicto entre los más pobres, a los que las restantes facciones intentan sostener. Un artículo adicional de la Constitución de 1791 habla de fraternidad —una verdadera utopía— como del resultado esperado de las fiestas nacionales y de la educación. Robespierre evoca incluso la idea de acabar con las naciones y de ir hacia una sociedad fraternal planetaria, a la que

llama la “inmensa ciudad de Filadelpia” (Attali, 2000:91).

A través de estos pasajes se puede observar cómo la fraternidad, más allá de la universalidad cristiana de la comunidad de hermanos – como ideal abstracto – se desliza hacia una noción de comunidad políticamente definida: el vínculo fraterno interpela a la ciudadanía y a la nación. Son las fiestas, instituidas como ritos de comunión, las que buscan *sostener* la fraternidad (Ozouf, 1988). La fraternidad representa:

“El nuevo fundamento de la ciudadanía, es decir, el de un vínculo que abarca a todos los ciudadanos y que ha sabido superar, a través de las ceremonias de fraternización celebradas en los límites entre poblaciones, la fragmentación feudal de la vieja Francia. Una nueva Francia es descubierta por los 'franceses' que, por primera vez, la transitan como un espacio unitario; la fraternidad les permite reencontrarse en una dimensión horizontal de relación, poniendo entre paréntesis la estructura vertical en la cual, sin embargo, todavía viven. La fraternidad es tal que no niega la paternidad todavía reconocida al rey, pero por primera vez es vivida no en el sentido de subordinación, sino como apertura a infinitas posibilidades de convivencias entre distintos” (Baggio, 2007:45).

Siguiendo esta argumentación, no será hasta la muerte del padre-rey que la fraternidad se hace republicana y democrática” (Agra, 1994:150). Frente a esta nueva versión política de la fraternidad como vínculo voluntario, construido y conquistado circulaba todavía la antigua noción de fraternidad, como algo recibido y originario, presente, según Baggio en sermones, cartas y publicaciones de una Iglesia patriótica, que ponía el acento en recuperar el valor perdido de la fraternidad de acuerdo con los Evangelios y el cristianismo primitivo, marcando distancias insalvables respecto de la Iglesia de la época, opulenta y poderosa. En esta concepción teológicamente más comprometida, el sentido verdadero de la fraternidad radicaba en su universalidad; una universalidad entendida de forma muy distinta a la del programa

revolucionario jacobino.

El sentido político de fondo de la metáfora de la fraternidad por parte del partido de la Montaña era “la plena incorporación a una sociedad civil republicana de libres e iguales de todos aquellos que estaban excluidos y socialmente agrupados bajo la categoría del tercer estado” (Domènech, 2004:74). El pueblo, como propiamente tal, constituido por los pequeños comerciantes y artesanos, el bajo pueblo o la canalla, las clases medias burguesas, los judíos y los protestantes.

“Todos los individuos pertenecientes a las clases domésticas y subalternas, antes separadas y fragmentadas en gremios, oficios, jurisdicciones y protectorados señoriales –incluidos los eclesiásticos–, se unirían, se fundirían como hermanos emancipados que sólo reconocerían un progenitor: la nación, la patria” (Domènech, 2004:85).

La universalización es reivindicada, en términos de ciudadanía, como la aspiración a que todos los sectores sociales civilmente subalternos, sin excepción, se integren en la nueva nación como personas plenamente libres e iguales. Se reivindicaba la ciudadanía para toda la población sin ningún tipo de restricción⁹⁴. Dentro de este programa político la fraternidad se asociaba, por tanto, con la emancipación civil, y servía de catalizador de la libertad y de la igualdad. En la perspectiva de Robespierre derrocadas las monarquías absolutistas la ola de hermanamiento se podría expandir hasta alcanzar a otras naciones, en una República cosmopolita.⁹⁵ Pero esto último no era nada más, ni nada menos que un desideratum. Una posibilidad en potencia, visualizada en forma de réplica del caso francés.

El uso social de la fraternidad presente en cultos, ritos y festividades, también arraigó en las sociedades populares, incubadoras de los *sans-culottes* y

⁹⁴ Sobre la cuestión de la noción ampliada de ciudadanía sin restricciones ver el esclarecedor libro de Lynn Hunt (2009), *La invención de los derechos humanos*, Tusquets.

⁹⁵ La radicalidad de su planteamiento incluía a los esclavos de la colonias, como Haití, donde el pueblo, haciéndose eco del proceso desencadenado en la metrópoli, inició un proceso de lucha emancipatoria que culminó en 1804 con una declaración de independencia.

dedicadas fundamentalmente a la formación cívica del pueblo. Algunas, llamadas sociedades fraternales de ambos sexos, a través de la reivindicación del sufragio universal comenzaban a encarnar un discurso de ciudadanía amplio, que incluía a los que eran considerados ciudadanos pasivos, o sea a las mujeres y a los pobres. La nueva comunidad política era expresada a través de una relación de hermandad entre todos los franceses, sin excepción (Baggio, 2007:48). Defendían una fraternidad que conducía a la igualdad civil (Agra, 1994).

Sin embargo, de acuerdo con la interpretación histórica de Ouzuf, el curso de los acontecimientos hizo que el sueño de la fraternidad fuera cada vez más difícil de sostener. La radicalización del proceso revolucionario, contenida muy expresivamente en el deslizamiento de los lemas revolucionarios desde “la nación, la ley y el rey” y “la nación, la libertad y la igualdad”, hasta “¡libertad, igualdad, fraternidad o muerte!”⁹⁶, fue marcando una desvinculación definitiva entre estas dos versiones/visiones de la fraternidad. Una fraternidad de concordia frente a una fraternidad de combate, en la terminología del historiador Marcel David.⁹⁷ A partir de 1792, la “nación” se escinde y la fraternidad se disocia entre los partidarios del sufragio universal y censitario, entre los constitucionalistas y los republicanos, entre los partidarios de la superación de la *ley de familia* y la *ley civil*, y los partidarios de su separación, entre los defensores de la propiedad privada como derecho natural y sus detractores, etc.

La fraternidad se partidiza, “se reconoce que ella no puede ser para todos, es lo que se ha admitido, aunque fugazmente, desde el episodio federativo: *todo francés hoy es vuestro hermano, hasta que él se muestre abiertamente traidor a la patria*” [cursivas nuestras] (Ouzuf, 1988). En un extremo, el vínculo se llega a reformular como hermano o enemigo. Ese mensaje se explicita en 1794 en el discurso que pronuncia Barère en nombre del Comité de

⁹⁶ Con toda su ambivalencia, ya que la expresión tan pronto puede significar la muerte para los amantes de la tríada como para sus enemigos, Ozouf se inclina a pensar que prevalece el primer significado apoyándose en el juramento que se les exigió a todos funcionarios de Estado en agosto de 1792. La exigencia era jurar por defender la libertad y la igualdad y de morir, si fuese necesario en la ejecución de la ley.

⁹⁷ Ver Marcel David (2004): “La fraternité: modèles et contrefaçons”, *La solidarité: exigence morale ou obligation publique?* Marc-Henry Soulet (ed.), Academic Press Fribourg, Suiza, pp.163-176.

Salud Pública, en el contexto “de los banquetes *patrióticos* organizados en las calles para impulsar a la población a *fraternizar*. Viendo cómo “aristócratas y moderados se infiltraban en los banquetes” (Baggio, 2007:53).

“El vino precioso que les ofrecen no es más que opio; quieren adormecerlos en lugar de fraternizar. Sin duda, llegará una época afortunada y nosotros nos alegraremos, en la cual los ciudadanos franceses, no formando más que una familia, podrán establecer las comidas públicas para cimentar la unión entre los republicanos y dar lecciones generales de fraternidad y de igualdad; pero ciertamente no será en el momento en el que un tribunal revolucionario juzga a los conspiradores, en el que los comités de vigilancia deben espiar a los traidores, en el que los ciudadanos deben observar a todos los enemigos de la patria, sino cuando la Revolución esté hecha por completo, los espíritus estén seguros sobre la libertad, la población depurada, las leyes sean respetadas (...). Fraternicemos entre patriotas y no cejemos en nuestro odio vigoroso contra los aristócratas (...). Durante la revolución la fraternidad debe concentrarse entre los patriotas reunidos por un interés común. Los aristócratas, aquí, no encontrarán nunca una patria y nuestros enemigos no podrán ser nuestros hermanos” (Baggio, 2007:53).⁹⁸

Las palabras de Barère, atestiguan, en primer lugar, el cierre que sufre el significado de la fraternidad, en torno a un “nosotros” que se bate frente a un “ellos”. En segundo lugar, la aceptación de un presente condicional y la postergación de la fraternidad en sentido abierto, expansivo, a un futuro victorioso y más afortunado. En tercer lugar, *fraternizar entre patriotas*, no es experimentar espontáneamente un sentimiento de hermandad sino sellar, de forma determinante, un acto de voluntad (Ouzuf, 1988). En cuarto lugar, y asociada a esta última idea, la comunidad fraternal más que una comunidad de

⁹⁸ Tomado de *Archives parlementaires. De 1787 à 1860*. Recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises. Fondé par MM. Mavidal et E. Laurent. Première série (1787 à 1799). Tome XCIII du 21 messidor au 12 thermidor an II (9 juillet au 30 juillet 1794), Paris, Éditions du CNRS, 1982. Séance du 28 Messidor An II (Mercredi 16 de juillet de 1794), p.222-225.

destino, es una comunidad electiva. En síntesis, la fraternidad eufórica y afirmativa da paso a la fraternidad de combate y sacrificio. La segunda se superpone sobre la primera, pero no la niega, la deja en suspenso, eventualmente, hasta que lleguen tiempos mejores. Como sucede demasiado habitualmente durante los estados de guerra, primero la victoria y después la construcción del orden por el que se lucha.

Lo que se gana en extensión se pierde en profundidad, y lo que se gana en profundidad se pierde en extensión. Estos son los dos componentes contradictorios de la fraternidad durante el proceso revolucionario (Ouzuf, 1988). En ambos casos, la fraternidad incluye pero también excluye. En un caso, la fraternidad se desplaza hacia la libertad y en el otro hacia la igualdad. Como en el movimiento de un péndulo, la línea individualista gravita más sobre la libertad, mientras que la línea democrático-radical sobre la igualdad (Agra, 1994). El historiador británico, Eric Hobsbawm también concede dos usos fundamentales a la fraternidad como programa: uno, la pertenencia a la nación, como comunidad ampliada y distinta de las comunidades tradicionales; y dos, la fraternidad como crítica del egoísmo del ser humano en la sociedad de la época (Agra, 1994:151).

Con la derrota política de los jacobinos, la fraternidad terminó por completar su ciclo dentro de la revolución. Pero no así las reflexiones sobre el sentido de la fraternidad que siguieron siendo un asunto de gran interés en la historiografía francesa desde los años posteriores a la Revolución hasta nuestros días. A este respecto, nos parece sumamente interesante traer a colación la revisión crítica que hace Mona Ozouf del debate suscitado en torno a la fraternidad entre los historiadores de la revolución en el siglo XIX. Su argumentación se fundamenta en ejemplos clásicos de las posiciones republicana y socialista, a saber, en Michelet, por un lado y en Blanc y Buchez, por el otro. Según esta interpretación, Michelet, republicano y demócrata, trató de desvincular los principios de 1789 de la tradición cristiana, porque la revolución los reinventa en un sentido original, y hace de los episodios de la fiesta de las Federaciones, la metáfora más acabada de la fraternidad. La auténtica fraternidad se acaba con la irrupción del *terror* jacobino. Louis Blanc, socialista fraternal, exalta la etapa jacobina en un sentido socialista y

cristiano, si se quiere incluso místico, y rehabilita la figura de Robespierre, como defensor de una verdadera política de justicia, como el profeta de una nueva sociedad fraternal.⁹⁹ Frente al individualismo de la primera etapa de la revolución que favoreció a la burguesía, los montañeses —dirá Blanc— han puesto en primer lugar la fraternidad, que deberá favorecer a los débiles, los pobres y los desgraciados. La fraternidad plantea un derecho de subsistencia exigible al Estado, superando la idea de la *caritas* cristiana como modesta dinámica igualadora que tradicionalmente se practicaba a modo de compromiso de caridad pública. Lo que para Michelet es la metáfora de la unión y de la nación, para Blanc no es sino el lenguaje del formalismo. La libertad y la igualdad sólo adquieren positividad con la acción de fraternizar. Disociando su parte maldita, lo que para Blanc es la expresión más legítima de la revolución, para Michelet es la tiranía que hizo del pueblo su víctima (Jacouty, 2003).

“Paradójicamente el que no concibe la fraternidad como una herencia del cristianismo, la ve como obra de la época del sincretismo revolucionario. Los que la conciben como herencia misma del cristianismo le asignan el momento donde la Revolución rompe con el cristianismo. Esta periodización contrastada tiene, en el fondo, dos representaciones de la fraternidad. Para Michelet, la fraternidad es la consumación-superación de la libertad y de la igualdad. Para Louis Blanc, para Buchez, ella es su respuesta” (Ozouf, 1988).

En ambos casos la fraternidad nace del inconformismo frente a una humanidad dividida en clases, razas, estamentos, etc. Pero, para Michelet la libertad y la igualdad anteceden a la fraternidad, son su condición de posibilidad, mientras que para Blanc, la fraternidad que deviene de Dios, es la

⁹⁹ Para Babeuf, considerado por William H. Sewell como el último sans-culotte, el capitalismo es lo opuesto a la fraternidad. Cf. Sewell (1989): "Beyond 1793: Babeuf, Louis Blanc and the Genealogy of 'Social Revolution,'" François Furet and Mona Ozouf (eds.), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. 3, *The French Revolution and Modern Political Culture, 1789-1848*, Oxford Pergamon Press, 1989, pp. 509-526.

principal divisa, porque atiende a la ciudadanía en sus condiciones reales (no formales) de existencia. Según Ozouf, por encima de las diferencias, el parentesco entre ambas posiciones se puede hacer visible desde la articulación de derechos individuales y sociales. Es decir, la fraternidad vendría a añadir a los derechos individuales un derecho social,¹⁰⁰ de tal forma que introduciría “la idea de una humanidad en el interior de la idea de individualidad” aplicando la democracia a la totalidad de la vida social” (Ozouf, 1988).

3.2 La antigua y la moderna noción de fraternidad

No cabe duda de que la hipótesis con la que hemos iniciado el epígrafe anterior fue formulada desde la perspectiva de la filosofía política y de la ética, de cómo se reconstruye racional o discursivamente el significado de un fin como el de la fraternidad. En ese ámbito donde el estatuto de la experiencia y de la praxis no es constituyente del propio campo de conocimiento, tenemos poco que añadir (nada nuevo) y menos que aportar (nada relevante). Pero, si trasladamos esa misma hipótesis al ámbito de lo político, ahí donde, en palabras de Enrique del Percio da inicio la vida social, y situamos la fraternidad en el curso de los acontecimientos históricos que estamos tratando de significar e interpretar esa hipótesis pierde alcance.

La antigua noción cristiana de fraternidad de la que nos habla Muguerza ya no es idéntica, ni mucho menos, a la fraternidad política de las federaciones ni a la fraternidad jacobina. Es la propia fraternidad la que forma parte de esta primera oleada histórica de secularización, en tanto que proceso cargado de contingencia. En la convocatoria de la fraternidad, se podría hablar de una apropiación de contenidos genuinamente religiosos –cristianos– por parte de un sujeto plural de cambio, que se condensa, en palabras del sociólogo de la religión José Parra, “en redes conceptuales normativamente impregnadas” (Parra, 2009:67). Con los nuevos significados adquiridos, la fraternidad trastoca los límites entre lo religioso y lo secular. El núcleo teológico del precepto amarás a tu prójimo como a tí mismo, se reajusta en el marco del estado-nación y de la pertenencia a una comunidad de iguales que altera el

¹⁰⁰ La fraternidad es una obligación social, pero como tal, se trata de un deber que encierra derechos.

sentido de pertenencia de las comunidades tradicionales. El lenguaje teológico establece un nuevo nexo con el lenguaje político. Por medio de una *inversión ideológica* (Casanova, 2012) se sacralizan la patria y la nación.¹⁰¹

A tenor del análisis genealógico de la fraternidad, la primera gran revolución moderna delinea los contornos del secularismo como principio político, y pone en marcha un proceso de secularización inédito, pero, también hay que decirlo, no se emancipa del todo de la religión.

La legitimidad del poder que durante tanto tiempo derivó de la religión católica se pone en cuestión de forma terminante. Un modo particular de concebir el orden social entra en crisis, pero, por lo menos en lo que respecta al programa de la fraternidad, ésta no debe entenderse sólo como un atavismo o una inercia de un pasado abocado a fenecer en un mundo secular, no sólo por la creatividad de la acción de la que es portadora, sino porque a través de ella se da una transferencia de lo religioso en la sacralización de la identidad colectiva.

La presencia del Ser Supremo en el texto de Declaración de los Derechos de 1789 sirve como metáfora de este proceso histórico complejo y lleno de matices aparentemente contradictorios: “La Asamblea Nacional reconoce y declara, en presencia y bajo los auspicios del Ser Supremo, los siguientes derechos del hombre y del ciudadano”. Y a continuación se añade el artículo primero que comienza declarando que “los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos”.

Hasta aquí lo que está bastante claro es que, desde un marco socio-hermenéutico el binomio religioso/secular (en el sentido clásico) como criterio privilegiado para delimitar, demarcar y comprender lo que tienen de común pero también de singular ambos conceptos, no arroja mucha luz sobre aquello que precisamente quiere alumbrar. Efectivamente, podemos afirmar que la solidaridad es la heredera laica de la *antigua noción cristiana de fraternidad*, y literalmente hablando no deja de ser una proposición sustancial y válida, aunque sea a costa de ignorar la *moderna noción de fraternidad*. La experiencia histórica nos muestra no una sino varias versiones de la

¹⁰¹ Ver el reciente artículo de Josetxo Beriain respecto procesos modernos de sacralización en torno a la idea de nación, en el que ofrece como ejemplo paradigmático el caso de la Revolución francesa. Beriain, J., “Imaginario postaxiales y resacralizaciones modernas”, *Revista Latina de Sociología*, nº4, pp.31-52, 2014.

fraternidad moderna que aunque inspiradas en la fraternidad antigua, y receptoras de esa tradición, en ningún caso pueden ser agrupadas en una sólo categoría abarcadora y menos subsumidas en ella, independientemente del factor histórico. En ese sentido, tal vez nuestro punto de anclaje es reconocer la fraternidad como categoría histórica.

Una vez que introducimos en la comparación *la noción moderna de la fraternidad* los atributos asignados a la solidaridad pierden cierta significación, y no porque se ponga en cuestión el carácter laico de la solidaridad, un asunto que por lo demás no se discute en este trabajo, sino porque se pone en evidencia su escasa capacidad explicativa. Incluso, la asociación implícita entre lo moderno y lo laico hacen que la misma analogía pierda su consistencia.

Llegados a este punto, las interrogantes que se plantean son, ¿a partir de qué criterios establecemos el parentesco entre la fraternidad y la solidaridad? ¿En qué momento y por qué se fortalece la segunda en detrimento de la primera? ¿Qué tiene de común y qué de singular la solidaridad? ¿Qué cambios se perciben en la orientación normativa de la sociedad de la época? ¿Cómo se introduce la solidaridad en el mundo del trabajo? ¿Qué rasgos adquiere? Si bien la Francia revolucionaria nos ha introducido en la cuestión de la génesis histórica de la noción moderna de la fraternidad, la Francia postrevolucionaria nos interna en las siguientes páginas en el cruce entre la fraternidad y la solidaridad.

3.3 Del encuentro entre la fraternidad y la solidaridad

El triple lema –*Liberté, égalité, fraternité*– se institucionaliza de nuevo durante el ciclo revolucionario de 1848. La Segunda República francesa, encabezada por un gobierno provisional de coalición entre demócratas republicanos radicales (Ledru Rollin), republicanos moderados (Alphonse Lamartine) y socialistas (Louis Blanc) hace oficial, de manera muy fugaz, la proclama de 1789. Sin embargo, centrar sólo la importancia y la validez del valor de la fraternidad en su cristalización institucional es quedarse en un nivel superficial, perder de vista lo esencial, a saber, su peculiar manera de incorporarse en el debate y en la formulación de una sociedad democrática

moderna. De ahí la importancia de analizar los procesos históricos, las experiencias fenomenológicas y los proyectos ideológico-normativos dentro del ciclo histórico-político de 1830-1848. Si comparamos este ciclo con el de 1789, la gran novedad a destacar es que ahora, la idea de fraternidad, como categoría política, se proyecta en una doble dirección, política y económica al mismo tiempo, de manera que su esfera de influencia alcanza al *mundo del trabajo*.

Efectivamente, mucho antes de la mencionada rehabilitación institucional de la fraternidad se reconoce el arranque de un largo proceso de democratización de la sociedad francesa dentro de un ciclo político caracterizado por insurrecciones, reformas y contra-reformas. Se trata de un ciclo histórico atravesado por el surgimiento de la “cuestión social” que nace con la revolución industrial y los procesos de urbanización,¹⁰² y se convierte en una categoría definitoria porque obliga a repensar los límites y las formas de la política (Lanza, 2006: 42-47).

El vocablo solidaridad surge en el ámbito del Derecho y de ahí deriva que a diferencia de la fraternidad, la solidaridad sea en origen un concepto muy concreto, con una definición muy operativa. Del latín *solidus*, en sentido jurídico, su uso deriva de la *obligatio in solidum* —la totalidad de una suma— con la que el derecho romano designaba las *obligaciones cumulativas*, según las cuales existía la posibilidad de que en pleitos donde había más de un acreedor y más de un deudor, cualquier acreedor pudiera reclamar la totalidad de la prestación *in solidum*, sin que el cumplimiento íntegro hecho por uno de los deudores liberara al resto de las obligaciones contraídas (León, 1978:67-68). El derecho justiniano lo invirtió haciendo solidarias sólo las obligaciones que previamente eran pactadas, y liberando a todos por la prestación realizada por uno de ellos.¹⁰³ Ese vínculo común, de responsabilidad mutua, fue recuperado por los gremios y corporaciones de oficios en el tardomedievo.

¹⁰² Para una caracterización de las transformaciones sociales y económicas producidas por el capitalismo industrial en Francia, muy distintas del patrón inglés clásico de la Revolución industrial, véase: Sewell, “Los artesanos, los obreros de las fábricas y la formación de la clase obrera francesa, 1789-1848”, en *Historia Social*, Instituto de Historia Social de la UNED, nº 12, Invierno, Valencia.

¹⁰³ La Enciclopedia la define en estos mismos términos jurídicos. Sólo a partir de la 6ª edición del Diccionario de la Academia Francesa, en 1835, se observa una ampliación en el uso del término como “responsabilidad mutua que se establece entre dos o más personas”.

Las corporaciones de oficio del Antiguo régimen eran organizaciones locales constituidas por artesanos e industriales dedicados a la misma profesión. Cada gremio regulaba las pautas de acceso, las categorías profesionales, los precios, los límites sobre el trabajo de las mujeres, las reglas de competencia, la distribución del mercado y los salarios de su oficio.¹⁰⁴ Los gremios también asumían funciones de previsión social.

“Las relaciones de producción en los oficios artesanales eran sociales, no sólo en lo institucional sino también en lo moral. Las corporaciones, además de ser unidades de regulación y disciplina, también eran unidades de profunda solidaridad. Este elemento de solidaridad moral se reflejaba, por ejemplo, en el hecho de que los maestros prestaban un juramento de lealtad a la corporación durante su nombramiento como tales. Pero la comunidad moral del oficio se manifestaba sobre todo en la vida religiosa de la corporación. La corporación suponía también una confraternidad establecida bajo la protección del santo patrón tradicional del oficio. Se esperaba que todos los miembros del oficio veneraran al mismo santo y celebraran su festividad en común, con una misa, una procesión y un banquete. La confraternidad también organizaba la distribución de la ayuda mutua. Cada miembro pagaba una cuota mensual a un fondo común —al cual se añadían las multas establecidas por los representantes de la corporación— y los beneficios se pagaban a los miembros que estaban enfermos o pasaban dificultades económicas, o a sus viudas y huérfanos. Además, la confraternidad proporcionaba un funeral para los fallecidos. La corporación era, pues, una comunidad moral cuyos miembros estaban ligados entre sí ‘en la enfermedad y en la salud, hasta que la muerte nos separe’” (Sewell, 1992b:127).

¹⁰⁴ En el caso francés, distinto del caso inglés, el sistema corporativista regulaba en gran medida el acceso a lo que se podría denominar como la ciudadanía social. El gremio traza la línea divisoria entre los incluidos y los excluidos en el sistema social. Más allá del sistema gremial, lo que había era básicamente trabajo forzado. El sistema corporativista mostraba cierta porosidad, pero el trabajo libre o asalariado en sus variadas tipologías, aunque iba en crecimiento, era estructuralmente periférico. Ver Robert Castel (1977): *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, Paidós, Buenos Aires, Argentina.

A lo largo del siglo XIX, en pleno proceso de modernización liberal, con la disolución de las formas tradicionales de organización del trabajo van surgiendo *nuevas* formas de solidaridad asociadas a la esfera de lo social y al mundo del trabajo.

La Revolución francesa sustituyó el régimen de reglamentación corporativa por un régimen de “libertad de industria” a fin de favorecer la libre competencia. En marzo de 1791 a través de la Ley d’ Allarde se suprimieron las corporaciones y las coaliciones de gremios, y los artesanos adquirieron la libertad legal para conducirse según sus intereses, capacidades e inclinaciones. Apenas tres meses más tarde la Ley *Le Chapelier* prohibió cualquier asociación entre personas de un mismo oficio y cualquier coalición de trabajadores. Sin embargo, pese a la prohibición legal, las iniciativas concertadas entre trabajadores no desaparecieron del todo, pervivieron bajo esquemas como el de las sociedades de ayuda mutua o los *compagnonnages*.¹⁰⁵

Las viejas vinculaciones de patronazgo, de tutelaje, corporativas, etc. dieron paso a una sociedad de ciudadanos individuales unidos por un contrato social que garantizaba su igualdad ante la ley. Aunque bajo la Restauración napoleónica los artesanos pudieron reorganizarse de nuevo en corporaciones, los nuevos marcos legales y el desarrollo de una economía de mercado fueron alterando las relaciones sociales de la producción artesanal. Los miembros de los antiguos gremios pronto se dieron cuenta de que cualquier intento por restaurar las funciones de las antiguas corporaciones pasaba por reconocer dos

¹⁰⁵ Las sociedades de socorro o ayuda mutua nacieron poco antes de la revolución. Con los ahorros de los trabajadores, constituyen cajas que cumplen la función de asistir a discapacitados, viudas y huérfanos. Aunque fueron suprimidas durante la Revolución, el Imperio y la Restauración, son relativamente toleradas y comienzan a reaparecer durante estos años. Además de las sociedades de socorro mutuo, tampoco hay que olvidar a los *compagnonnages*, que tienen origen en el Antiguo Régimen y agrupan a los “compañeros” que no son ni maestros ni aprendices de un oficio. Sin estar legalizadas, gozan de cierta tolerancia. Su presencia es notable en la organización de los panaderos de Marsella y los tejedores de seda de Lyon, pero en general, su participación fue marginal en la organización de corporaciones de trabajadores. Ver Andrea Lanza, (2006): *La recomposition de l’unité sociale. Etudes des tensions démocratiques chez les socialistes fraternitaires (1839-1847)*, tesis doctoral, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris. Ver también Hunt, L. y Sheridan, G. (1986): “Corporatism, association and the language of labor in France (1750-1850)”, *The Journal of Modern History*, vol.58, nº4, pp. 813-844. Sólo en París, en 1823 había 160 sociedades de ayuda mutua con 11.000 miembros. Furet, Bergeron y Koselleck (1976): *La época de las revoluciones europeas 1780-1848*. Colección Historia Universal siglo XXI, Ed. Siglo XXI, Madrid.

nuevas referencias emanadas de la Revolución: El Estado y el individuo.

3.4 De la corporación a la asociación

Al comienzo del ciclo histórico que arranca con la revolución de 1830, el principio de libertad de industria abocaba la reivindicación de “vive la liberté” de los insurrectos, la mayoría miembros de antiguas corporaciones artesanales y obreras,¹⁰⁶ a un callejón sin salida. Para su sorpresa y frustración, el régimen instaurado como resultado de la insurrección de julio de 1830 hizo caso omiso de las demandas de los trabajadores, fundamentalmente trabajadores manuales y de talleres. La libertad era un atributo de los individuos. Los obreros como sujeto colectivo no estaban reconocidos como actores políticos en la esfera pública y además “la imposición de regulaciones colectivas negaba a los individuos su libertad sagrada para ejercer su industria como les pareciera” (Sewell, 1992a:274).

En ese contexto se fue introduciendo el concepto de *asociación* en el lenguaje obrero. En la asociación se cristalizó la adaptación creativa de la cultura corporativa de los trabajadores al nuevo régimen jurídico de la propiedad derivado de la gran revolución. Este proceso de adaptación al nuevo lenguaje de la asociación fue el vehículo a través del cual los trabajadores legitimaron sus corporaciones como instituciones liberales dentro de las cuales dieron cuerpo a la propiedad de su trabajo y pudieron ejercer el ideal de la fraternidad.¹⁰⁷

Las consignas en favor de la asociación socializadas por Buchez en 1831, les dieron a los trabajadores la posibilidad de articular no ya un discurso nuevo sino de construir un espacio público y trazar un nuevo marco para el ejercicio de la política. “La libertad de asociarse con otros era un componente clásico de la libertad, junto con la libertad de conciencia, de expresión, de industria, de

¹⁰⁶ Cristalización de un “conjunto de convenciones, costumbres, ritos y fórmulas para la conducción de sus asuntos, procedentes de los usos de las corporaciones del Antiguo Régimen, elaborado en oposición a las exigencias de los maestros y al individualismo posesivo impuesto por el Estado”, Sewell (1992).

¹⁰⁷ El periódico obrero *L'Atelier*, que representa el ala más liberal del socialismo fraternal, “enfatisa repetidamente tanto el patriotismo como los valores cristianos, especialmente la fraternidad, como figura esencial de la asociación que propone. Estas fueron apelaciones a un sistema de valores compartido con el resto de la sociedad, no radicalmente opuesto a él”. Hunt y Sheridan (1986), op. cit., pp. 836.

creencias religiosas, de prensa, etc.” (Sewell, 1992a:280). La libertad de asociación estaba inseparablemente asociada a la libertad proclamada en 1789 pero su reivindicación era absolutamente novedosa. La Revolución francesa tan centrada precisamente en deshacer viejos vínculos jurisdiccionales, tutelas, protectorados señoriales y patriarcales, y liberar a los individuos de las ataduras del Antiguo Régimen, no se planteó la libertad de asociación como una libertad fundamental.

“Desde 1831 aproximadamente, los obreros de diversos oficios empezaron a refundir sus corporaciones como 'asociaciones', con lo que las basaban retóricamente en los principios de libertad tan repetidamente proclamados como fundamento del nuevo régimen” (Sewell, 1992a:284).

Pasar en el plano organizativo de la corporación a la asociación les permitió a estos obreros manuales superar el límite político antes aludido. Es decir, las regulaciones que proponían ya no atentaban contra la libertad de industria porque se convirtieron “en expresión de libres voluntades de los productores” (Sewell, 1992b:133). Se afirmaban en el discurso liberal para ir más allá de él, no sólo para regular el trabajo de los oficios sino para crear asociaciones de productores cuyo surgimiento fue de la mano de este proceso. La nueva asociación como transmutación de la antigua corporación no se funda sobre la crítica de la libertad de industria, sino como ejercicio de la libertad de expresión de las voluntades asociadas de los productores.

“Si los ciudadanos tenían derecho a asociarse libremente, podían utilizar ese derecho para crear asociaciones voluntarias destinadas a superar el individualismo egoísta y la anarquía del sistema liberal. De la misma forma que el código mercantil permitía la reunión de capital en sociedades anónimas, no podía impedir que los obreros unieran en un fondo su modesto capital en asociaciones de productores” (Sewell, 1992a: 283-284).

La metáfora del Estado como asociación de individuos libres unidos por vínculos de fraternidad, podía ser reproducida en una escala menor. El lenguaje de la fraternidad atrapa imaginaria y simbólicamente el pasado y el futuro. Cataliza y facilita el tránsito hacia una comprensión moderna de la política. La tradición republicana se funde con la retórica corporativa.

“Un rasgo característico del estilo 'filantrópico' de las corporaciones obreras era su uso constante del término 'fraternidad' y los derivados 'fraternal' y 'hermano' (...). La palabra fraternidad tenía obvias resonancias revolucionarias. Pero también era parte del vocabulario corporativo tradicional. Servía así perfectamente para unir el lenguaje corporativo y el revolucionario. Daba una respetabilidad revolucionaria al sentido tradicional de los oficios corporativos de solidaridad moral, y al mismo tiempo daba un contenido más específico al término revolucionario abstracto *Fraternidad*” (Sewell, 1992:285).

Efectivamente, la idea de fraternidad como sentimiento constitutivo de la unidad de lo social, se podía entender como un principio de acción política que, sin embargo, no dejaba de ser un principio abstracto. Un sentimiento fuertemente evocador que en su inconcreción permitía expresar el deseo de una sociedad unitaria que abarcara a la persona, al ciudadano y al productor.

La corporación, de su parte, aparecía como la forma organizacional de la colectividad. La tradición corporativista mantiene un papel central en la identidad de los trabajadores como pertenecientes a una industria y la solidaridad interna forma parte de la auto-representación de los trabajadores; pero simultáneamente, el lenguaje corporativo adquiere un nuevo significado en una nueva perspectiva, la de la formación de clase (Lanza, 2006:157). “El uso de un lenguaje corporativo no aparece para los trabajadores de la época en contradicción con su republicanismo”. (Lanza, 2006:502).

La punta de lanza del republicanismo, la *Société des Droits de l'Homme et du Citoyen (SDH)*, comenzó en 1832 a atraer algunos trabajadores y obreros a sus filas con la idea de que la reforma industrial debía ir de la mano de la reforma

política. Esta nueva orientación republicana también expresaba una mayor preocupación de los republicanos por la “cuestión social” que poco a poco fue ganando más y más protagonismo, hasta ocupar el primer plano, porque la “cuestión social” permitió pensar la política como instrumento de reforma social. Este proceso fue, en definitiva, la expresión de la adaptación del republicanismo político a la situación política, económica y social de la primera industrialización.

Las asociaciones de obreros solían estar agrupadas por oficios, sin embargo, en 1833, algunos sectores obreros empezaron por primera vez a hablar de una fraternización mayor que uniera a sociedades de distintos oficios. Los mensajes publicados en el periódico obrero *L'Echo de la fabrique*, reflejaban la nueva reivindicación que vendría a encabezar el programa político de los trabajadores a lo largo de todo el siglo XIX. “Los sentimientos de solidaridad obrera, cuando aparecieron inicialmente a comienzos de la década de 1830, eran una generalización, una proyección en un nivel superior, de los sentimientos de solidaridad corporativa” (Sewell, 1992a:291). De acuerdo con el mismo autor, el desarrollo de la conciencia colectiva, no era tanto resultado del reconocimiento de realidades objetivas como de construir *redes interpretativas* que proporcionaran un significado especial, un sentido abarcador sobre la realidad de los hechos (Sewell, 1992b:125).

La idea de plantear la creación de vínculos de fraternidad entre los trabajadores de distintas ramas de actividad fue toda una revelación para los obreros de oficio que venían de una tradición donde la propia configuración de los gremios –estructurados y regulados por industrias– y la importancia concedida a la cohesión interna del grupo primario establecía relaciones de rivalidad entre las diversas industrias.

Ciertamente, en los años treinta del siglo XIX este proceso de metamorfosis de lo corporativo hacia lo asociativo¹⁰⁸ tuvo un alcance bastante más limitado de

¹⁰⁸ Con el título “Reforma industrial. Du régime des corporations” Buchez publicó en 1842 un artículo en *L'Atelier* consagrado a la relación entre las corporaciones del Antiguo Régimen y las asociaciones obreras. La necesidad de organizar el nuevo orden industrial le llevó a buscar en las corporaciones del Antiguo Régimen ejemplos para pensar en el futuro. No obstante, en el artículo mencionado Buchez delimita sus analogías, basándose en su condición de progresista y republicano. Pero, asienta la necesidad de reinterpretar los elementos positivos del pasado con los nuevos principios republicanos. Aleja cualquier riesgo de involución, desde el momento que las nuevas asociaciones, a diferencia de las antiguas corporaciones, se regirán

lo que Sewell quiso sostener. A partir de un análisis historiográfico minucioso, Hunt y Sheridan realizan una revisión crítica de la obra de Sewell y sacan a la luz algunos de los siguientes puntos débiles. Por un lado, la penetración de las asociaciones en la organización de las corporaciones de los trabajadores durante los años treinta fue un hecho relativamente minoritario.¹⁰⁹ Por otro lado, en este periodo todavía no se puede hablar de la emergencia de una única ideología coherente vinculada a las asociaciones y por tanto tampoco propiamente de conciencia de clase como tal. A este respecto, se podría distinguir entre la formación de una identidad obrera de la formación de una identidad de clase.¹¹⁰ Si se considera la identidad de clase como una forma de auto-representación política de grupo, ésta requiere un grado de autonomía que por aquellos años no parece que fuera clara e inequívoca.¹¹¹ Finalmente, los atributos institucionales asociados a las corporaciones por Sewell, a saber, la existencia de una comunidad moral, de un centro de unificación y de solidaridad, y de un órgano de expresión de demandas y quejas, se dieron de forma más débil y parcial que como apunta Sewell (Hunt y Sheridan, 1986: 813-844).

por el derecho común. Es en esta nueva perspectiva que el corporativismo republicano toma su forma: la organización social no se distingue de la política, precisamente porque se trata de orientar los intereses particulares de acuerdo con el interés general determinado por la representación democrática. La asociación es la forma que adopta esta autonomía orientada por el poder legítimo. Ver Andrea Lanza, (2006), op. cit., pp. 302-303.

¹⁰⁹ Por ejemplo, la consigna atribuida a los picapedreros de Lyon en el contexto de las huelgas de 1833: “ya no estamos en una época en que nuestras industrias se ataquen entre sí con insultos y violencia; por fin, hemos reconocido que nuestros intereses son los mismos y que, lejos de odiarnos unos a otros, debemos amarnos” y que Sewell interpreta como un sentimiento general, todavía era poco representativo en el conjunto de los obreros artesanales. Cfr. Sewell, “Los artesanos, los obreros de las fábricas y la formación de la clase obrera francesa, 1789-1848”, en *Historia Social*, Instituto de Historia Social de la UNED, nº 12, Invierno, Valencia.

¹¹⁰ Ver desarrollo en Andrea Lanza, (2006), op. cit., pp.150-156.

¹¹¹ Las huelgas de este periodo fueron apoyadas por la Sociedad de los Derechos del Hombre (SDH), compuesta por republicanos radicalizados de extracción burguesa. La SDH fue reclutando en sus filas obreros y se fue acercando cada vez más a la visión y a las posiciones obreras en sus debates internos, pero, ni dentro del movimiento popular huelguístico ni fuera de él, hay muestras inequívocas que permitan hablar de una identificación mayor. Igualmente, dentro de las filas obreras hay muestras de dependencia respecto al programa republicano de clase media de la SDH. Por poner, un solo ejemplo, Festy llama la atención sobre el hecho de que las corporaciones de sastres y zapateros creadas en 1832-1833 adoptaron básicamente los estatutos de la SDH. Dentro de las ambivalencias del discurso de los trabajadores, los obreros mantenían una la visión social en la cual la burguesía no era eliminada sino más bien reformada. No había una única identidad obrera, sino una pluralidad de identidades en respuesta al sentido de organizarse, al significado de la situación social y a sus objetivos. Ver Octave Festy (1908): *Le mouvement ouvrier au début de la monarchie de Juillet (1830-1834)*, Paris, Cornély. Ver también Faure, op. cit; Hunt y Sheridan, op. cit.

Sin embargo, aún cuando algunas de las principales tesis de Sewell deben ser revisadas y matizadas en el sentido expuesto, su argumentación en torno a la redefinición de lo corporativo en el nuevo contexto de las asociaciones, resulta ser la menos afectada. De ahí que, su trabajo le dio un sólido fundamento histórico a la idea de la adaptación creativa del lenguaje y las prácticas corporativas al nuevo orden político liberal y de cómo se resignificaron en la experiencia de los trabajadores de mediados del siglo XIX. Eso sí, habría que hacer la siguiente apreciación para no llevar a engaños: la corporación no tuvo una existencia institucional continuada, como si se tratara de un agente plenamente coherente y siempre presente de representación/movilización de los trabajadores y generador de formas fluidas de asociación. Más bien habría que entender la corporación —siguiendo a Hunt y Sheridan —como:

“una forma distintiva de asociación creada a partir de algunos elementos de la tradición corporativa, tanto formales como informales, *y* [en cursiva en el original] de las oportunidades y desafíos presentes dentro de un escenario histórico particular”.

(Hunt y Sheridan, 1986: 820) (la traducción es nuestra)

Es decir, considerado en su historicidad y contingencia, la corporación pierde todo rastro de “ubicuidad” y “permanencia” con el que no convendría confundir.¹¹²

En el plano de las ideas, en este contexto ya se empezaron a atisbar las bases del socialismo fraternal,¹¹³ que fue el resultado de una transición desde el

¹¹² Insistimos en ello, por la facilidad con la que, a partir de correlaciones de fenómenos históricos, se puede caer en el error de deshistorizar esas mismas relaciones haciéndolas invariantes o peor aún, insertándolas en un cuadro teleológico de lectura. Un ejemplo reciente nos lo propocionan Laval y Dardot: “El socialismo, (...) fue heredero de una tradición de sociabilidad y ayuda mutua obrera y urbana del Antiguo Régimen, el de las corporaciones, el compañonaje, las gildas o las cofradías, agrupaciones todas ellas que habían institucionalizado solidaridades de oficios reglamentados, cada uno con sus propias referencias religiosas y sus ritos más o menos báquicos. La voluntad de destruirlas, que evidenciaron en Francia tanto el edicto de Turgot de 1776 como la ley Le Chapelier de 1791 (...) no fue capaz de borrarlas de la historia social” aunque con más tino un poco más adelante matizan esta aseveración: “La observación histórica debe darle un lugar a la herencia, con la condición de no olvidar que éste es recreación en un contexto nuevo” *Lo común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, editorial Gedisa, 2015, p.416.

¹¹³ Algunos autores prefieren denominarlo socialismo jacobino o socialismo republicano. En este trabajo adoptamos la terminología de Andrea Lanza que ya fue utilizada a su vez por Louis Reybaud. Ver Lanza (2006), op.cit., pp. 14-15.

liberalismo democrático al socialismo asociacionista. La integración del discurso liberal de la libertad individual con el discurso corporativo moderno sobre la solidaridad de los oficios hizo posible el surgimiento de un socialismo que se erigió sobre la idea de “asociación”. En este sentido, el socialismo francés se fundó sobre la fraternidad y la formación de la identidad obrera (Lanza, 2006:10; Sewell, 1992a). Esta idea cuadra bastante bien con esta otra según la cual muchos socialistas de la época buscaban “conjugar de un modo cada vez más singular dos preocupaciones: inscribirse, sin duda, en una larga tradición moral y religiosa, pero responder al mismo tiempo de un modo nuevo y pertinente a un desajuste económico y social” (Laval y Dardot, 2015:84).

Para Blanc el periodo socialista de la historia de la humanidad como ideal societario se hará realidad cuando el principio de la fraternidad triunfe sobre el principio individualista. Esto es, la fraternidad como principio organizador de la sociedad política y de las relaciones económicas (González Amuchástegui, 1989:140). Para él, el socialismo es el evangelio en acción. Para Cabet, para quien las comparaciones entre comunismo y cristianismo eran continuas, la misión que los comunistas se confiaron era realizar la fraternidad predicada por Jesucristo, o en otras palabras, la continuación de la obra de la Revolución francesa (Lanza, 2006:331).¹¹⁴ Desde las páginas de la revista *Le Populaire* escribe Cabet en 1844: “Si se nos preguntara cuál es vuestra ciencia, responderemos: ¡La Fraternidad!, ¿cuál es vuestro principio?, ¡La Fraternidad!, ¿cuál es vuestra doctrina?, ¡La Fraternidad!, ¿cuál es vuestra teoría?, ¡La Fraternidad!, ¿cuál es vuestro sistema?, ¡La Fraternidad!”.¹¹⁵ Para Buchez la asociación solidaria es una asociación “donde hay cierta providencia, donde cada generación está llamada a trabajar para la próxima generación, como un padre haría por sus hijos”.¹¹⁶ En casi todos ellos el lenguaje religioso es del todo explícito. Pierre Leroux escribía “somos socialistas, si se quiere entender por socialismo la doctrina que no sacrifica ninguno de los términos

¹¹⁴ Ver la base doctrinal del comunismo igualitario de Cabet en su ascendencia cristiana, Laval y Dardot, *Lo común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, editorial Gedisa, 2015, pp.73-84.

¹¹⁵ “*Le Populaire*”, n^o4, noviembre de 1844, p.3; tomado de Amuchástegui, op.cit., p. 140.

¹¹⁶ Cita tomada de Lanza (2006). Cfr. P.J.B. Buchez, *Introduction à la science de l'histoire*, Paris, Guillaumin, 1842, p. 6-7.

de la fórmula libertad, igualdad, fraternidad, sino que concilia todos en una verdadera síntesis” (Buche, 1840). Su noción de solidaridad representa una actualización de la noción de caridad cristiana.¹¹⁷ La solidaridad se introduce entre al egoísmo y el altruismo, sin recurrir al amor a Dios, en un intento de construir un equivalente laico de las antiguas nociones religiosas apoyado en los conocimientos de la ciencia (Blais, 2008:10). El desarrollo de su idea de solidaridad se desarrollará en el cruce de dos procesos íntimamente ligados que presiden el proceso de formación de las ciencias sociales modernas: “la transposición secular de ideas religiosas y la apropiación especulativa de ideas científicas” (Blais, 2008:11). La solidaridad se basa en la interdependencia social y humana, es una característica antropológica del ser humano que conforma la base de la vida social. La pregunta que Leroux como Renouvier se hacen es: ¿Cómo conciliar la libertad individual con la responsabilidad colectiva que impone la interdependencia de las personas? La libertad del individuo pasa por el reconocimiento de sus vínculos necesarios con los otros miembros de la comunidad. Así, el individuo lejos de perder su libertad en la solidaridad, se hace consciente de su sentido de responsabilidad.¹¹⁸

El discurso socialista fraternal articula la idea de asociación (unión fraternal) en una doble dirección, política y económica. En el proceso de implementación de una sociedad democrática, la tendencia hacia “el empoderamiento económico y el deseo de renovar completamente la economía liberal bajo el control de la decisión colectiva” se combina con la idea de introducir los deberes ciudadanos, las obligaciones sociales para hacer de la República una República unitaria y fraternal. La fraternidad es el vínculo de solidaridad libremente aceptado (Lanza, 2006). La fraternidad, por tanto, se hace deseable.

En ese sentido de ideal, antes que nada la fraternidad expresa la voluntad de exceder las contradicciones constitutivas de la sociedad moderna naciente

¹¹⁷ En su libro *De L'Humanité* Leroux escribe: “quería reemplazar la caridad cristiana por la solidaridad humana”. Porque la caridad es incapaz de conciliar el amor a sí mismo con el amor a los otros. El amor a los otros aparece como obligación, no como algo genuino. Además, no es igualitario. También rechaza la idea del contrato social porque presupone un sujeto individual atomizado (Sterjnø, 2005).

¹¹⁸ Esta es una noción que será desarrollada por Fouillée y por Durkheim. En el siguiente capítulo nos detendremos en la idea de cómo la libertad y la solidaridad contribuyen a la génesis del Estado de Derecho.

(desigualdad y heterogeneidad crecientes de la sociedad; división y conflicto político). Es el elemento clave para aceptar el individualismo moderno al tiempo que se niega su carácter egoísta y centrífugo (Lanza, 2006). Los socialistas fraternales parten de la sociabilidad innata del ser humano. Por naturaleza el hombre es sociable y se realiza en contacto con los demás seres humanos.¹¹⁹ La sociedad fraternal se caracteriza por el equilibrio existente entre los intereses individuales y los intereses colectivos. El individuo no se disuelve en la sociedad, porque se hacen compatibles la libertad y la fraternidad (González Amuchástegui, 1989:141).

3.5 La génesis de las asociaciones de productores

La tendencia hacia el empoderamiento económico de los trabajadores que ya hemos apuntado anteriormente comienza a desplegarse en este ciclo revolucionario que cursa entre julio de 1830 y abril de 1834. En medio de una fuerte depresión económica y de un desempleo masivo y al calor de la ola de huelgas y protestas obreras, nacen las primeras asociaciones de productores.

Es más, la asociación es la idea que se constituirá como el *leit-motiv* del movimiento obrero que se desarrolla durante estos años. Las asociaciones obreras vienen a representar un instrumento para encaminar la reforma social general ofreciendo a los trabajadores las posibilidades de constituirse en actores activos de ese proceso de reforma (Lanza, 2006:303). Durante los primeros años de la monarquía de julio, su uso es casi indistinto al de “sociedad” y tiene como referente principal a las sociedades de socorro mutuo. Sin embargo, poco a poco, sobre todo a lo largo de la década de los cuarenta, se

¹¹⁹ La discusión sobre la naturaleza cooperativa del ser humano, si el ser humano es altruista por naturaleza, o por el contrario, si en lo más interno y esencial de la persona lo que prevalece es un egoísmo primigéneo, forma parte de un debate que de tanto en tanto suele salir a flote, sin solución de continuidad. Muchas veces se mezclan la ciencia divulgativa, el sentido común, y los estudios más rigurosos. Otras veces, los argumentos genéticos y biológicos aparecen enfrentados a los argumentos sociales y culturales. Sin embargo, una respuesta mínimamente satisfactoria a la siempre delicada e interminable cuestión sobre nuestra naturaleza humana, tendría que reconocer distintos planos, a saber, que la capacidad moral humana es fruto de la evolución biológica, pero que las normas y los valores están determinados culturalmente. Para una aproximación en este sentido ver: “¿Somos los seres humanos egoístas por naturaleza?” del libro *La habitación de Pascal. Ensayos para fundamentar éticas de suficiencia y políticas de autocontención*, Jorge Riechmann, Libros la Catarata, 2009.

irá convirtiendo en la clave portadora de la igualdad en la organización del trabajo y designará también a aquellas asociaciones conocidas como cooperativas de productores.

Sin lugar a dudas, una de las grandes innovaciones del momento fue precisamente la introducción de la asociación de trabajadores como asociación de productores.

“La idea de asociación también se desarrolló en otra dirección distinta: fue al principio de la década de 1830 cuando los trabajadores y socialistas desarrollaron la idea de las asociaciones de productores o las cooperativas de productores. El concepto básico, que fue propuesto ya en octubre de 1830 por el periódico obrero *L’Artisan* y después perfeccionado por el teórico socialista Philippe Buchez, suponía que los trabajadores establecieran talleres “asociativos” en los que serían copropietarios de los medios de producción. Estos talleres tendrían que ser inicialmente financiados por las contribuciones semanales regulares de los socios, y más tarde se extenderían hasta incluir a todos los miembros del oficio, absorbiendo por igual a maestros y trabajadores en una comunidad industrial unificada en la cual sería abolida la propiedad privada”¹²⁰ (Sewell, 2012b:133).

Efectivamente, el exponente teórico más conocido del socialismo cristiano, Philippe Buchez, que se había cultivado en los círculos saintsimonianos, pero que en 1829 había roto con la ortodoxia de éstos, por sus diferencias respecto a la concepción religiosa de los saintsimonianos,¹²¹ expuso su programa en el periódico *Journal des sciences morales et politiques* y más tarde en

¹²⁰ Cfr. *L’Artisan*, 26 de septiembre de 1830; Armand Cuvillier, *P.J. B. Buchez eta le origins du socialisme chrétien*, Presse Universitaire de France, 1948, Paris.

¹²¹ El saintsimoniano añadió a su programa económico e institucional una perspectiva religiosa que conciliaba el humanismo y el panteísmo. Su cuadro religioso inspirado en Spinoza y en el idealismo alemán, hacía de la persona la mediadora entre lo finito y lo infinito, entre la materia y el espíritu y el mundo era expresión de un orden inmanente. Buchez, pretende unificar cristianismo y revolución. Articula una idea de cristianismo social y progreso, con la idea de que el desarrollo económico debe estar guiado por valores cristianos. Ver Patrick Gilormini (2016): “L’associationnisme de Philip Buchez et de L’Atelier. L’émancipation d’une communauté de travail égalitaire par le devoir et dévouement”, *16e Colloque International de l’Association Charles Gide*, Estrasburgo.

L'Européen. En ambos, fue desarrollando una concepción de la empresa como asociación de trabajadores en un marco de conciliación entre un catolicismo social y las teorías democráticas. Buchez aspiraba a traspasar progresivamente la propiedad de los instrumentos de trabajo a los propios trabajadores por medios pacíficos y legales (Sewell, 1992a; Lanza, 2006; Moss, 1980). Buchez no teorizó nada particularmente original, “pero aportó soluciones concretas fundamentales para emprender una evolución progresiva en torno a una nueva organización del trabajo. La más importante fue la constituida por el principio de inalienabilidad del capital de la asociación, que distingue las asociaciones obreras respecto de las sociedades de capital” (Lanza, 2006:298) (la traducción es nuestra).

En el programa de Buchez, la asociación obrera no sólo responde a la función que cumple en la organización económica sino que también en términos de sociabilidad. Como vínculo moral y de participación en torno a las necesidades e intereses sociales, la asociación tiende a superponerse a la República: respondiendo a la necesidad de organizar los intereses sociales, la República social y política tiende a coincidir con la asociación (Lanza, 2006:297). Así se va allanando el camino para una aproximación mutua y para una alianza entre republicanos y trabajadores que “iba descansar en una estrategia cooperativa tendente a lograr la propiedad de los trabajadores de sus propias industrias” (González Amuchástegi, 1989:137)

La presencia de las primeras asociaciones cooperativas data del mes de octubre de 1833 dentro de la secuencia de huelgas de los embaladores. Cuando los patrones se dieron cuenta de la apertura de talleres cooperativos, los obreros se comprometieron a cerrarlos una vez que sus reivindicaciones fueran satisfechas. La asociación cooperativa —nos dirá Alain Faure— no tenía otra ambición que dotar a la huelga de un arma más. Los huelguistas ganaban autonomía económica y ejercían presión competitiva sobre los patrones. Concebido como medio adicional de presión sobre los patrones, también fue un medio de ocupación de los obreros en huelga. Pero, no obstante, su objetivo fundamental era hacer plegar la voluntad de los patrones.

“Ciertamente, no hay ningún ejemplo anterior de una institución de este tipo, pero esta primera tentativa no alteró el carácter

fundamental de la huelga. Lo esencial permaneció: plegar a los empleadores. Los silleros y los zapateros también abrieron talleres; nada indica que asignaran a la asociación cooperativa un propósito más amplio que el que le concedieron los embaladores” (Faure, 1974:88).

En París otros oficios siguieron el ejemplo de lo embaladores. Tal y como lo cita Faure, sastres, silleros, guanteros, zapateros, impresores, etc. también abrieron pequeños talleres cooperativos. El propósito de la asociación productiva era reforzar el poder de los trabajadores durante la huelga, no suplantar a los maestros (Sewell, 1992b:133). Sin embargo, en el propio curso de la acción huelguística los obreros fueron descubriendo y reformulando nuevos objetivos.

“Se produjo una evolución debido a la huelga en los talleres. En el momento de la ruptura con la fracción dura de los maestros (29 de octubre), se abrió un establecimiento de trabajo, en el número 99 de la calle Saint Honoré: una vez más, el esfuerzo de aportar recursos suplementarios al fondo de la resistencia, supervisar y sostener a los huelguistas, cuyo número aumentó desde que el conflicto se volvió más generalizado, fue decisivo. En el transcurso de los días, con el endurecimiento de la huelga y el cierre por parte de la policía del taller de la calle Saint Honoré, se cambia el propósito. El 20 de noviembre, la sociedad de sastres advirtió a la prensa republicana su intención de establecer un “Taller nacional” que se abrió de forma permanente para los obreros sin trabajo. Este taller se convirtió entonces en una verdadera cooperativa de producción, organizada como sociedad comercial y cuya existencia no fue limitada a la de la huelga. Los zapateros y ebanistas, influenciados por los sastres, tuvieron también la ambición de fundar una cooperativa destinada a los desempleados de la profesión, cuya doble ventaja, gracias a la supresión de la propiedad patronal, era, a sus ojos, la de aumentar la remuneración obrera y

hacer bajar el precio de venta”. (Faure, 1974:87) (la traducción es nuestra)

Este extenso pasaje de Faure revela cómo el aumento de la tensión sobre la huelga llevó a los obreros a tomar nuevas resoluciones que a la postre resultaron decisivas. El ejemplo de los impresores cundió en los zapateros y ebanistas que también se plantearon abrir establecimientos cooperativos permanentes, viendo que de esta forma suprimían a los patronos como intermediarios frente al mercado, y lograban, por un lado, aumentar las remuneraciones de los trabajadores y, por otro lado, presionar a la baja en los precios de venta. Otro eslabón de esta cadena de acciones fue la idea de formar federaciones nacionales que pudieran suministrar crédito para la creación de estos establecimientos.

El tránsito de una asociación concebida como algo temporal dependiente del tiempo de resolución de la huelga a una asociación de producción de un oficio de carácter permanente fue política y económicamente capital. La creación de asociaciones cooperativas de producción les permitió a los trabajadores trascender un esquema enmarcado en la demanda y en la protesta, y afirmarse en un horizonte nuevo de organización del trabajo, aún cuando a los ojos de los propios trabajadores su significado era más bien in-mediato. La creación de estas primeras cooperativas resultó ser un remedio práctico, y retrospectivamente, de mucho mayor calado que las huelgas en sí mismas, a los males asociados al proceso de industrialización.

La tesis de Faure es que este hecho representa la medida exacta de la influencia que las concepciones de Buchez pudieron haber tenido sobre los huelguistas de 1833. Sin embargo, Faure también subraya que los obreros no desarrollaron de forma explícita un deseo de completar la eliminación de los empleadores, ni de hacer de la asociación la única institución para la organización de la producción. La interpretación de los trabajadores sobre los talleres cooperativos fue más bien que era una empresa destinada principalmente para acoger a los trabajadores desempleados del oficio. Una especie de taller de urgencia, pero eso sí, fundada y dirigida por los propios trabajadores (Faure, 1974:88).

Como reflejo de este proceso, el propio término de asociación va a experimentar una paulatina metamorfosis. Si hasta ahora tendía a designar un grupo corporativo, una agrupación “sindical” de un oficio o grupo profesional la fuerza de los acontecimientos lo van resignificando: reteniendo parte de su sentido original de agrupación, poco a poco va a ir abarcando la unificación de esfuerzos como vía para una mayor emancipación de los obreros. Pero, todavía la asociación cooperativa está subordinada a la organización corporativa. El establecimiento de talleres cooperativos es una medida distinta pero pareja a otras como el establecimiento de cajas de resistencia para los desempleados. Son las organizaciones profesionales las que toman la iniciativa y dirigen los talleres cooperativos (Faure, 1974:89).¹²²

En la primavera de 1834, el gobierno contraatacó enérgicamente. Promulgó una nueva ley que restringía considerablemente el derecho de asociación, ilegalizó la Sociedad de Derechos del Hombre y la mayoría de las organizaciones que los trabajadores habían fundado durante esos años. La reacción de los trabajadores fue respondida con mayor represión. Con todo, estas experiencias y aprendizajes fueron la base sobre la que se conformó el movimiento obrero de los años cuarenta. Un movimiento más fuerte y más amplio que resucitó y prolongó las aspiraciones que se habían iniciado en los años treinta (Aguilhon, 1983).

3.6 Reconstrucción de la fraternidad y de la solidaridad

Ya hemos señalado previamente que en el motto de la Segunda República vuelve a aparecer la fraternidad, junto con la libertad y la igualdad, aunque su derrotero será muy poco afortunado. Una de las razones de ese desdichado desarrollo tiene que ver con que la fraternidad fue un emblema sostenido por una fuerza política que en pocos meses fue derrotada, es decir, la de los republicanos radicales y, sobre todo, la de los socialistas. En un primer

¹²² En esta misma línea, Hunt y Sheridan señalan que las asociaciones corporativas y cooperativas representaban dos movimientos distintos dentro de la comunidad de trabajadores. Ocasionalmente, se integraban como si solamente fueran uno, pero la mayor parte del tiempo se mantenían como dos cuerpos separados, aunque ambos adoptaron la retórica de la asociación para definir su identidad y objetivos de grupo. Uno de esos momentos de fusión fue la revolución de 1848. Hunt y Sheridan (1986), op.cit., p.840.

momento la fraternidad llegó a ser el principio por excelencia del Estado, pero a los pocos meses, la profunda conflictividad política —una de las líneas de conflicto refiere a los republicanos moderados que luchan por disociar la fraternidad de la regulación del trabajo y del socialismo— degeneró en una contienda civil.¹²³ Dentro de las filas republicanas, la corriente más social buscaba aplicar los principios republicanos en la esfera económica, mientras que la corriente moderada deseaba restringirlos a la esfera política. Con la masacre de los obreros sublevados y derrota de la insurrección de junio de 1848, las posiciones socialistas quedaron notablemente deslegitimadas y la fraternidad prácticamente desapareció de la vida política e institucional (Lanza, 2014).¹²⁴

En lo que respecta al ámbito socio-económico los años cuarenta experimentaron una progresiva elaboración teórica y difusión del asociacionismo cooperativo¹²⁵ cuyo crecimiento fue paralelo al movimiento republicano. Sin embargo, los diversos proyectos de reforma social no encontraron cauce real para su desarrollo.¹²⁶ La orientación política y moral de las relaciones salariales, la negociación colectiva y su reconocimiento por parte del gobierno, la idea de un conjunto de derechos ciudadanos en tanto que trabajadores, eran fundamentos de la dimensión social del trabajo.

¹²³ Un solo dato puede ilustrar la división política y la fragilidad de la Segunda República, y toda una lectura sociológica de este periodo de gran efervescencia política. El rey Luis Felipe de Orleans abdicó la noche del 23 de febrero de 1848, al día siguiente se conformó un gobierno provisional del que formaron parte algunos socialistas y se anunció la Segunda República, aunque se proclamó oficialmente el 28 de febrero. En abril se celebraron las primeras elecciones con sufragio universal masculino y se conformó un nuevo gobierno del que quedaron apartados los liberales radicales y los socialistas. El 4 de mayo se constituyó la nueva Asamblea Nacional y se volvió a proclamar la República. En 1849, 1850 y 1851 las festividades oficiales de la Segunda República se celebraron el 4 de mayo. Cfr. Agulhon (1983), *The republican experiment (1848-1852)*, Cambridge University Press, p. 48.

¹²⁴ En la Constitución de noviembre de 1848 más de la declaración de principios apenas comparece. En el artículo 4º del preámbulo se puede leer: “tiene como principios la libertad, la igualdad y la fraternidad. Tiene como base la familia, el trabajo, propiedad, el orden público”.

¹²⁵ Entre 1839 y 1845 se publicaron *Voyage a Icarie* de Cabet, *Organisation du travail* de Blanc, *Qu'est-ce que la propriété?* de Proudhon, *De l'humanité* de Pierre Leroux, *L'Évangile de peuple défendu* de Esquiros, *Des lois du travail et des classes ouvrières* de Gustave Dupuyode. Por otro lado, Bernand H. Moss habla de la existencia de unas 300 asociaciones socialistas con un número aproximado de 50.000 miembros repartidos en unos 150 oficios sólo en París.

¹²⁶ El primer decreto redactado por Louis Blanc decía así: “El Gobierno provisional de la República francesa se compromete a garantizar la existencia del obrero por el trabajo: Se compromete a garantizar trabajo a todos los ciudadanos. Reconoce que los obreros deben asociarse entre ellos para disfrutar del beneficio de su trabajo”. Otro decreto anunciaba el establecimiento inmediato de talleres nacionales, una especie de bolsa de empleo público, que para ser admitido bastaba con inscribirse en cualquiera de las alcaldías de barrio de París.

El ministerio del trabajo, solicitado por Blanc, y reclamado por las movilizaciones obreras, es rebajado a la Comisión de Luxemburgo, una instancia efímera, sin presupuesto propio, ni autonomía ejecutiva. En todo caso, dicha comisión fue la máxima concesión que el gobierno republicano de coalición estuvo dispuesto a hacer para regular las políticas sociales y laborales (Díez Rodríguez, 2005:183). Durante la primera sesión de la Comisión, frente a un público exaltado Blanc recurre a un discurso entusiasta: "Por primera vez en la historia, los trabajadores están llamados a resolver, con el Gobierno, el gran problema de su destino" (Reynaud, 2011:75). Al día siguiente, el 2 de marzo el gobierno, bajo una fuerte efervescencia social, establece por decreto la reducción de la jornada de trabajo, que venía siendo una de las principales demandas de los trabajadores¹²⁷. Las actividades de la comisión de Luxemburgo —encabezada por Blanc y en la que también participó Leroux— de elaboración de un proyecto de organización del trabajo, de promoción y apoyo al asociacionismo obrero y de arbitraje sobre los conflictos laborales quedaron truncadas con su disolución en junio de 1848 una vez que el derecho al trabajo se antagonizó con el derecho a la propiedad.

Las consecuencias de la derrota del *derecho al trabajo* trajeron consigo una recomposición del discurso republicano que dio lugar a una separación entre lo social y lo político. Como experiencia subjetiva, el 48 supuso un "trauma fundacional" por utilizar la expresión de Donzelot. Una especie de conciencia trágica sobre "el divorcio entre el ideal republicano, en adelante realizado por el sufragio universal, y la democracia social, esperanza que albergaban los trabajadores parisienses" (Castel, 227).

"Por un lado, es la puesta en práctica del ideal asociativo del socialismo anterior al 48, por otro lado, subsiste, en mi opinión, una diferencia fundamental. Con la disolución de la Comisión de Luxemburgo y las jornadas de junio, asistimos a una separación entre lo social y lo político. Mientras que en el discurso del socialismo fraternal y en parte incluso con la Comisión de Luxemburgo, la asociación fue la de la producción y la de la

¹²⁷ Ver los debates y controversias suscitadas por la norma en Reynaud, B. y Jarrige, F. (2011). "La durée du travail, la norme et ses usages en 1848", *Genèses*, n^o85, pp.70-92.

república social o, por decirlo así, la asociación de productores fue la base y imagen misma de la república social y democrática; en el 48, la asociación obrera progresivamente pierde su valor de premisa y promesa de la república social” (Lanza, 2014:31) (la traducción es nuestra).

A la par de la pérdida de influencia del socialismo fraternal, la influencia de Proudhon, muy minoritaria hasta la fecha, salió fortalecida. Proudhon que se había referido al 1848 como “un niño nacido prematuramente”, a través de su periódico *Le Peuple* se convertirá en el órgano del movimiento cooperativo de París.¹²⁸

En lo inmediato, la fraternidad y la solidaridad que circulaban entre distintas doctrinas, se turnaban en sus usos, portaban diversas tramas de sentido, se completaban y estaban potencialmente abiertas a toda evolución (Lanza, 2006:6), con los acontecimientos de 1848, se eclipsó la primera en beneficio de la segunda.

“En el medio plazo, sin embargo, la suerte de la palabra solidaridad es incomparable, al tener una connotación menos emotivo-sentimental y, aún más, al no tener que pagar el peaje de una asociación peligrosa con los jacobinos y sans-culottes de 1793 y, sobre todo, con la insurrección de junio de 1848 desterrada de la memoria hasta el punto de que, incluso hoy en día, no hay lugar en París que recuerde las masacres y miles de muertes” (Lanza, 2014:6) (la traducción es nuestra).

La fraternidad tan pronto infunde pasión como infunde miedo. Un miedo real e imaginario. La solidaridad, sin embargo, remite a un horizonte menos sospechoso y arrebatado. Además, para estas fechas ya está inscrito en los campos fisiológico-médico, teológico, moral, económico y social.¹²⁹

¹²⁸ Ver la oposición que ejerció Proudhon sobre los planes de Blanc y las distintas visiones en torno a la economía y las asociaciones cooperativas. Allen, M. B. (1952): “P.J. Proudhon in the revolution of 1848”, *The Journal of modern history*, vol.24, nº 1, pp.1-14.

¹²⁹ Ver desarrollo en cada uno de estos campos en el artículo de Andrea Lanza, “Fraternité e solidarietà intorno al 1848. Trace di un approccio sociologico”, *Scienza & politica*, vol. XXVI,

No nos ha de sorprender el severo juicio retrospectivo de Marx respecto a la Francia de 1848, dos años después de la publicación del *Manifiesto comunista*.

“La fórmula que correspondía con esta fantaseada superación de las relaciones entre las clases era la *fraternité*, la confraternización y la fraternidad universales. Esa cómoda abstracción de los conflictos de clase, esa sentimental nivelación de los contradictorios intereses de las clases, esa ilusoria elevación por encima de la lucha de clases, la *fraternité*, fue el verdadero santo y seña de la Revolución de febrero. Sólo por un malentendido estaban las clases divididas y Lamartine bautizó el 24 de febrero al gobierno provisional: “*un gouvernement qui suspende ce malentendu terrible qui existe entre les différentes classes*”. El proletariado parisino se disipó en los goces de esa generosa embriaguez de fraternidad”.¹³⁰

Esta sentencia anuncia ya el nuevo marco de referencia que irá adoptando el movimiento obrero y que vendrá a relegar a un frío y desabrigado segundo plano la autoorganización obrera y el acceso al espacio público en pos de una acción estratégica definida por Marx como lucha de clases en clave de emancipación.

Otro observador y actor privilegiado del 48 como Tocqueville, que por lo demás, también siente contagiado por el papel de la luchas de clases en el devenir histórico,¹³¹ atrapa en *Recuerdos de la revolución de 1848* buena parte del espíritu de la época y el ocaso de la fraternidad a partir de la experiencia de los límites sentido con particular evidencia.

nº 51, 2014, pp.17-39.

¹³⁰ Marx, *Die Klassenkämpfe in Frankreich* (primera edición, 1850), tomado de Domènech (2004), *El eclipse de la fraternidad*, Editorial Crítica, Barcelona.

¹³¹ En octubre de 1847, apenas cuatro meses antes de la publicación del *Manifiesto comunista*, Alexis de Tocqueville anticipaba a modo de presagio nuevas dinámicas en la arena política como nubarrones que se avecinan: «Muy pronto la lucha política se entablará entre los que poseen y los que no poseen. El gran campo de batalla será la propiedad, y las principales cuestiones de la política girarán en torno a las modificaciones más o menos profundas que habrán de introducirse en el derecho de los propietarios» A. de Tocqueville, *Recuerdos de la Revolución de 1848*, editorial Trotta, Madrid, 1995, p.35.

“Las teorías socialistas continuarán penetrando en el espíritu del pueblo, bajo la forma de las pasiones de la codicia y la envidia, depositando en él la simiente de revoluciones futuras, pero el partido socialista en cuanto tal, quedó vencido e impotente. Yo (...) que adoraba la libertad, desde el día siguiente de aquellas jornadas, tuve grandes temores por ella. Consideré, en el acto, el combate de junio como una crisis necesaria, pero tras cual el temperamento de la nación habría cambiado, en algún modo. El amor a la independencia iba a ser sustituido por el temor y tal vez por el aborrecimiento de las instituciones libres; después de tal abuso de la libertad, tal retroceso era inevitable. Aquel movimiento de retracción comenzó, en efecto, el 27 de junio: al principio muy lento, como imperceptible a simple vista; después rápido y luego impetuoso e irresistible. ¿Dónde se detendrá? Yo lo ignoro. Creo que nos costará gran trabajo no retroceder más del punto que habíamos llegado antes de febrero, y preveo que todos —socialistas, montañeses, republicanos y liberales— caeremos en un mismo descrédito hasta que los recuerdos particulares de la revolución de 1848 se alejen y se borren, y que el espíritu general del tiempo recobre su predominio” (Tocqueville, 1984:212).

Ambos testimonios de época transmiten un profundo cambio de sensibilidad, aunque sea por motivos muy diferentes. En un caso por exceso, en el otro por insuficiencia. En un texto reciente, historiográficamente muy bien documentado, Christopher Guyver nos relata que la tendencia general de la historiografía sobre la Segunda República ha sido “primero despachar la República como un esfuerzo inútil y después abrazarla como precursora de la democracia social” (Guyver, 2016:3) (la traducción es nuestra) y tanto Marx como Tocqueville no escaparían a esa tendencia.

4

La recomposición del discurso de la solidaridad

4. La recomposición del discurso de la solidaridad

Introducción

Dentro de las actividades asociadas a la Exposición Universal de París de 1900, se celebró un Congreso Internacional de Educación Social donde se dieron cita Émile Durkheim, Leon Bourgeois y los principales exponentes del solidarismo, Charles Gide de la escuela de economía social, Ferdinand Buisson, el ministro de Comercio e Industria Alexandre Millerand y el historiador Charles Seignobos, entre otros.¹³²

El objetivo del Congreso era discutir sobre la solidaridad y sobre los medios para difundirlo a través del sistema educativo. El Congreso concluyó con una resolución sobre la solidaridad que Steven Lukes la resumió en los siguientes términos: “La idea de justicia como pago de una ‘deuda social’ por parte de los privilegiados a los no privilegiados, con la asunción de que existe una interdependencia y unas obligaciones cuasi contractuales entre todos los ciudadanos y que implica un programa de enseñanza pública, seguridad social y legislación en materia de trabajo y bienestar social” (Lukes, 1972:351).¹³³ (la traducción es nuestra).¹³⁴

Desafortunadamente desconocemos el grado de consenso que alcanzó dicha resolución —más cerca del solidarismo que de la sociología positiva de la moral de Durkheim— entre los participantes del acontecimiento. En todo caso, nuestro interés no radica únicamente en llamar la atención sobre su conclusión a modo de declaración institucional sino en resaltar la importancia del evento mismo desde el punto de vista de lo que representa en el orden simbólico específico.¹³⁵

¹³² Dentro del grupo de participantes se encontraban dos futuros Premios Nobel de la Paz: Bourgeois y Buisson.

¹³³ Calvo y Monereo ofrecen una traducción española de este pasaje que hemos preferido no utilizar. “León Duguit (1859-1928) jurista de una sociedad en transformación”, *Revista de derecho constitucional europeo*, nº4, 2005, p.537.

¹³⁴ Para mayores detalles sobre el citado Congreso, Lukes refiere a J.A. Scott, *Republican ideas and liberal tradition in France 1870-1914*, Columbia University Press, 1951.

¹³⁵ González Amuchástegui insiste en la idea de que en la base de los derechos humanos de carácter económico y social está la solidaridad. Y, añade: “En este sentido, J. E. S. Hayward, el cual ha estudiado la evolución y la influencia del concepto de solidaridad en Francia a lo largo del siglo XIX, dirá que «así como el siglo XVIII dio muestras en Francia del desarrollo de la

La centralidad de la solidaridad como idea-fuerza, como diría Fouillée, se entiende mejor si tenemos en cuenta dos fenómenos interrelacionados. La gran preocupación política de “unificar la nación alrededor del ideario político de 1789 actualizado” (Ramos, 1982:11); y, el problema de la transmisión de este ideario a todos los franceses a través de la educación pública. (Ramos, 182:12). Sociología y pedagogía forman parte de un mismo proyecto republicano de modernización del país (Alútiz, 2002:31).

Este evento que es advertido por muchos estudiosos de la obra de Durkheim, da cuenta de todo aquello sobre lo que nos vamos a ocupar en las siguientes líneas. El hecho de que la solidaridad sea objeto de discusión y debate en las más altas instancias de la vida institucional y académica francesa nos remite en primer lugar a su inscripción tanto a nivel político-institucional como teórico-intelectual. Este fenómeno también apunta a la ampliación de su perímetro de influencia y sobre todo a un reconocimiento más amplio de la necesidad de abordar los problemas sociales planteados por los procesos de industrialización y asalarización del grueso de los trabajadores, la llamada cuestión social.¹³⁶ Este reconocimiento o toma de conciencia, sin embargo, también participa de un cambio importante en el centro de gravedad de la solidaridad.

Los exponentes del programa político solidarista, mediante una síntesis innovadora de distintos principios interpretativos de la solidaridad, propugnan una reorganización de la República en clave de reforma social a partir de la idea de un contrato de asociación solidario.

En este sentido, la solidaridad es un valor cuyo significado e interpretación sigue estando en constante evolución; más concretamente, en proceso de recomposición. Detrás de esta reconstitución de los discursos en torno a la solidaridad asoman buena parte de las tensiones que caracterizan este periodo

idea de libertad personal absoluta, asociada a la defensa de los derechos individuales, las circunstancias materiales e intelectuales del siglo XIX promovieron la progresiva importancia de la idea de solidaridad social, asociada con el establecimiento de una justicia económica para la protección de los derechos sociales». González Amuchástegui, “Libertad, igualdad, fraternidad en el socialismo jacobino francés (1830-1848)”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, nº VI, 1982, p.141.

¹³⁶ Por cuestión social se puede considerar el entramado de problemas interdependientes con significado social, jerarquizadas y articuladas entre sí, que amenazan la cohesión social. Suele entenderse como la amenaza de fractura en una sociedad, cuando el orden social manifiesta incapacidad para integrar a sus miembros.

que discurre desde mediados del siglo XIX hasta 1914.

Antes de 1871 los enunciados sobre ideas y sentimientos de solidaridad venían predominantemente de fuentes socialistas (Hayward, 1951:277). Después de la derrota de la Comuna de París de 1871, sin embargo, el movimiento obrero mostrándose más refractario que nunca a las colaboraciones de clase y a posibles alianzas con la pequeña burguesía, se irá orientando más en torno a un conflicto revolucionario de clase.¹³⁷ Este giro nos advierte de la revisión del valor de la solidaridad anterior a 1871 y a 1848 mediante una referencia directa a las experiencias vividas en las fases de mayor efervescencia social, es decir, en las fases insurreccionales (Joas, 2015b:103).

Simultáneamente, también nos alecciona de otro curso de acción exitoso en el cambio de siglo, que eleva el contrato de asociación solidario a un plano institucional a modo de reforma política como respuesta al reconocimiento de los problemas sociales que apuntábamos más arriba.

En todo caso, no nos vamos a ocupar tanto de narrar el desarrollo histórico de este proceso de recomposición, rico en eventos significativos, sino de hacerlo visible, apoyándonos en él. Esta orientación de historizar la solidaridad adquiere cierto relieve en la expresión de tradiciones políticas y de pensamiento que la renuevan en dinámicas específicas de acción colectiva. Los cambios de sensibilidad cultural que hemos sugerido en el cierre del capítulo previo adquieren un dinamismo propio. En ese sentido, nos interesa recoger aunque sea de forma un tanto abreviada cómo distintas tradiciones fueron creando y desarrollando su propia concepción de la solidaridad, con sus inflexiones, ambivalencias e insuficiencias.

Así, en las siguientes páginas analizaremos la recepción de la solidaridad en distintas tradiciones de pensamiento que se irán consolidando en la medida en que van digiriendo las transformaciones que les va dejando la revolución industrial. Trazaremos las líneas maestras de cómo se fue problematizando y cómo fue tomando cuerpo la solidaridad en las tradiciones obrera, solidarista, católica y en la teoría social clásica. Contrastando estos programas podremos ir identificando a los actores más relevantes en sus variados contextos. Sólo así

¹³⁷ Un desarrollo más amplio de estos cambios históricos se encuentra en Hayward, J.E.S, “Solidarity: The social history of an idea in nineteenth century France”, *International Review of Social History*, vol.4, issue 2, pp. 261-284.

se podrán hacer más comprensibles los campos de tensión entre valores, instituciones y prácticas, y la dirección que tomaron dichas tensiones.

4.1 Cambio de sensibilidad

En un lapso relativamente corto de tiempo se abren nuevos capítulos históricos para la solidaridad. El imaginario de la solidaridad pasa de ser una práctica de un movimiento obrero en ciernes a establecerse como doctrina contractualista y a identificarse como ideología de Estado bajo el dominio del Partido Radical. En ese tránsito desde una forma de agregación social como enclave a otra forma plenamente institucionalizada su significado se pluraliza mostrándonos un semblante proteico.¹³⁸

En su definición más básica, la solidaridad se amplía de manera que admite en su seno una segunda y nueva acepción.¹³⁹ La primera remite a una comunidad de intereses y de sentimientos; la segunda, a un vínculo social que une a todos

¹³⁸ Para el historiador J.E.S. Hayward el concepto de solidaridad es extremadamente vago e indeterminado si es utilizado sin calificativos, sin un prefijo o sufijo que le de una orientación distintiva. Esa vaguedad la asocia con la fortuna del vocablo a lo largo del siglo XIX ya que “se convirtió en la víctima de una multiplicidad de ingeniosos juegos de palabras y metáforas, así como de distorsiones maliciosas que tradujeron una palabra simple y técnica, sacada de la esfera de la jurisprudencia, a la vez emotiva y oscura, haciéndola influyente y difusa” (la traducción es nuestra). Para Hayward, el precio a pagar por su amplia difusión sería la vaguedad del término. Pero, no quedándose conforme, su argumentación duplica la apuesta al señalar que “fue precisamente el carácter ecléctico del concepto el que le dio una popularidad efímera y una potente influencia política (...) “la solidaridad se volvió la llave maestra de todos los problemas sociales”. Es decir, en una argumentación circular, se difundió a costa de perder sus contornos más definitorios y precisamente, gracias a eso se difundió. Desde una perspectiva que adopta el significado del valor sensible a la contingencia, este juicio necesitaría ser revisado. Su difusión no tiene que ver con las cualidades del término, ni las cualidades del término pierden su poder heurístico, metafórico y simbólico con su expansión. Más bien, su difusión apunta a factores socio-históricos que se vuelven sobre el mismo concepto resignificándolo en dinámicas de ida y vuelta, con un carácter no definitivo. Este despliegue complejiza los escenarios donde se convoca el acontecer de los actores y la comprensión de solidaridades que bien podrían ser múltiples, sin que sea necesario llegar a banalizar este término proteico. Ver Hayward, op.cit., pp.261-262. Otra cosa distinta es la discusión en torno al estatuto teórico de la solidaridad. Ver al respecto Kurtz Bayertz.

¹³⁹ A partir de la década de los cuarenta la producción de textos que tematizan la solidaridad aumenta considerablemente. Leroux escribió sobre la idea política de la solidaridad en su escrito *De l'Humanité* de Leroux (1840), Hippolyte Renaud también en *Solidarité. Vue synthétique sur la doctrine de Charles Fourier* (1842), Bastiat en *Harmonies économiques* (1851) habla de la ley de la solidaridad, Grégoire Champseix expone en *Revue Sociale* (1847) su propia elaboración de la solidaridad, Constantin Pecquer en *Théories nouvelles d'économie sociale et politique* (1842) lo tematiza, Cabet va introduciendo el término en las nuevas ediciones de *Voyage en Icarie*. Esta enumeración de ensayos ha sido posible reconstruir gracias al artículo de Lanza, A. (2014), “Fraternité et solidarité intorno al 1848. Trace di un approccio sociologico”, op.cit.

los individuos previo a la voluntad e independientemente de cualquier elección.

En la edición inglesa de *1848: Historical revelations*, Louis Blanc escribe lo siguiente sobre el término solidaridad: “I use ‘mutual responsibility’, for our french word *solidarité*, which cannot be expressed by any single word in English and which implies identity of interests combined with identity of feelings”.¹⁴⁰ En definitiva, apela a un sentido de responsabilidad mutua impregnado de un sentimiento de identidad colectiva. Como hemos podido observar en el capítulo precedente, esta noción de solidaridad, a muchos efectos intercambiable con la de fraternidad, aspiraba a superar la fractura de los vínculos sociales generada por las relaciones económicas capitalistas.

La segunda acepción —que también se ajusta a la adoptada en el Congreso Internacional de Educación Social de 1900— deriva de una ampliación de su significado original de interdependencia de los deudores respecto a una deuda *in solidum*, ahora sí, desvinculada de su contexto primigeneo; su sentido de vínculo social de interdependencia de toda persona en tanto que persona, ciudadana y productora llega hasta la actualidad.¹⁴¹

La rápida difusión de esta segunda acepción de solidaridad corre en paralelo a la pérdida de influencia de la fraternidad cuyo descrédito es inseparable del fatal destino de la Segunda República (Lanza, 2009; Stjernø, 2005:53).¹⁴² De hecho, en el transcurso del 48 el discurso político del socialismo fraternal desapareció de escena.¹⁴³ Si bien es cierto que algunos elementos

¹⁴⁰ Hemos mantenido la cita en su enunciado original para captar plenamente su fuerza. “Utilizo responsabilidad mutua, para nuestra palabra francesa *solidarité*, que no puede expresarse a través de un único vocablo en inglés, y que implica una identidad de intereses en combinación con una identidad de sentimientos”. Cfr. Blanc, L., *1848: Historical Revelations*, London, Chapman and Hall, 1858, p. 162. Tomado de Lanza, A. “Fraternité et solidarité intorno al 1848. Trace di un approccio sociologico”, *Scienza & politica*, vol. XXVI, n° 51, 2014, pp.17-39.

¹⁴¹ Ver al respecto, capítulo tercero, epígrafe 3.3.

¹⁴² Sin embargo, perfectamente inscrita en la tradición político-filosófica francesa moderna, la idea de la fraternidad sigue sirviendo de inspiración de innumerables ensayos. Entre los más recientes: Michel Borgetto (1993 y 1997), Marcel David (1987 y 1992), Mona Ozouf (1988 y 1989); Maurice Blanchot (1983), Guy Lafon (1987) Jean-Luc Nancy (1993), Jacques Derrida (1993), Nicole Loraux (1997), Marie de Solemne (1998), Catherine Charlier (2003), Jacques Attali (1999), Bruno Mattei (2003), Hubert Herbreteau (2009), Regis Debray (2009), Gilles Bertrand, Catherine Brice, Gilles Montègre, (2012). Relación tomada de ediciones Nuova Città.

¹⁴³ Andrea Lanza narra la reconfiguración del discurso político del socialismo fraternal en el contexto del 48. Su enfoque integra el discurso político y la economía emocional. Su comprensión hermenéutica del discurso político se completa con una sensibilidad y un reconocimiento expreso de las tramas emocionales que se conforman al lado de los

permanecieron parcialmente operativos, éstos se recompusieron al interior de otras lógicas que modificaron su significado (Lanza, 2009:1).¹⁴⁴

La proclamación de la (Segunda) República y el sufragio universal masculino no alivianaron la disputa por los límites sociales de la nueva república y, las matanzas perpetradas por el régimen político naciente, condujeron a una transformación radical de la concepción de la relación entre lo político y lo social (Lanza, 2009:4).

En primer lugar, la profunda fe en el progreso que los socialistas fraternales profesaban, les llevó a subestimar los medios para construir una república democrática y social. Por otro lado, su concepción de la unidad social se oponía a cualquier posibilidad de conflicto político y a la insurgencia. Hay que tener en cuenta que los socialistas fraternales, desmarcándose de saintsimonianos y fourieristas, reelaboraron una interpretación histórica de la Revolución francesa, según la cual la violencia no era concebida como una parte necesaria de la transformación histórica, sino el efecto de una aceleración prematura (Lanza, 2009:8).

La visión según la cual con voluntad política revolucionaria y con capacidad legislativa se podían llevar a cabo las transformaciones sociales y económicas necesarias, legitimadas por un procedimiento democrático (Díez Rodríguez, 2005:186), quedó desacreditada para buena parte de sus contemporáneos. Sin olvidar que ese descrédito fue apuntalado por el ascenso de la doctrina marxista. La asociación, que había adquirido relevancia dentro de esta tradición, tanto como modelo de sociabilidad como de organización de la producción a la hora de pensar la construcción de la república social, también pasó a la galería de la memoria implícita.

4.2 La solidaridad y las relaciones de clase

argumentos racionales para comprenderlos en toda su amplitud. Ver Lanza, “1848 comme reconfiguration des discours politiques”, *Polis working papers*, nº135, Università del Piemonte Orientale, 2009, pp.1-35.

¹⁴⁴ Marcel David trae a colación que el lema oficial del Diario Oficial de la Comuna de Paris de 1871 sustituyó la fraternidad por la solidaridad a consecuencia de la presión popular. Ver *La solidarité comme contrat et comme éthique*, l'Institut international d'études sociales, 1982, p.23.

Entre las lecturas influenciadas por el marxismo, la lucha de clases como hecho social era tal que hacía inverosímil pensar en la idea de fraternidad. El llamado a la unidad de los trabajadores del mundo poco tenía que ver con las evocaciones de una convivencia ideal en hermandad que se pronunciaban a viva voz en la década anterior. La fraternidad, como tal, venía a oscurecer los intereses de clase (Sterjnø, 2005).

Por otro lado, el antisocialismo del Segundo Imperio redujo considerablemente las posibilidades de expresión asociativas, dictando decretos restrictivos, de modo que las mutualidades estaban entre las pocas organizaciones, conformadas en torno a redes de solidaridad obrera, toleradas por las autoridades (Hayward, 1951:276).¹⁴⁵

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, los dos grandes tótems de la doctrina del movimiento obrero francés —Proudhon y Marx—, en sus obras le guardan poco espacio a la solidaridad (David, 1982:22; Sterjnø, 2005). En el caso de Proudhon, sus nociones de “fuerza colectiva”, “autonomía obrera”, “compañías obreras” y de “mutualismo” tan cercanas a una filosofía práctica de la solidaridad, sin embargo, se alejan tanto de la tradición socialista fraternal como de la tradición comunista. La cita que recogemos a continuación aclara algo sobre la preferencia de Proudhon sobre el mutualismo.

"Son particularmente erróneas las teorías utópicas que pretenden fundar el socialismo sobre principios morales, la fraternidad o el amor: la sociedad nueva no puede fundarse sobre un sentimiento —ésta es la razón de que muchos solidaristas se alejen de la fraternidad— sino que sólo puede construirse sobre una nueva organización del trabajo que sea definida científicamente".¹⁴⁶ (la

¹⁴⁵ A consecuencia de una relativa liberalización del régimen, el derecho a la huelga fue reconocido en 1864, pero estaba más bien limitado por la falta de reconocimiento al derecho de asociación. Las cooperativas fueron legalizadas en 1867, pero los obstáculos para su expansión no cesaron con ello. Hayward nos relata que en el mismo año de 1867 no se llegó a celebrar el Congreso Cooperativo internacional en París por prohibición gubernamental. Sólo con la Tercera República se llegaron a firmar una serie de tratados de paz con el asociacionismo. Los sindicatos fueron legalizados en 1884, las mutualidades en 1898, Ver, Chaniel, P., “La république, la question sociale et l’association. Associationnisme, solidarisme et socialisme au tournant du xixe siècle”, *Les Annales de la recherche urbaine*, nº89, junio, 2001.

¹⁴⁶ Ansart, P., *Sociologie de Proudhon*, P.U.F., Paris, 1967, p. 9. Tomado de Van Doosselaere, T., *Les racines de la solidarité*, Foundation pour la solidarité, 2004, p.17.

traducción es nuestra)

En la experiencia popular y en particular en el movimiento obrero, la memoria de la fraternidad se torna como “solidaridad obrera” tanto a nivel nacional como internacional, de modo que refleja más claramente el liderazgo que el marxismo le ha asignado a la lucha de clases (David, 1982:28-29). La solidaridad obrera también responde a la unidad de acción y a la ayuda mutua. Eso sí, en los desarrollos teóricos de Marx, la unidad de los trabajadores se plantea más en términos instrumentales y estratégicos que en su dimensión normativa y afectiva (Sterjnø, 2005:46; Joas, 2013:165-172).¹⁴⁷ Hay una segunda idea de Marx sobre la solidaridad que remite a la descripción de la sociedad postcapitalista bajo el comunismo, y que lo asocia con la comunidad (*Gemeinschaft*) de modo que la genuina sociedad solidaria se proyectaría a la sociedad futura (Sterjnø, 2005:46). Participando del giro socialista asociacionista, definirían el comunismo como una asociación libre de productores (Laval y Dardot, 2015:87). Esta dualidad que Sterjnø atribuye a Marx, se apoya en la interpretación que Lukes hace de la moralidad en Marx, en términos ciertamente ambivalentes.¹⁴⁸

Dentro de la tradición marxista, una de las teorías revisionistas más fructíferas sobre la solidaridad la encontramos en Eduard Bernstein, quien lo introdujo en el discurso socialista. En 1910 publicó *El movimiento obrero* donde reflexionó sobre la ética del movimiento obrero. Junto a la libertad (o autonomía) y la igualdad reelaboró la noción de la solidaridad, sobre las experiencias de los trabajadores que entendieron que podían reducir la dependencia respecto a los empleadores mediante la unión voluntaria y

¹⁴⁷ En *La creatividad de la acción*, Joas escribe lo siguiente: “(Marx) sabe muy bien que los intereses de una clase no se convierten inmediatamente en fines de la acción; los posibles intereses solo adquieren un sentido subjetivo por un proceso de autodefinition y de formación de la identidad”, op.cit., p.167. Sin embargo, para Marx el interés económico es lo que determina los motivos de acción. Joas contrasta esta visión con la de Gramsci para quien la acción política se entiende a partir del intento de crear un consenso normativo en y entre los grupos sociales, que es lo que da lugar al concepto de hegemonía.

¹⁴⁸ Se refiere a la distinción entre una moral *Recht* referida a derechos, obligaciones, justicia, etc. que sería fundamentalmente ideológica, puesto que surge en condiciones de escasez y de conflicto de intereses, de una moral de emancipación libre de tales condicionamientos, de tal manera que la propia idea de socialismo también participaría de un ideal ético. Ver debate sobre esta cuestión en: MacIntyre, Blackledge, Elster, Geras, Banks.

poniendo en común su fuerza en sindicatos obreros. En el acto voluntario residiría el compromiso ético.

“El sentimiento de solidaridad es más fuerte en el movimiento obrero que en otros grupos, y no hay principio o idea dentro del movimiento obrero que sea más cohesivo que la visión que requiere de la solidaridad. Ninguna otra norma o principio de derecho social se puede comparar con el poder vinculante de esta idea” (Sterjnø, 2005:50). (la traducción es nuestra)

La idea de la solidaridad de Bernstein estaría, en muchos aspectos, más cerca de la de Durkheim que de la de Marx, ya que enfatizó los valores y la relación entre solidaridad e individualidad. Para Georg Lukács en las sociedades capitalistas las ideas de solidaridad e interdependencia serían promesas irrealizables, a lo sumo “ideas normativas inútiles” (Sterjnø, 2005:54). Años más tarde, Antonio Gramsci hizo una contribución muy productiva al marxismo con su concepto de *hegemonía cultural*, al interior del cual integró la solidaridad. A partir del análisis de las causas de la derrota de los consejos obreros de Turín en 1919, Gramsci vio la necesidad de que la clase obrera crearía vínculos con otros grupos sociales y desarrollara una cultura propia basada en actitudes y valores consonantes con su proyecto social y político. Sólo así podría constituir un bloque hegemónico capaz de erigirse como alternativa política a un capitalismo que también se disputa en el campo de la hegemonía cultural.

4.3 La tradición solidarista

Está prácticamente fuera de toda discusión que la re-emergencia de la solidaridad en la vida institucional francesa a finales del siglo XIX se le debe a Leon Bourgeois y al movimiento solidarista.¹⁴⁹ El solidarismo laico y

¹⁴⁹ Bouglé, C. (1907), *Le solidarisme*; Duprat, L. (1907), *La solidarité sociale*; Duguit, L. (1911), *Traité du Droit Constitutionnel*; Fouillée, A. (1884) *La Propriété sociale et la démocratie*;

reformista llegaría representar la filosofía social oficial de la Tercera República. Una síntesis política e ideológica entre el liberalismo y el socialismo, entre el colectivismo y el individualismo. Con el fin de regular la convivencia socio-económica, el solidarismo buscaba una alternativa tanto del socialismo y el liberalismo de mercado sin amenazar la libertad personal, ni atentar contra el derecho a la propiedad.

Los exponentes del solidarismo reformulan el pacto republicano, redefiniendo el contrato social como un cuasi-contrato. Como nunca antes, la República se afirma como lo que debe ser, esto es, como un régimen de derecho (Blais, 2008: 15).

“La idea de solidaridad aporta fundamentos para una nueva conceptualización del papel del Estado. Se reduce su potencia mientras se expanden sus atribuciones. Sujeto a derecho, el Estado pierde poder de dominación. Sin embargo, debe intervenir para garantizar el pacto social, preservar las reglas de la justicia y la igualdad en los contratos y asegurar los servicios de interés general” (Blais, 2008:16) (la traducción es nuestra).

En *Solidarité*, un breve ensayo publicado por primera vez en 1896, Bourgeois defiende un conjunto de reformas moderadas, que van desde el mutualismo a un sistema de educación pública extendida. Para Bourgeois, la idea de la solidaridad es la única base posible para una República con fundamentos sociales. A su parecer, la ineficacia jurídica de la fraternidad se había puesto de manifiesto durante la Segunda República, porque antes que nada era un sentimiento, mientras que la solidaridad como forma jurídica podía fácilmente ser traducida en un lenguaje de reformas políticas y sociales. La solidaridad podría entenderse como una aplicación de los contenidos de la fraternidad. Además, para Bourgeois las reminiscencias religiosas de la fraternidad no se conciliaban plenamente con el proceso de laicización de las estructuras del Estado francés.

Asociado a la tradición positivista y cercano en algunos aspectos a Durkheim,

(1910): *La démocratie politique et sociale en France*; (1909), *La sociologie et le réformisme socialiste*.

Bourgeois, esboza una teoría pseudo-científica de la dependencia recíproca. Atendiendo a la biología, muestra que, contrariamente a la suposición básica del darwinismo social y el liberalismo de mercado, la competencia no es el motor primario del orden natural y social. Según él, las nuevas tendencias en la biología confirmaban la creencia de que la cooperación era el principio vital de la naturaleza y de la sociedad. De tal manera que todos los seres estaban orgánicamente unidos entre sí en un mundo centrado en la cooperación y no en la competencia.

A través de la solidaridad, Bourgeois trata de fundar científicamente una moral positiva capaz de transformarse en principios de obligación social. La solidaridad no podía descansar en sentimientos subjetivos, ni en una moral religiosa, había que cimentarla en principios científicos y racionales. En esa línea de argumentación, elabora un concepto de solidaridad que es traducible a un derecho jurídicamente exigible.

En ese sentido, el solidarismo constituye una teoría de los derechos y de los deberes sociales sobre la base de una solidaridad plenamente objetivada (Calvo y Monereo, 2005:514). El deber de la solidaridad, el deber de asistir a los más pobres y a los más débiles deja de ser un imperativo moral, para pasar a ser una obligación jurídica, una responsabilidad de los más acomodados y afortunados hacia los menos. Su interés radicaba en desarrollar un sistema de regulación de esta obligación, anticipando el surgimiento del derecho laboral.

El solidarismo es una filosofía individualista, pero rectificada en el sentido de que la persona es considerada en su existencia social y no como un individuo aislado y atomizado.

Para Bourgeois, la persona desde su propio nacimiento tiene deudas con sus contemporáneos. Cada generación se beneficia del legado de la generación anterior. Cada nueva generación es usufructuaria de las generaciones pasadas. Sin embargo, si bien todos son deudores no todos son acreedores en igual proporción. Algunas personas acreditan más que otras. De ahí que el movimiento de la solidaridad deba ocuparse de los más necesitados. El principio de las deudas sociales se aplica a todos, pero enmendado en función de la riqueza de cada persona.

Las personas acordarían voluntariamente un cuasi-contrato por medio del cual

aceptarían las deudas que impone la asociación común. Los individuos dejan de ser rivales, si es que alguna vez lo fueron, y pasan a ser *asociados solidarios*. La idea del cuasi-contrato es indispensable para fijar un instrumento de una justicia restauradora. La doctrina, en todo caso, justifica a manos del Estado un mínimo de garantías de subsistencia que incluyen educación gratuita, seguro de vida, etc. (Chanial, 2001).

Sin ninguna duda, el solidarismo aporta un marco filosófico para la definición del papel del Estado republicano mediante la noción de solidaridad. El diseño de este programa conduce a un ensanchamiento del derecho, a través de la introducción del "derecho social", lo que altera la comprensión de la división tradicional entre las esferas pública y privada.¹⁵⁰

Robert Castel insiste en la idea de que para que este proceso fuera posible, se tuvo que dar toda una reelaboración de varios conceptos: la naturaleza del derecho para poder ampliarla, el concepto de propiedad para asegurar protecciones públicas sin atentar contra el principio de propiedad, y finalmente, el concepto de colectividad para constituirse en sociedad (Castel, 1977:269).

Así, en la doctrina solidarista se puede localizar la justificación político-filosófica del derecho social y del desarrollo de leyes relativas a la protección de los trabajadores y a las condiciones del trabajo.¹⁵¹ En nombre del derecho social, el Estado podía intervenir en nuevas esferas (civiles y familiares). Un derecho social que aspira a mostrarse como una aplicación práctica de la solidaridad.

Desde esta plataforma, se plantearon exigencias compensatorias como una manera de moderar las desigualdades crecientes a través de un sistema de garantías legales gracias a los cuales la seguridad dejaba de depender exclusivamente de la propiedad. Con Bourgeois, se pasa de una solidaridad directa, recíproca entre iguales, a una solidaridad compensatoria. Lo que en un

¹⁵⁰ Duguit, discípulo de Durkheim, se basaba explícitamente en éste a la hora de pensar jurídicamente la división del trabajo social. Su razonamiento era el siguiente: "si la sociedad se cohesionaba en torno a la solidaridad, hagamos de esa necesidad el marco legítimo del derecho. La clase capitalista tiene su función que cumplir: reunir capitales y ponerlos a disposición de las empresas, lo que es una función social. Niego su derecho subjetivo a la propiedad, ratifico su deber social".

¹⁵¹ Ver reconstrucción del desarrollo histórico del Estado social de derecho en Altuna, L. "Compromiso social cooperativo y sostenibilidad a comienzos del siglo XX: el caso Mondragón", op.cit.

lenguaje marxista, vendría a ser el paso de una solidaridad intraclase a una solidaridad interclase, de ricos a pobres, de lo más favorecidos a los menos. En opinión de Ferraton, con el Estado social el trabajo asalariado adquiere un estatuto jurídico, pero al mismo tiempo, separa las esferas económicas de la producción y la distribución (Ferraton, 2002:357). Se refiere al paso de una solidaridad recíproca a una solidaridad redistributiva, institucionalmente administrada. Al mismo tiempo, el solidarismo le concedía un papel positivo al Estado mientras que le permitía mantener cierta neutralidad frente a las fuerzas que dividían a la sociedad.

“Así, el derecho de propiedad privada pasaba a ser visto como una función social, el decir, como fuente no sólo de facultades sino de obligaciones, comenzando por la de no ejercerlo de manera antisocial. Y esto se extendía ámbitos clave, como el laboral o el tributario. Como resultado de ello, el poder de dirección de las relaciones de producción reconocido a los grandes propietarios se veía matizado por su deber de garantizar unas condiciones laborales dignas, del mismo que los deberes tributarios se modulaban según la capacidad de cada quien, como exigía el principio de progresividad. Muchos de estos puntos de vista, evidentemente, acercaban al solidarismo al socialismo. Pero, distaban de ser conceptos equivalentes. El solidarismo podría considerarse en el mejor de los casos, un socialismo jurídico, reformista, tan extendido como criticado por los exponentes más radicales del socialismo político” (Pisarello, 2013:90).

4.4 La tradición cristiana y la doctrina social de la Iglesia

El cambio que hemos señalado en la introducción respecto al centro de gravedad de la solidaridad y la cooperación, pasa por la pérdida de influencia de las tesis cooperativistas en los círculos socialistas revolucionarios y paralelamente, y por su impulso por parte de otros sectores, entre los cuales se encuentran algunos grupos de inspiración cristiana.

Dentro de esta tradición, Charles Gide deviene en el gran teórico del cooperativismo de fines de siglo, y posiblemente el primero que ejerce cátedra sobre el cooperativismo en la universidad. Gide se reconoce como heredero de la obra de Fourier, de quien hace una síntesis *sui generis* que combina con una ética protestante. Destaca la afinidad entre la solidaridad y la moral evangélica, aspecto que lo desmarca de muchos solidaristas a quienes tachaba de masones y anti-clericales.

La escuela de Nimes impulsa principalmente un cooperativismo de consumo siguiendo el modelo inglés de Rochdale. No confía demasiado en que las asociaciones de productores se puedan conducir según el interés general, por eso, Gide concede una soberanía inédita al consumidor de modo tal que la cooperativización del consumo será la verdadera palanca del cambio económico y social. A los seguidores de la escuela de Nimes, sus críticos les reprochan que por la vía de agrupar a los consumidores, eludan toda referencia de clase. Gide, por su parte, no repudia tanto el socialismo como tal sino el matrimonio del socialismo con la revolución social.

“Lo que ha roto el vínculo fraternal entre la cooperación y el socialismo es que un buen día los obreros de Francia creyeron que habían hecho un descubrimiento: el de que para llegar a la emancipación de la clase obrera había un medio mucho más expedito y más seguro que la cooperación: la revolución social. El pueblo no ha tenido fe desde entonces en la cooperación, porque la tenía en la revolución” (Gide, 1888)¹⁵²

Hacen un uso abierto de un lenguaje social cristiano que conecta muy bien con la encíclica *Rerum Novarum*.

La iglesia católica fue la última en tomar posición respecto a la cuestión social.¹⁵³ No fue hasta 1891, que el papa León XIII planteó por primera vez

¹⁵² Charles Gide: *L'avenir de la Coopération*, Conferencia pronunciada en París el año 1888, inserta en el volumen Gide, Ch., *La Coopération. Conférences de propaganda*, Librairie Sirey, Paris. Tomado de Rafael Heras, *Renovación*, Órgano de la Federación de Juventudes Socialistas de España en el exilio, Toulouse, n°107, 1947.

¹⁵³ El silencio de la autoridad eclesiástica sobre la cuestión obrera durante la mayor parte del siglo XIX es un hecho recogido por historiadores, sociólogos y teólogos. Ver Droulers R.P. y Bonnet-Laborde, Ph., “Catholicisme eta mouvement ouvrier en France au XIXe siècle.

desde el magisterio de la Iglesia la cuestión social en su encíclica *Rerum Novarum* y. En una decisión sin precedentes, el papa León XIII comenzó a definir posiciones y principios sobre la cuestión obrera y la justicia social. Sergio Belardinelli pone énfasis en que León XIII era consciente de que en la toma de posición de la Iglesia sobre una cuestión “difícil y peligrosa como la obrera” la Iglesia no podía limitarse a hacer denuncia común de la miserable situación de los trabajadores ni apelar a la caridad cristiana, sino que “debía enfrentarse con problemas como la división del trabajo, el salario, el capital, el mercado, la concurrencia, la dinámica de los precios, las leyes de la oferta y la demanda” (Belardinelli, 1991:492). Era oportuno que la Iglesia hiciera su propia interpretación tanto del liberalismo económico como del socialismo en cuanto teorías socio-económicas (Belardinelli, 1991:493).

“¿La consideración del trabajo humano como una mercancía es conciliable con los principios cristianos? ¿La división del trabajo y de la «relación salarial» son éticamente legítimas? ¿En qué consiste el justo salario? ¿En qué medida el estado debe intervenir sobre la economía? ¿Por qué no es aceptable la solución que propone la abolición de la propiedad privada?” (Belardinelli, 1991:493).

El desafío del mensaje vaticano consistía en poner de manifiesto que el liberalismo económico no impedía el trato abusivo y lesivo de los trabajadores y que la crítica de la economía política de Marx no ofrecía ninguna respuesta satisfactoria al respecto. En los círculos más conservadores de la Iglesia, se miraba con nostalgia el pasado del Antiguo Régimen. En los ambientes más progresistas y próximos a lo que acontecía en las ciudades industriales no esperaron a la *Rerum Novarum* para hacerse oír frente situaciones de abuso

L'attitude de l'épiscopat”, *Le mouvement social*, n°57, octubre-junio, 1996, pp.15-46; Rémond, R., “Presentation: Eglise et monde ouvrier en France”, *Le mouvement social*, n°57, octubre-diciembre, 1996, pp.3-14. Belardinelli, S., “El contexto socio-económico y doctrinal en la época de la ‘Rerum Novarum’ y en nuestros días”, *Scripta Theologica*, n°24-2, 1996, pp.491-502.

(Droulers R.P. y Bonnet-Laborderie, 1996).¹⁵⁴

La *Rerum Novarum* defiende la propiedad privada porque “todo hombre incluido el trabajador debe poder transformarse, gracias al trabajo, en propietario (Belardinelli, 1991:496). El carácter personal del trabajo, la naturaleza no conflictiva de la relación capital-trabajo, la solidaridad interclasista, el justo salario, el diálogo entre las partes con la participación del Estado y la garantía estatal sobre el derecho de asociación representan las aportaciones más notables de la encíclica.

La exhortación a los obreros a asociarse en asociaciones católicas para buscaran ellos mismos mejorar su suerte no se hizo esperar: en 1893 y 1894 se celebraron sendos Congresos obreros de la democracia cristiana y se sentaron las bases del sindicalismo democrático cristiano (Droulers R.P. y Bonnet-Laborderie, 1996).

En la posguerra, durante el periodo de digestión de lo ocurrido en la II Guerra Mundial, el concepto de solidaridad fue retomado por autores como Emmanuel Mounier y Joseph Lebet, dentro de la órbita del pensamiento personalista.

4.5 La solidaridad en la teoría social clásica

En pleno auge de la sociedad industrial moderna, la preocupación por la solidaridad formaba parte de un discurso más amplio sobre la propia constitución de un orden social *vinculante* en un contexto donde la llamada cuestión social venía a amenazar de forma cíclica los fundamentos de la legitimidad del Estado.

En este cuadro que hemos venido dibujando la figura de Durkheim constituye una figura sobresaliente no sólo porque formuló e interpretó en términos sociológicos el problema central de la Tercera República, sino por la influencia que ejerció entre sus contemporáneos, en los círculos intelectuales y

¹⁵⁴ Los miembros de la revista *Ere Nouvelle*, fundada en 1848 por Frédéric Ozanam, Charles Louis Maret y Dominique Lacordaire, por ejemplo, alentaban a los católicos a tomar la iniciativa en promover una política social avanzada. Otro grupo era el de De la Tour du Pin, cuyo programa de reformas incluía la participación de los trabajadores en las ganancias de la empresa. Ver Belardinelli, op.cit.

progresistas franceses, en algunos sectores de la clase política y entre las filas de los solidaristas, cuya impronta llega hasta la teoría sociológica actual y sobre ella volveremos en el último capítulo de este trabajo.¹⁵⁵ Durkheim mantuvo cierta distancia respecto a la vida política y más concretamente, también con respecto a Bourgeois y los solidaristas, con quienes a veces se lo asocia.¹⁵⁶ Planteó la cuestión social, en primer lugar, como un problema entre individualismo y socialismo, y en segundo lugar, como una cuestión moral (Ramos, 2013:145).¹⁵⁷

La sociedad industrial inauguraba un modo nuevo de relación entre los sujetos sociales, que ya no podía fundarse sobre las redes de la sociabilidad primaria o “solidaridad mecánica”. Bajo los parámetros de una sociedad fundada sobre la diferenciación funcional el individuo se convertía en un ser más interdependiente. La solidaridad “orgánica” asociada a la división social del trabajo y a la interdependencia mutua debía ser el vínculo social privilegiado para integrar, sin coerción, las actividades económicas de los individuos mediante relaciones contractuales. El máximo obstáculo a la realización de la solidaridad orgánica se daría en situaciones anómicas por falta de regulación de las relaciones sociales.

La conciencia de solidaridad formaría parte de un marco normativo anterior a todo contrato para garantizar, precisamente, el cumplimiento de lo

¹⁵⁵ Su obra sobre *La división del trabajo social* ha sido el punto de partida de “las teorías de la diferenciación social que han tratado de explicar lo específico de las sociedades modernas mediante el concepto de diferenciación” (Joas, 2013:282). Su obra sobre *Las formas elementales de la vida religiosa* también ha sido el punto de partida de la teoría sobre la génesis de los valores de Hans Joas.

¹⁵⁶ “Durkheim era menos tímido y más coherente que los partidarios de la solidaridad. Al nivel más básico, compartía su pacifismo y su deseo de solidaridad social a través de la reconciliación, creyendo que la lucha de clases no compensaba su coste. No compartía, en cambio, su apego a la propiedad privada, ni su fe en el reformismo legislativo. Creía, en parte como resultado de sus estudios sobre la religión de mediados de la década de 1890, en la prioridad e importancia crucial de lo que llamaba las ‘creencias morales’: sólo poniendo fin a la ‘disolución de nuestras creencias morales’ imperantes podían establecerse las condiciones previas a la solución de la crisis’. (...) Sus simpatías se inclinaban más por los aspectos regenerativos del socialismo que por el reformismo asistemático y práctico de los solidaristas”. Lukes, op.cit., p.351. Sin olvidar que en lo tocante a la solidaridad como interdependencia mutua Durkheim también recibió influencias de Pecquer, Renaud y Renouvier.

¹⁵⁷ Las expectativas depositadas en Durkheim consistían en sustentar una ciencia social que permitiera acceder a un posicionamiento científico privilegiado para abordar las cuestiones sociales. Un conocimiento para la acción y una nueva ideología republicana fundada científicamente (Ramos, 1982:37). “La tarea de la sociología es descubrir científicamente los elementos de la nueva moral laica que necesita la república para consolidarse en la vida social” (Alútiz, 2002:31).

contractual. Un marco moral sin el cual ya no sería posible la existencia social (Ramos, 1982). El principio de solidaridad, por tanto, no está representado como una regla contractual o jurídica, sino como una pauta vinculante. “Se trata de un sistema de solidaridad moral que traduce, en forma de representaciones sociales interiorizadas por los actores, la integración estructural del sistema”. Durkheim confía en que la fuerza de la socialización sea suficiente en sí misma para que los individuos se conduzcan de forma moral. Los individuos participan de una conciencia colectiva que deja poco espacio para las expresiones individuales.

En palabras de Alútiz, Durkheim no diferencia los niveles teóricos del nivel macro-social y micro-social de la acción. “El individuo viene definido como un simple instrumento ejecutor de la moral social que se le impone en la socialización, queda sin objeto. La pregunta de cómo surgen las innovaciones estructurales en una dinámica social sin agentes individuales con libertad de elegir sus opciones de valor será un punto débil al que Durkheim nunca acabará de dar una respuesta aceptable” (Alútiz, 2002:39). Es decir, su programa le concede una excesiva preeminencia de lo social sobre lo individual.

En su sociología de la religión su concepto de solidaridad es completado y superado por un concepto innovador sobre la génesis de los valores. “Su intención es la de analizar la *experiencia* misma en la que se originan o revitalizan valores y vínculos valorativos” (Joas, 2002:34) que pueden dar sustento y pueden *hacer y rehacer periódicamente la sociedad*.¹⁵⁸ El prototipo de este tipo de experiencias las encuentra Durkheim en situaciones de efervescencia social colectiva. Se trata de experiencias de éxtasis y exaltación colectiva donde el individuo traspasa las fronteras de su yo arrastrado por la fuerza de un sentimiento que lo posee. “La comunidad ritual no es pues una idea sino un sentimiento: no entra por la cabeza sino por la piel” (Ramos, 2013:148). Esas experiencias extraordinarias que se dan cita en rituales colectivos conforman el núcleo de lo social, porque en su función re-ligadora,

¹⁵⁸ Ver Joas, H. *La sacralidad de la persona. Una nueva genealogía de los derechos humanos*, Unsam edita, Argentina, 2015; *Creatividad acción y valores. Hacia una teoría sociológica de los valores*, UAM-Miguel Ángel Porrúa, 2002; “Durkheim et le pragmatisme. La psychologie de la conscience et la constitution sociale des catégories”, *Revue française de sociologie*, 5-4, 1984, pp.560-581.

son las que permiten el brote de sentimientos de unidad por encima de la diversidad de individualidades. La experiencia de trascender de ese yo representa el supuesto constitutivo de todo vínculo social. “Las representaciones colectivas que componen la realidad social surgen de este medio de efervescencia colectiva, por el cual las conciencias individuales” se funden en un estado “vivenciado como sagrado” (Alútiz, 2002:106). De ahí el mundo se divide en dos esferas: lo profano y lo sagrado. Ese núcleo de sacralidad que puede ser experimentando por toda persona tiene efectos sobre la esfera de lo profano. Las obligaciones morales no tienen un carácter puramente normativo en sentido restrictivo, sino que también implican una adhesión y compromiso con los ideales colectivos que hacen posible la vida social. Pero, lo sagrado no puede ser considerado como algo que deriva de la religión, sino como constitutivo de ella (Joas, 2015b:75). El núcleo de lo sagrado, por tanto, quedaría a salvo de la discusión entre el binomio secular/religión.¹⁵⁹

Esta conclusión casa bien con la idea durkheimiana de que en los órdenes de legitimidad el nuevo universo de valores debía descansar en valores laicos, racionales y empíricos (Ramos, 1982:39).

Hipersensible a la experiencia de vivir en una sociedad en crisis, no obstante, sus reflexiones sobre las condiciones de posibilidad de una integración social estable y armoniosa se van desplazando hacia aquello que provee a los individuos de un mínimo de sentido de pertenencia que evite caer en estados de anomía. Los procesos de integración en las sociedades modernas se producen en muchos ámbitos como resultado de una coordinación de varios procesos. Estos procesos y subprocesos de integración con carácter socio-económica o funcional, simbólico y moral no se dan de forma simultánea ni acabada.¹⁶⁰ Pues bien, Durkheim, subordina la lógica “funcional” de la economía al ámbito de lo moral, en la medida en que lo concibe como centro estructurador de la realidad social. La reordenación de la economía sólo

¹⁵⁹ La “lingüistificación de lo sagrado” que en la versión de Habermas no sería sino una variante del proceso de secularización, por cuanto que el lenguaje iría reemplazando el núcleo de lo sagrado, en la lectura de Joas respondería más bien a la expresión lingüística de lo sagrado. Ver Joas, H. *La sacralidad de la persona. Una nueva genealogía de los derechos humanos*, Unsam edita, Argentina, 2015.

¹⁶⁰ Ver Beriain, J., *La integración en las sociedades modernas*, editorial Anthropos, 1996.

armonizaría los intereses materiales de las personas sin alterar ni atemperar el egoísmo o el afán de lucro, salvo que la fuerza de la moral establezca pautas y límites para la convivencia social. A diferencia del Marx, para Durkheim lo económico lejos de ser la instancia determinante, es un factor histórico secundario y derivado, pero no estrictamente un epifenómeno (Rodríguez Zuñiga, 1974:53). En ese sentido, aunque la economía ejerza influencia incluso en el plano de la moral, Durkheim se niega a aceptar que en el seno de la sociedad existan contradicciones antagónicas porque los individuos forman parte de una unidad más amplia que es la sociedad.¹⁶¹ Existe una instancia unitaria del cuerpo social, aunque, ahora bien, esa instancia no podrá ser de carácter *transcendente*, sino que deberá ser *inmanente* al cuerpo social” (Carretero, :128). Así, la cuestión social es “teorizada como crisis del marco normativo de la acción” (Ramos, 1982:47).

“Una señal evidente de progreso, de la que todo el mundo podría beneficiarse, que el socialismo dejara finalmente de identificar la cuestión social con la cuestión de la clase obrera. La primera incluye a la segunda, pero va más allá. El malestar que padecemos no está localizado en ninguna clase en concreto; es general en toda la sociedad. Afecta tanto a los patronos como a los obreros, aunque adopte formas diversas en cada caso; ansiedad y dolorosa inquietud en el caso capitalista, descontento e irritación en el del trabajador. El problema es, pues, inconmensurablemente mayor que el de los intereses materiales en conflicto de las clases; no se trata de disminuir la parte de unos para aumentar la de otros, sino bien de rehacer la constitución moral de la sociedad. Esta forma de plantear el problema no sólo es más ajustado a los hechos: tiene además la ventaja de despojar al socialismo del carácter agresivo y malévolos que con frecuencia y justamente, se le ha reprochado. El socialismo, pues, no debería apelar a los sentimientos de ira que la clase menos favorecida alimenta contra la otra, sino a los

¹⁶¹ Sobre la cuestión social y el posicionamiento teórico de Durkheim respecto a Marx, ver desarrollo en Rodríguez Zuñiga, L., “Emile Durkheim: la sociología y la cuestión social”, *Revista de opinión pública*, nº36, 1974, pp. 51-77.

sentimientos de piedad por una sociedad que sufre en todas sus clases y en todos sus órganos” (Durkheim, el socialismo, p.437-438, tomado de Steven Lukes p.322.323).

A través de esta larga cita se pone claramente de manifiesto que para Durkheim el problema más acuciante no era la lucha de clases, sino la falta de sentido moral de la sociedad.

Durkheim también reparó en la recomposición de ciertos elementos de la organización del trabajo, que fueron ampliamente tematizados a lo largo de todo el siglo XIX, en su diseño de futura organización social. Más concretamente: la corporación. Durkheim vio en la institución pública de las corporaciones de oficio un modelo para el futuro desarrollo social.¹⁶² En una sociedad caracterizada por un alto grado de división del trabajo, el grupo profesional reconstituido vendría a ser la unidad social básica de la organización política. Un cuerpo intermedio entre el Estado y los individuos para una mejor definición del interés general. Además, de todo lo relacionado con la reglamentación de una industria (condiciones laborales, salarios, precios, normas de competencia, gobierno corporativo, etc.) tendrían unas funciones más generales como la de contener el individualismo, gestionar la conflictividad social, alimentar sentimientos de participación y pertenencia, nutrir y hacer cumplir la ética profesional de cada profesión, etc.

“Si la juzgamos indispensable, es a causa, no de los servicios económicos que podría proporcionar, sino de la influencia moral que podría tener” (Durkheim, 1982).

Es decir, también se plantea como una respuesta a la anomía social. La fuente de la actividad moral de la corporación, residiría en última instancia en su capacidad de subordinar los intereses particulares al interés general.

¹⁶² Entendiendo por corporaciones o grupos profesionales a “los agentes de una misma industria reunidos y organizados en un mismo cuerpo”. Durkheim, prefacio de la Segunda edición de *La división del trabajo social*, 1982.

La corporación responde a la exigencia de constituir un espacio público de proximidad (Lanza, 2006:509). Frente a los sindicatos y a las asociaciones patronales Durkheim se decanta por la corporación por los siguientes motivos: en este tipo de agrupaciones no hay unidad de profesión, al contrario, lo que prevalece es una profunda división interna; no tienen capacidad legislativa ni de desarrollo normativo; representan intereses de clase poco susceptibles de ser conducidos por la fuerza de la moral.

Durkheim hace hincapié en el contraste entre las corporaciones del Antiguo Régimen, poniendo de relieve el paso de la división en las comunidades locales con un conjunto de organizaciones nacionales e insistiendo en los derechos, deberes y el interés común. Su modelo de corporación responde a una concepción más estatista que la que se reúne en torno a la idea de asociación de los socialistas fraternales. Incluso, también más de la que participan el propio Mauss y Jaurès, más o menos por las mismas fechas. Para Mauss “el sindicato y la cooperativa socialistas son el fundamento de la sociedad futura”.¹⁶³ Ya lo hemos señalado en el primer capítulo, para él la acción cooperativa y la acción sindical sólo tienen sentido si están definidos en relación al socialismo. En este punto, se desmarca abiertamente del Charles Gide, el exponente más conocido de la escuela de Nimes, a quien se le reprocha que promueva un cooperativismo al margen de toda filiación política socialista.

¹⁶³ Cfr. Laval y Dardot, op. cit., p.446. Tomado de H. Desroche, “Marcel Mauss ‘citoyen’ et ‘camarade’”, p.77.

5

La ética de la solidaridad de Arizmendiarrieta

5. La ética de la solidaridad de Arizmendiarieta

Introducción¹⁶⁴

José María Arizmendiarieta (1915-1976) fue el principal valedor intelectual de la experiencia cooperativa de Mondragón, y en gran medida, lo sigue siendo. Mondragón no es la materialización del *cooperativismo arizmendiano*, en caso de que se pudiera hablar propiamente en términos de un corpus de pensamiento coherente y sistemático. Pero en todo caso, Arizmendiarieta se consagra al cooperativismo de Mondragón y con Arizmendiarieta se consagra el corpus teórico e ideológico del cooperativismo de Mondragón.¹⁶⁵ Su obra, en tanto que pensamiento se proyecta *desde y con* la realidad cooperativa pero va más allá que ésta, la sobrepasa y es sobrepasada por esta realidad, porque una y otra tienen vida propia y diferenciada.

Algunos aspectos del ideario cooperativo de Arizmendiarieta forman parte del núcleo central del edificio cooperativo y su estructura organizativa; otros han perdido cierta vigencia; otros no han tenido un cauce real en la práctica cooperativa; otros, han sido declarados anacrónicos, o se han quedado fuera de circulación, fosilizados en el tiempo. Apenas ninguno se problematiza. Pero no por ello, su ideario ha dejado de tener vigencia. Al contrario, no sólo su actualidad no está cuestionada en el seno del cooperativismo mondragonés, sino que parece que el grupo cooperativo sigue necesitando de Arizmendiarieta más que nunca. Ello es así porque el discurso arizmendiano asiste a la hora de sentar referencias fuertes sobre ideales de democracia económica y justicia social, y permanece como referencia común, compartida por la comunidad cooperativa.

Arizmendiarieta no sólo sigue siendo una fuente de autoridad como referencia intelectual e ideológica indiscutida e indiscutible, sino que sigue siendo *la*

¹⁶⁴ La primera de parte de este capítulo fue desarrollada en el trabajo de investigación del DEA. La versión actual está corregido y ampliada.

¹⁶⁵ Ese patrimonio intelectual fue enriquecido gracias al brillante trabajo de investigación y de sistematización del pensamiento de Arizmendiarieta que realizó Joxe Azurmendi a partir de una obra dispersa y fragmentada, y que quedó recogido en *El hombre cooperativo*, Oñate, 1988. Después de más de veinticinco años, este trabajo de Azurmendi sigue siendo la referencia fundamental para quienes nos acercamos a un autor como Arizmendiarieta.

principal fuente de autoridad, y la *referencia común* en las filas del cooperativismo mondragonés.¹⁶⁶

Sin embargo, mientras su prestigio sigue estando intacto su influencia real dentro del grupo cooperativo se ha erosionado sustancialmente. Esta aparente paradoja se explica por el hecho de que frecuentemente se le invoca de forma no sustancial, o bien con propósitos legitimadores, o bien de manera descontextualizada. De hecho, apenas ha habido algún intento serio de recomponer su discurso teórico a partir de un marco problemático distinto al que prevalecía cuando fue concebido y desarrollado. Teorizar sobre los fundamentos y los sentidos sociales del cooperativismo no ha sido una preocupación importante del movimiento cooperativo, salvo alguna que otra excepción.¹⁶⁷ En ese sentido, el propósito de estas líneas es explorar las posibilidades discursivas que pueden plantear algunos postulados arizmendianos a la luz de algunos debates sociológicos actuales. El reto, por tanto, consiste en ir *con* y *desde* Arizmendiarieta *más allá* del propio Arizmendiarieta y de Mondragón.

Efectivamente, en un sentido muy amplio, Arizmendiarieta se debe a su tiempo y a Mondragón, pero ello no significa que fuera de esas coordenadas la obra de este autor tenga que catalogarse como obsoleta ni que esté condenada a pervivir en el pasado, y muchos menos que el destino de Arizmendiarieta sea consagrarse en exclusividad a Mondragón. Precisamente por ello, de lo que se trata es de plantear las posibilidades de *liberar* parte de su cuerpo de ideas de un marco de referencia y de un escenario socio-histórico dados y *resituarlo* en el momento actual a partir de intereses teóricos actuales.

Este cambio de coordenadas significa repensar el núcleo duro de sus formulaciones bajo un ángulo distinto, interrogándonos sobre qué es lo que tiene de actualidad el planteamiento teórico de Arizmendiarieta, y en qué medida puede ser útil en la reconstrucción de una categoría clave como la de la solidaridad.

¹⁶⁶ Basta con echar un vistazo a los discursos institucionales de los altos directivos del grupo Mondragón que van dirigidos a la comunidad cooperativa para hacerse una idea.

¹⁶⁷ Ver Azkarraga, J. (2006): “Globalizazioa eta identitate kooperatiboaren bilakaera: Arrasateko Kooperatiba Esperientzia”, Tesis doctoral, EHU-UPV.

5.1 La solidaridad: el núcleo duro del pensamiento de Arizmendiarieta

La inspiración social del cooperativismo mondragonés adquiere con el pensamiento de Arizmendiarieta una concreción muy desarrollada. Arizmendiarieta sitúa los principios axiomáticos en el centro mismo de la acción económica.¹⁶⁸ En la hondura de su pensamiento el significado del cooperativismo no radicaba solamente en *alterar la naturaleza de las relaciones de poder al interior de la empresa*, a base de socializar el acceso a la propiedad de la misma y de incorporar mecanismos democráticos de toma de decisión, sino que apuntaba claramente hacia la transformación de la misma concepción y función social de la empresa. La empresa, como organización y como sujeto colectivo encarnaba a un actor social de primer orden, un agente fundamental para el cambio social y para el desarrollo comunitario (Azurmendi, 1988).

A pesar de su centralidad, su proyecto cooperativo ni se iniciaba ni se agotaba en la empresa; era mucho más que un proyecto empresarial. Arizmendiarieta dibujaba a grandes trazos un nuevo modelo de convivencia social basado en la auto-gestión de las personas y las comunidades, fundado en la extensión de la propiedad a los trabajadores.¹⁶⁹ A través de los principios de solidaridad y subsidiariedad, —principios ambos que pertenecen a la Doctrina social de la iglesia— se alzaba todo un edificio de auto-gobierno comunitario no sólo dirigido a la esfera económica de la producción sino también a ámbitos tan importantes como la salud, la educación, el tiempo libre o la jubilación (Azkarraga, 2007:16).¹⁷⁰ Su *empresa* consistía en poner en marcha una

¹⁶⁸ En la tradición clásica de la sociología, para los autores fundadores como Durkheim o Weber el funcionamiento de los mercados está íntimamente asociado a la conducta moral de los actores. Durkheim sostuvo que la conducta exclusivamente centrada en el interés propio no traería relaciones de intercambio estables. El anclaje valorativo era esencial para la estabilidad del orden social. Por su parte, Weber hizo de la moralidad un elemento indispensable de su explicación para entender el desarrollo económico. El surgimiento del capitalismo occidental tuvo en su base una enorme influencia de la doctrina moral protestante.

¹⁶⁹ En la tradición del personalismo francés, Arizmendiarieta opta por la vía de la democracia económica. Ese fue su proyecto sustantivo, la cooperativa sólo fue una fórmula contingente. A través de la democracia económica el trabajador estaba en condiciones óptimas para ejercer de manera ampliada los atributos de su condición de persona: responsabilidad, iniciativa, creación, autonomía, libertad, etc. Ver Azurmendi, 1988, op. cit., p.783.

¹⁷⁰ De hecho, si por algo se ha caracterizado el cooperativismo mondragonés frente a otras experiencias cooperativas, es precisamente por sus materializaciones cooperativas extensibles

experiencia de desarrollo comunitario, pivotada hacia adentro en la idea de democracia económica y hacia fuera en el servicio a la comunidad.

A través de su profusa obra intelectual se pueden reconstruir los trazos de un discurso teórico cooperativo de compromiso social, basado en la categoría de la solidaridad. La solidaridad es un valor fundante que impregna la práctica socio-empresarial de adentro hacia afuera y desde lo más cercano hacia lo más lejano, y que conforma una ética comunitarista de base cristiana. Un concepto de solidaridad que en última instancia remite a su homóloga cristiana, la fraternidad, como valor universal que se traduce en obligación social.

Su pensamiento está fuertemente influenciado por el personalismo francés, especialmente, por Jacques Maritain, Jacques Leclercq y en su última etapa sobre todo por Emmanuel Mounier.¹⁷¹ En teología, entre sus referencias, la figura de Pierre Teilhard de Chardin también ocupaba un lugar destacado. Arizmendiarieta igualmente fue influido por la Doctrina Social de la Iglesia,¹⁷² aunque con el tiempo se va distanciando de ésta última por “considerarla demasiado alejada de la realidad” (Azurmendi, 1988: 103).

En Arizmendarrieta, los conceptos de responsabilidad y compromiso están contenidos en la más extensa y rica categoría de solidaridad,¹⁷³ que tiene alcance de virtud moral, al mismo nivel que la igualdad o la libertad. Igual que en la tríada revolucionaria *Liberté, égalité, fraternité*, proclamada durante la Revolución francesa de 1789 y hecha oficial en la revolución de 1848. Por decirlo con palabras textuales de Arizmendiarieta:

“El cooperativismo bien entendido es una convocatoria para una acción promotora, que a su vez deberá llevarse a cabo con la

a distintos ámbitos de la actividad humana, como el ahorro, la producción, el consumo, el ocio, la educación o los medios de comunicación.

¹⁷¹ Una línea de investigación interesante no desarrollada hasta la fecha podría consistir en trazar el pensamiento arizmendiano a la luz de la tradición de la filosofía personalista francesa en un sentido amplio, es decir, abarcando no sólo a Mounier, Maritain, etc. sino también a figuras como Charles Renouvier o Paul Ricouer. Especialmente en torno a las elaboraciones de persona, intersubjetividad y experiencia.

¹⁷² La encíclica *Rerum Novarum* del papa León XXIII comenzó a definir principios sobre la cuestión de la desigualdad social y la justicia social. La noción de solidaridad empezó a ser asociada a la cuestión social y a la búsqueda de un orden justo.

¹⁷³ Una categoría muy fecunda a la hora de abordar por ejemplo el debate sobre la llamada Responsabilidad Social Corporativa desde postulados cooperativos. Ver Altuna, L. (2011): “Compromiso social cooperativo y sostenibilidad a comienzos del siglo XXI”, trabajo de investigación, DEA.

servidumbre a los valores morales y, por consiguiente, en el marco de los imperativos impuestos por la libertad, la justicia social y la solidaridad, democráticamente dosificados y regulados. Huelga decir que, mientras una comunidad no esté sensibilizada con estos valores morales o humanos, el cooperativismo no puede merecer mayor atención, a no ser que se deforme su imagen y se le presente polarizada en un aspecto de la vida económica o social, como puede ser el de la justa distribución, minimizando su alcance al disfrute de lo que pudiera estar al alcance de cada uno prescindiendo de la respectiva aportación” (Azurmendi, 1988:465).

La cooperación y la asociación de personas son consideradas como expresión de la *ley de solidaridad humana*, que convoca a las personas a tomarse en consideración unas a otras, a ayudarse mutuamente posibilitando la conformación de un propósito común. La solidaridad prácticamente se alza como categoría de bien común. Pero, lejos de conformarse con sacralizar un valor como principio moral abstracto, la solidaridad arizmendiana no se agota en su vertiente ética, sino que –como iremos exponiendo– está estrechamente asociada a un discurso social.

Arizmendiarieta pretende aplicar este principio en las dinámicas de mercado, en las políticas de regulación del trabajo, de los beneficios o de los salarios. El régimen de solidaridad se concibe de forma expansiva, de unos sectores con otros, de unas generaciones con otras, de los productores con los consumidores, de los ahorradores con los inversores, de la industria hacia el campo, etc. Su ámbito de aplicación no conoce límites, se construye desde la intersubjetividad y adquiere la categoría de imperativo moral. La solidaridad se presenta como vínculo que compromete y obliga socialmente.¹⁷⁴ De ahí que el sentido de la responsabilidad debe desembocar en un sentimiento de solidaridad con los demás, empezando por los trabajadores hacia los propios

¹⁷⁴ “Sería muy pobre el concepto que pudiera tener el mundo de un cooperativismo que no sirviera para nada más que para crear otras minorías con más elevado grado de bienestar. Es decir, unas minorías que simplemente se añaden a las que tenemos en el mundo burgués. De ahí que la responsabilidad nos deba llevar a sentir solidaridad con los demás trabajadores. Para nosotros responsabilidad y solidaridad son algo inseparable”, cita textual de Arizmendiarieta, Azurmendi, 1988, op. cit. (FC, I, 92).

trabajadores. Es decir, empezando por los semejantes. Para Arizmendiarieta responsabilidad y solidaridad conforman un valor conjunto y prácticamente inseparable.

“La solidaridad humana constituye el fundamento de la organización cooperativa. Tiene expresión y vigencia en los procesos de unión o asociación de hombres con propósitos comunes y puede intervenir no solamente conjugando los esfuerzos individuales y aislados de unos grupos, que unidos superan las limitaciones personales, sino también es aplicable con no menos interés y eficacia para fortalecer unos grupos con la asociación de otros, de unos sectores con la colaboración de otros, de unas generaciones con el apoyo el impulso de otras, es decir, la *solidaridad humana* se afianza cuando los consumidores se solidarizan con los productores, los que trabajan en un sector complementan a los que prestan sus servicios en otro, los ahorradores se relacionan directamente con los inversores, los rentistas no se desvinculan de los usuarios de sus recursos rentables, una generación coopera con la otra” (Azurmendi, 1988:483).

La solidaridad nace y anida en las personas que se constituyen en comunidad, y es el germen para constituir nuevas comunidades de comunidades fijando como límite último el conjunto de la humanidad. Recurriendo a la metáfora bíblica de la fraternidad, se podría interpretar como ideal último el que todos los hombres y mujeres llegaran a formar una sola familia, una sola asociación, una sola comunidad humana. En 1966 Arizmendiarieta sintetizaba así su noción de solidaridad:

“Al hablar de solidaridad queremos decir que todos los hombres, los de dentro y los de fuera de la empresa, estamos unidos, y los riesgos y los peligros debemos afrontarlos de algún modo común. Si somos solidarios, los problemas de los demás también nos afectan y, en la

medida de nuestras posibilidades, estamos obligados a intentar solucionarlos” (Azurmendi, 1988:492).

Los niveles de solidaridad discurren de lo más próximo a lo más lejano o distante en paralelismo con el sentido original de su antecedente directo: la fraternidad cristiana, cuya concreción más clara sería “el amor al prójimo, que en el sentido literal de la palabra vendría a ser el próximo, el cercano” (Muguerza: 1992). El primer grado de solidaridad se expresa en el vínculo que une a cada miembro, en un régimen cooperativo, con la comunidad laboral. Si bien, la expresión más clara de la solidaridad interna se manifiesta en la solidaridad retributiva, es un principio que “debe proyectarse de tal forma que a poder ser alcance el mejor punto de equilibrio del bien propio y extraño”¹⁷⁵. La pauta de comportamiento solidario atiende, pues, en última instancia, al equilibrio entre intereses individuales y colectivos, y es susceptible de ser aplicado al régimen de capital, de retribución, de promoción, de participación, de representación, y a todos aquellos ámbitos sensibles al juego de fuerzas e intereses dentro de la cooperativa.

El segundo nivel es el intercooperativo, es decir, el que surge de la asociación de cooperativas y se concreta en la reconversión de resultados, en la reubicación de socios, en la promoción de servicios comunes, etc.

Entre las escasas reflexiones explícitas que contamos de Arizmendiarieta respecto a ese otro que era el mercado, tiene cierto interés tomar nota de que en los procesos de emprendizaje cooperativo aplicaran el principio de solidaridad como criterio válido a la hora de determinar “los campos de actividad a desarrollar, cuidando de no ‘provocar propiamente una competencia empresarial directa procediendo a producir y ofrecer al mercado los mismos productos que los convecinos, es decir, otras empresas ya establecidas” (CLP, III, 34) (Azurmendi, 1989:482). Arizmendiarieta abogaba por proyectar y practicar la solidaridad hacia los demás y ahí ha de suponerse que estaban incluidas las relaciones de mercado; pero, en grado ciertamente indeterminado, ni integrado en su teorización sobre los ámbitos de ejercicio de la solidaridad.

¹⁷⁵ Cfr. FC, I, 58, tomado de J. Azurmendi, op.cit., p.298.

Un tercer nivel es el que congrega a todos los campos de la vida pública que Arizmendiarieta lo resume con un préstamo de J. F. Kennedy: “no pidáis a la sociedad lo que debe hacer por vosotros, pensad más bien qué es lo que vosotros podéis hacer por la sociedad”.¹⁷⁶ Y así sucesivamente, el campo de la solidaridad se va ampliando hasta alcanzar el nivel internacional. “Nuestra actitud, como hombres y como cristianos, sólo puede ser la de la solidaridad a escala planetaria. Un hombre digno debe sentir vergüenza de ser y vivir como rico en un mundo de 2.000 millones de hombres mal alimentados” (Azurmendi, 1988:312). En otro pasaje de *El hombre cooperativo* añade Arizmendiarieta:

“No se nos oculta que la simple constitución y funcionamiento de las empresas cooperativas no puede constituir la meta de quienes tienen una conciencia madura de la problemática del mundo del trabajo. Por eso, al margen de unos resultados más o menos satisfactorios de nuestras respectivas empresas, los cooperativistas debemos seguir siendo inconformistas en tanto no llegue a ordenarse todo el vasto mundo económico-social de acuerdo con los postulados de la dignidad del trabajador y de los presupuestos de su trabajo, so pena de incurrir en una insolidaridad y una miopía indisculpables. No construirán el mundo nuevo, el orden social humano y justo, los satisfechos, ni se nos regalará sin riesgo y esfuerzo común y propio”.¹⁷⁷

El cooperativismo es un proyecto colectivo con causa nos dirá Joseba Azkarraga. Más concretamente, será la llamada “cuestión social” la que le dota de contenido político y de sentido a la acción cooperativa. Para Azkarraga, el sujeto cooperativo arizmendiano es un sujeto moral con una honda conciencia social y de clase. El pasaje que viene a continuación es muy elocuente al respecto.

“A este quehacer y a esta solidaridad se halla obligada toda la clase

¹⁷⁶ Cfr. FC, III, 107, tomado de Azurmendi, op.cit., p.307.

¹⁷⁷ Cfr. Ib, 166, tomado de Azurmendi, op.cit., p. 313.

trabajadora, no sólo los cooperativistas, y toda la sociedad. Porque el cooperativismo no pretende crear unas condiciones de existencia más cómodas, o más humanas, sólo para una minoría, para una 'aristocracia' de trabajadores. 'Partimos del supuesto de que somos cooperativistas, que no nos conformaremos con la instalación de unos buenos reductos para unas minorías, a las que se podrá consentir una existencia cómoda, sino hombres con profundo anhelo de solidaridad, dispuestos a apoyar todas las buenas causas de la clase trabajadora en su cruzada por la emancipación social. En estas condiciones tenemos derecho a exigir a esas mismas masas que nos rodean su apoyo y su adhesión. Y creemos sinceramente que puede ser efectiva esta adhesión si para ello establecemos cauces adecuados. El mejor conducto y la mejor fórmula de esta cobertura masiva puede ser el crédito: el ahorro, que nace de la acumulación de pequeñas aportaciones y los recursos económicos de las instituciones sociales". (Ib. 265-266, Azurmendi, 1988: 557.)

Sin embargo, en el esquema conceptual arizmendiano la conciencia de "clase" tiene una articulación distinta y diferenciada de las corrientes que se reconocen como parte de la tradición marxista. Su proyección política y su política de alianzas poco tienen que ver con los partidos de clase. El sujeto cooperativo, definitivamente es un sujeto colectivo de cambio pero lo que lo distingue del proletariado como sujeto histórico de cambio designado así por los partidos socialistas y comunistas, es su proyecto político. El cooperativismo arizmendiano es continuador del *solidarismo nacionalista*¹⁷⁸ de Eusko Langileen Alkartasuna- Solidaridad de Trabajadores Vascos (ELA-STV).¹⁷⁹ El llamado *propietarismo vasco* o *solidarismo nacionalista* se formuló en los años treinta del siglo XX, como un proyecto reformista a base de extender y ampliar la condición y los derechos de propiedad entre los trabajadores industriales, reduciendo, por tanto, el número y la influencia de los trabajadores asalariados. Frente a las propuestas más radicales que

¹⁷⁸ Con claras influencias de la tradición solidarista francesa.

¹⁷⁹ "La consolidación del cooperativismo solidario. 1933-1936", Darío Ansel, contribución original de una parte de la tesis doctoral presentada en la Universidad de Bari (Italia) en 2008.

enfrentaban el capital y el trabajo, el propietarismo pretendía la colaboración entre los distintos factores productivos. La manera de hacer efectivo ese principio de entendimiento era ampliando las posibilidades de acceder al capital (vía participación en los resultados, en el accionariado o capital de la empresa, y en la cogestión) por parte de los trabajadores.

Este programa no planteaba reformas para subvertir la estructura de propiedad de la tierra, ni reformas políticas que alterasen la estructura de la propiedad industrial. En primera instancia, se buscaba la concesión o conversión de los detentadores de capital o de quienes gozaban de los derechos de los mismos hacia los que no tenían. Desde un punto de vista político, esta vía también representaba un antídoto frente una lucha de clases que Arizmendiarieta deseaba transcender.

Dentro de este planteamiento liderado por ELA-STV durante la Segunda República, los objetivos a corto plazo de las cooperativas eran mejorar las condiciones económicas y sociales de los trabajadores asociados; contribuir a amortiguar las diferencias de clase, y en consecuencia, apuntalar la cohesión social. El desafío de medio plazo era servir como instrumento de transformación social, a la vanguardia de la doctrina del propietarismo (Ansel, 2008).¹⁸⁰

5.2 El régimen de solidaridad

Ahora bien, este sujeto moral sensible con la “cuestión social”, también está sometido al principio de realidad. Arizmendiarieta es consciente de que cada persona es capaz de hacer una elección moral, y que al hacer la elección no siempre se elige lo que es moralmente bueno. “Esa libertad de juzgar y elegir necesita una fuerza externa que obligue a la persona a hacer el bien por su propio bien, o por su propio interés. La única manera de garantizar que la libertad individual pudiera tener consecuencias moralmente positivas era sometiéndolo a normas heterónomas establecidas” (Bauman, 2006). Dicho de

¹⁸⁰ Ideológicamente hablando, el cooperativismo actuaría como núcleo de un discurso en defensa de la justicia social y del llamado igualitarismo vasco (en referencia a las normas forales del Antiguo Régimen). En ese esquema, las cooperativas formarían parte de un engranaje socio-económico que pretendía fundar nuevos principios de ordenamiento social y económico más acordes con los postulados del pensamiento social-cristiano (Ansel, 2008).

otra manera, Arizmendiarieta, reconoce las debilidades humanas, y en concreto, los riesgos de que la voluntad humana no esté a la altura de los preceptos morales aceptados. En otro orden de cosas, también reconoce conflictos de intereses o divergencias de opinión. Su manera de responder a este dilema es reforzando o sustituyendo, según el caso, un código moral por un código legal y normativo. Pasa del ámbito valorativo al ámbito normativo, del campo de la ética al campo del derecho, de la autonomía moral a la heteronomía jurídica. Por ese motivo, Arizmendiarieta sugiere la creación de un régimen de solidaridad en la empresa como mejor vía para garantizar su observancia, de tal modo que esté sancionado en los estatutos y en el régimen interno. Para él, plasmar los principios solidarios en un ordenamiento es asegurar que el sentido de la solidaridad no se vea rebajado según las voluntades de los asociados.

Otra motivación práctica de este régimen de solidaridad que apuntaló el principio moral de la solidaridad a través de un régimen de solidaridad sancionado institucionalmente a través de la normativa cooperativa, también sería dotar al proyecto cooperativo de mayor estabilidad y fortalecimiento económico. Hay que tener en consideración que las reflexiones de Arizmendiarieta tenían una clara proyección de futuro. A medida que la realidad cooperativa, en rápida expansión, se iba complejizando y nuevos socios se iban incorporando a las plantillas de las empresas cooperativas, el régimen de solidaridad aparecía si no como una necesidad, por lo menos como una garantía de continuidad a los ojos de Arizmendiarieta. La razón era sencilla: el acelerado ritmo de crecimiento de las empresas podía no ajustarse del todo al ritmo de asimilación del ideario cooperativo.

“Mediante este sencillo procedimiento, cada una de nuestras entidades estaría en condiciones de potenciarse a sí misma al nivel óptimo de cada coyuntura económica, siempre que entre diversas entidades, cuyos programas responden a distintas coyunturas, fueran capaces de crear un régimen de solidaridad, a poder ser sancionado en los respectivos estatutos con implicaciones de régimen económico, laboral y administrativo, para que a su amparo

no se adulteren nuestras entidades y, por otra parte, su funcionamiento se haga por resortes que entran en juego espontáneamente. Esta medida sería un presupuesto de crecimiento orgánico (Ib.196-197, Azurmendi, 1988: 573).

Así es como Arizmendiarieta objetiva su proyecto cooperativo y da el salto del sujeto al objeto, del trabajador cooperativo y solidario al régimen de solidaridad cooperativa. Sin embargo, pasa por alto que los valores son habilitantes, encarnan sentido y valor a las prácticas, mientras que las normas refieren a la dimensión obligatoria y restrictiva de la moralidad.¹⁸¹ En combinación ambas se refuerzan. El potencial de generalización de las normas interactúa con los valores de carácter más contingente generando vías para promover que el sistema de valores se acerque al potencial universalizador de las normas.¹⁸² Sin embargo, las normas no pueden sustituir a los valores. Desde luego, no cabe pensar que Arizmendiarieta desatendiera la dimensión de la solidaridad como valor moral, pero lo que sí es posible es que no hiciera una suficiente distinción entre ambas, de manera que pudo confiar en exceso de las potencialidades de las normas referidas al régimen de solidaridad, como recurso último de garantía moral. Esta idea se hace más plausible si se piensa que Arizmendiarieta, en los años en los que se redactaron buena parte de las normas básicas, esto es, en los años cincuenta y principios de los sesenta, estaba rodeado de un entorno que, como él mismo, profesaba una profunda fe cristiana, y en ese contexto es posible que tendiera a percibir la dimensión de valor como una constante, que no requería mayor atención o, dicho de otra manera, mayor problematización.

En todo caso, nociones como ahorro o inversión que en cualquier manual de economía estarían asociados al aumento de activos financieros y productivos, en Arizmendiarieta adquieren un atributo de valor, dado que su referente primero y último no es la empresa, como podría ser para cualquier liberal

¹⁸¹ Ver el capítulo sobre la solidaridad en clave de creatividad, en concreto el apartado sobre la génesis de los valores.

¹⁸² Ver Joas, H. (2001): "Values versus norms: a pragmatist account of moral objectivity", *The Hedgehog Review: Critical reflections on contemporary culture*, nº3, pp. 42-56.

ortodoxo, sino la persona. Ese recorrido que va de la persona a la persona aparece muy claramente en la siguiente cita.

“El cooperativista, mediante sus aportaciones iniciales y las sucesivas inversiones, no hace otra cosa que encarnar la solidaridad humana. La mejora de los puestos de creados, la creación de o preparación de otros nuevos, la facilidad de acceso a la cooperativa de nuevos socios, etc., son cosas que se logran mediante la inversión. Y la inversión se nutre, como se sabe, del ahorro o de los retornos destinados a la misma” (Ib. 265-266, op. cit, Azurmendi, 1988: 557).

No hay duda de que la solidaridad mal entendida podría desembocar en vicios, y a estos últimos Arizmendi también dedicó parte de sus reflexiones. La frágil frontera entre la virtud y el vicio vendría marcada por el sentido de responsabilidad, para cuyo ejercicio las cooperativas se dotarían de ciertos mecanismos *ad hoc*. La idea rectora es evitar que la persona tienda a apoyarse más en los demás que en sí misma cargando en otros sus propias responsabilidades, bajo la coartada del principio de solidaridad mutua. La solidaridad pasa por la responsabilidad, en términos bien de reciprocidad o de proporcionalidad. El criterio de responsabilidad mutua o corresponsabilidad *de-limitaría* el sentido de la solidaridad. Es decir, estaríamos hablando de sujetos libres y de pleno derecho que responden por las consecuencias de sus acciones y que se sienten comprometidos a través de un vínculo de fraternidad, del cual surge la obligación de asistir a sus semejantes.

“Sentirse asegurado es, en un primer momento, una manifestación más del instinto de conservación, completamente legítimo. Pero es también una tentación para que uno tienda a apoyarse más en los demás que en uno mismo. El que se siente asegurado independientemente de lo que él haga o deje de hacer, se convierte fácilmente en insolidario, en carga innecesaria para los demás. Por eso, el sistema de seguro social de los cooperativistas deberá incluir,

como elemento de solidaridad, la aportación voluntaria de cada asegurado. Cada uno debe poner en juego su propio sentido de previsión, debe proceder al ahorro cuando le es posible, debe trabajar para cubrir las necesidades presentes como las eventuales futuras y, desde luego, debe tender a que hoy no le falte lo necesario, pero reserve lo sobrante para mañana, que puede encontrarse en un trance más difícil” (CLP, II, 45.).

Esta reflexión formulada a partir de la persona en tanto que socio cooperativista, también puede ser extensible a la empresa cooperativa como organización. La solidaridad se expresa en la justa medida aristotélica, en un término medio, evitando los extremos tanto de protección como de desprotección. Para ello propone dosificar y regular el principio de solidaridad, de tal forma que no descansa únicamente en la voluntad de quienes deben aplicarla. Proteger más de lo necesario puede ser generar dependencias y fomentar ineficiencias.¹⁸³

“El exceso de protección resta energías de lucha o enerva el potencial de las personas. En el mismo defecto incurre la sociedad al ejercer un paternalismo similar proporcionando Seguros Sociales independientemente de que un trabajador sea fino o vago, ahorrador o derrochador. En el otro extremo se encuentra el hombre abandonado enteramente a su suerte, teniendo que prever y proveer por sí solo en cualquier caso (Ib. 46)”.

Aboga por un sistema de protección amparado en el principio de solidaridad y desdeña tanto el tutelaje que deriva de esquemas de protección paternalistas como la ideología liberal según la cual cada persona tiene que responder por su suerte según sus propios recursos y posibilidades. Se muestra contrario a que la liberación sobre determinados vínculos de sujeción desemboquen en una libertad de carácter individualista, y por esa razón, plantea la solidaridad como

¹⁸³ Esta idea de proporcionalidad en la relación de solidaridad la ha planteado Luis Razeto en términos muy parecidos a propósito de las donaciones. Si se concede de más, el donatario se ahorrará el esfuerzo de aplicar sus propios recursos y, a la larga, se puede degenerar en dependencias e ineficiencias.

un principio de articulación social que vincula a la persona con la comunidad.

5.3 El fundamento moral de la solidaridad arizmendiana

Este concepto de solidaridad, que forma parte del núcleo fuerte del pensamiento de Arizmendiarieta, se funda en una moral cristiana. El orden y la acción cooperativa no pueden entenderse al margen del sujeto moral, sin el concurso de la conciencia trascendente. Es la ley de Dios, una y la misma para todos, la única capaz de suministrar valores, y hacer de ellos deberes. (Azurmendi, 1988:70).¹⁸⁴ En Arizmendiarieta, la solidaridad y la fraternidad, entendida según la tradición cristiana, aparecen prácticamente como nociones indistintas e intercambiables. La solidaridad proporciona un vínculo trascendente en clave de fraternidad. Todas las personas son hijos de Dios y, por lo tanto, hermanos. Miembros de la misma comunidad humana y cristiana.

La fraternidad se expresa a través de un vínculo intersubjetivo que hace posible la comunidad. Una comunidad que se funda y se rige por el principio de la fraternidad, donde la dimensión subjetiva, el modo en que dicho vínculo es experimentado por los miembros de la comunidad es un factor constitutivo de dicho valor.

Como ya hemos mencionado en otro lugar, la materialización más obvia de la fraternidad cristiana es el amor al prójimo o próximo; y en ese sentido la solidaridad arizmendiana también adquiere fuerza a partir de aquellos que más directamente nos interpelan y con quienes tenemos vínculos más estrechos. Es así que, la solidaridad se conforma en círculos concéntricos desde lo más próximo hacia lo más lejano, extendiéndose no sólo en el espacio sino también en el tiempo, hacia atrás y hacia adelante; incluyendo el pasado y las generaciones futuras.

¹⁸⁴ En un pasaje sobre por qué la fuente de la moral no tiene porqué debilitarse en un mundo estrictamente secular, Joas arguye que la idea de que la reciprocidad social es una fuente no religiosa de moralidad que se puede observar en el juego infantil, lo cual significa que el juego cooperativo recíproco es una fuente de moralidad que la secularización no tiene porqué corromper (Joas, 2014; Rosati, 2014). Ver también, *Faith as an option*, op.cit.

A primera vista, el marco conceptual arizmendiano descansa en un principio metafísico sobre la creencia en Dios. Cuestiones como sobre qué valores hacemos descansar nuestro sentido de responsabilidad aparecen incontrovertidas para Arizmendiarieta. De la misma manera, la pretensión de universalidad del comportamiento ético se satisface a través de un código religioso válido para todo el mundo. En algunos casos utiliza indistintamente la noción de persona y la de cristiano, y de hecho, establece una continuidad entre ambos, en el sentido de que asemeja al buen hombre con el buen cristiano.

Ateniéndonos a la argumentación de Charles Taylor en *Las fuentes del yo*, vemos que en Arizmendiarieta la identidad y la moral aparecen indisolublemente unidas. “La identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco un horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo. En otras palabras, es el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura” (Taylor, 2006: 52). Tales vínculos, asociados en parte a la construcción histórica de la identidad moderna, incluyen no sólo compromisos universalmente válidos como puede ser el definirse como católico o como anarquista, sino también compromisos mediados por la cultura, como es el caso de la identidad nacional (Taylor, 2006: 54).

En un nivel más profundo, tales vínculos representan el marco de referencia ineludible para que la persona se oriente en el espacio, atienda a los interrogantes sobre el bien, y se capacite a hablar por sí misma, así como para tener un punto de vista propio. “Los bienes por los cuales se define nuestra orientación espiritual son los mismos por los que mediremos el valor de nuestras vidas” (Taylor, 2006:73). La percepción del bien va entrelazada en la comprensión que se tiene de uno mismo y de su vida en el sentido más amplio y abierto del término. Es decir, como algo presente que ha llegado a ser y también como algo en despliegue, encaminado hacia el futuro.

Nuestro autor aboga por una espiritualidad cultivada en valores supremos que se pone al servicio del cambio socio-económico, porque –valiéndose de una fórmula acuñada por Mounier– la transformación económica será moral o no

será, de la misma manera que la transformación moral será económica o no será (FC, II, 246. Azurmendi, 1988:756). Arizmendiarieta plantea un nuevo renacimiento personalista y comunitario muy influenciado por los franceses Mounier y Maritain.

La proyección de la conducta moral dota a la cooperativa de “una fuente de sentido capaz de apuntalar un proyecto de vida comprometido con la sociedad de su tiempo, en base a valores de entrega, auto-limitación material, compromiso y acción. El ideario cooperativo se erigió en un referente de conducta y de vida. Existía una esperanza y una promesa cooperativas” (Azkarraga, 2008:21).

De hecho, la generación fundacional hizo del cooperativismo mondragonés un proyecto ético y social, además de económico-empresarial, y organizó su vida de acuerdo con los ideales —entre los cuales destacaba la solidaridad— que construyeron bajo el liderazgo carismático de Arizmendiarieta.¹⁸⁵ La cooperativa formaba parte de un proyecto de vida, y como tal, exigía sacrificios y concedía recompensas que para la mayoría tenían *un sentido transcendental* (Azkarraga, 2006).

“El cooperativismo, cuyo interés y actualidad queremos proclamar, es la estructura económico-social, que en un marco de solidaridad humana, afirma la primacía de los valores personales sobre los instrumentales, que representa el capital, cuya garantía constituye el control democrático que se implanta en la administración de las actividades. (...) La solidaridad que proclama el cooperativista debe tener un carácter singular sobre la que pudiera propugnar un individualista, para quien pudiera ser un recurso valioso, pero no un imperativo o precepto que le liga más allá de su voluntad soberana. La solidaridad auténtica debe ser un valor con permanencia y expresión más allá de la versatilidad de la voluntad propia: es un valor que requiere verdaderos sacrificios de la persona humana” (Azurmendi, 1988:481).

¹⁸⁵ El reglamento interno de ULGOR (posteriormente, Fagor Electrodomésticos) la primera cooperativa que Arizmendiarieta fundó con un pequeño núcleo de jóvenes hacía mención expresa al concepto de solidaridad cristiana.

Arizmendiarieta además estaba convencido de que la virtud hacía que la empresa funcionara de forma más eficaz. Por decirlo en términos weberianos, la razón valorativa, era superior a la razón instrumental en un doble sentido; no sólo porque permitía la supremacía de la persona sobre los motivos meramente económicos, financieros y mercantiles (Azurmendi, 1988:433) sino porque en el terreno mercantil también era más eficaz.¹⁸⁶ La razón valorativa vencía a la razón instrumental en su propio terreno.¹⁸⁷

En todo caso, lo que en este apartado más nos interesa recalcar es que la articulación entre economía y valor adopta en Arizmendiarieta, en términos generales, la forma de un vínculo transcendental.

5.4 De la Doctrina social de la iglesia al personalismo francés

Ya lo hemos afirmado: en Arizmendiarieta la ética de la solidaridad se asienta en un código moral cristiano. Sin embargo, entre los años cuarenta y los años setenta del siglo XX la armadura moral de su pensamiento sufre una serie de cambios decisivos. Azurmendi identifica un cambio sustancial en su orientación al futuro (Azurmendi, 1988:171) e interpreta tal evolución como el paso de una *visión teológica de la historia a una filosofía cristiana de la historia* (Azurmendi, 1988: 100-105).

La visión del mundo de Arizmendiarieta se forja a la sombra de la guerra civil y de las dos guerras mundiales, y es a partir de tales referentes históricos y existenciales como se puede entender mejor su apuesta por recuperar la fe cristiana como fundamento de la convivencia social. Para Arizmendiarieta, la primera mitad del siglo XX antes que un juego de intereses geopolíticos y desequilibrios económicos, representa la crisis del racionalismo ilustrado, el

¹⁸⁶ En el lenguaje del management actual se hablaría de una fuerte motivación como factor de éxito empresarial.

¹⁸⁷ En esta línea se podrían trazar puntos de encuentro con el concepto de “factor C” de Luis Razeto. El “factor C” sería la solidaridad convertida en fuerza productiva, una de cuyas contribuciones ha sido la de enriquecer la teoría de los factores productivos. Ver al respecto, *Empresas de trabajadores y economía de mercado*, ediciones PET, Santiago de Chile, 1991, Segunda edición; *Fundamentos de una teoría económica comprensiva*, ediciones PET, Santiago de Chile, 1988. *Los caminos de la economía de solidaridad*, ediciones Vivarium, Santiago de Chile, 1993. *Economía popular de solidaridad. Identidad y proyecto en una visión integradora*, ediciones PET, Santiago de Chile, 1986.

fracaso del ser humano en su intento de ordenar el mundo según la razón, ya sea en su vertiente liberal o en su vertiente socialista.

“Ciertamente el hombre puede organizar la tierra sin Dios, pero sin Dios no puede a fin de cuentas sino organizarla contra el hombre, el humanismo exclusivo es excluyente.” (Ib.105, Azurmendi, 1988:70).

Para nuestro autor, el ángulo del problema es moral: las sociedades modernas han ignorado las limitaciones de la razón, como fundamento primero y último de la convivencia social; han osado vivir a espaldas de la fe y de la religión con resultados catastróficos. El *mal* está en el destino elegido por las personas, y el castigo divino en “el desastre universal y sin nombre que estamos presenciando” (SS.I.105, Azurmendi, 1988:69).¹⁸⁸

Frente a los riesgos de una modernización liberal e individualista cuyo progreso material no estaba para nada acompañado de un progreso moral, Arizmendiarieta cerró filas en torno a la Doctrina social de la Iglesia. No confiaba en esa mayor libertad del ser humano, tanto para obrar bien como para obrar mal, que nos dejaba la modernidad ilustrada y racionalista.

En cierta medida, en las respuestas de Arizmendiarieta se percibe algo así como una búsqueda de un retorno a las condiciones que reinaban antes de los acontecimientos que produjeron la gran conmoción moral, aún cuando no hubiera ningún retorno posible a la situación anterior.

Los *desastres de la guerra* le proporcionaban razones suficientes para plantear una vuelta a la religión como referencia última de sentido, de tal modo que guiara las conductas humanas según preceptos morales. Por decirlo en palabras de Marta Rodríguez Fouz: “el fracaso de la razón científica para fundamentar un comportamiento moral se esgrimía como explicación de la revitalización religiosa. Los fuertes vínculos que se establecen entre la religión, como elemento de transcendencia que rebasaría los límites de la realidad material, y el comportamiento moral marcan la crítica a una racionalidad que

¹⁸⁸ Bajo esta óptica no es de extrañar que el proyecto cooperativo arizmendiano arrancara desde la educación de los “futuros cooperativistas” y que en el programa educativo la formación espiritual y moral, además de la formación técnica y profesional, ocupara en un lugar central.

habría sido incapaz de fundar una ética sustitutiva de las normas dictadas por los dioses” (Rodríguez Fouz, 2012:264).

Pero no se trata sólo de una reafirmación de la religión. En el pensamiento arizmendiano de los años de posguerra se da una equivalencia entre religión y moral. Abandonar la ley divina de verdad y amor, ignorar la caridad cristiana, desconocer la autoridad suprema de Dios, dejar de lado los Evangelios, allanar el orden moral establecido por el cristianismo, etc. no podían sino desembocar en un fenómeno tan irracional como la guerra y el caos (Azurmendi, 1988:69). Inversamente, la única solución para poner orden, establecer justicia, paz y bienestar sería recuperando los principios de la fe cristiana. La secularización como proceso histórico era entendida como decadencia moral.¹⁸⁹

Arizmendiarieta apela a una instancia ontológica superior como única capaz de restituir la posibilidad de la justicia. La restauración de la que habla nuestro autor se sintetizaría en la idea de que no sólo necesitamos a Dios para darle sentido a nuestra moralidad, sino que necesitamos a Dios para ser morales.

En esos años de posguerra, Arizmendiarieta tendía a leer el retroceso en la vivencia religiosa en clave de vacío moral. El valor del *deber ser* del que el ser humano no puede sustraerse en tanto que ser libre, se le aparece de forma problemática: al ser Dios, y no el ser humano, garante último de la moral, si Dios dejara de existir no habría manera de afirmar valores superiores que ordenaran la conducta humana, lo que equivaldría a decir con Dostoievski que *todo estaría permitido*. Sin Dios, el hombre es lobo para el hombre. De ahí que frente a la *muerte de Dios* en clave nihilista Arizmendiarieta apostara por *mantener a Dios con vida*, por decirlo de una forma expresiva.

Efectivamente, los presupuestos que subyacen en esta primera etapa del pensamiento arizmendiano, a saber, la identificación de la racionalidad moderna con la secularización entendida como increencia, y esta última con vacío moral, remiten a una narrativa que viene siendo problematizada en los

¹⁸⁹ A partir de finales de la década de los sesenta del siglo XX, una vez que algunos países de Europa occidental y oriental (Gran Bretaña, Suecia, RDA, República Checa, etc.) mostraban un alto grado de secularización, se ha podido atestiguar empíricamente que tal proceso no comportaba en sí mismo ningún deterioro moral. Por poner un ejemplo, los índices de delincuencia son sustancialmente más altos en Estados Unidos de América, país con una intensa práctica religiosa que la media europea. Ver al respecto, Joas, H. (2015): “A secularização conduz à decadência moral?”, *Sociologías*, Porto Alegre, año 17, n°39, mayo-agosto, pp.224-246.

últimos años desde la sociología de la religión, por parte de autores como Jürgen Habermas, José Casanova o Hans Joas, entre otros muchos.

Según estas corrientes, la secularización del sentido de ultimidad como principio vinculante, daría lugar a “una realidad postmetafísica, en el sentido de realidad post-teológica, no a la ausencia de todo principio” (Beriain y Sánchez de la Yncera, 2012:43). Creyentes y no creyentes conformarían sendos círculos de sociabilidad, de naturaleza distinta, unos guiados por la razón como fundamento de validez y otros guiados por la fe. “Así como el creyente no le puede obligar al no creyente a aceptar su interpretación religiosa sobre la base de la lógica, el no creyente no puede sostener su interpretación no religiosa como si fuera la única interpretación racional defendible” (Joas, 2008a:12). Dos maneras distintas de interpretar la experiencia humana. Y, en todo caso, la secularización no sería sinónimo de nihilismo, ni de desacralización, ni de desencantamiento (Beriain y Sánchez de la Yncera, 2012). Según esta interpretación, la realidad no avanza de lo sagrado hacia lo secular sino entre lo sagrado y lo secular (Beriain y Sánchez de la Yncera, 2012:33).

5.5 Una filosofía cristiana de la historia

Arizmendiarieta comparte con la Doctrina social de la Iglesia la idea de que todos los males provienen del alejamiento de la humanidad de Dios, sin embargo, a mediados de los años cincuenta, tal doctrina:

“Le va a parecer insuficiente y, sobre todo, 'demasiado escolástica' y abstracta. Hay que bajar, dirá más tarde, del olimpo de los ideales a la 'vulgaridad' de los hechos reales” (Azurmendi, 1988:103).

Como complemento de esta visión teológica de la historia que acabamos de describir, la influencia de los pensadores personalistas Maritain y Mounier, le llevan a identificarse con la filosofía cristiana. A diferencia de la teología, la consistencia filosófica de la escuela personalista reside en que metodológicamente depende de la razón y de la crítica racional, a partir del

reconocimiento de que existe un orden temporal y un orden sobrenatural. Maritain considera que la filosofía puede decirse cristiana “en el sentido de que el sujeto recibe ayudas interiores de la gracia de Dios para filosofar mejor, pero el objeto del filosofar y el método del filosofar, esto es, la filosofía, permanecen puramente racionales, aún cuando consideren, también filosóficamente, informaciones recibidas de la fe” (Yanez, 2010:12). El par autonomía heteronomía en relación al sujeto moral no estarían en conflicto, desde el momento en que una heteronomía libremente asumida, autónomamente asumida sería por definición autónoma.

Desde esta plataforma, frente a un humanismo racionalista radical, que ha prescindido de toda referencia a lo trascendente y ha concluido en tragedia, Maritain reivindica un nuevo humanismo, un humanismo integral capaz de hacer del hombre más verdaderamente humano; dejando claro que la tragedia del humanismo antropocéntrico no deriva de su humanismo sino de su antropocentrismo, es decir, de haberse olvidado de Dios (Santamaría, 1950:10). De ahí que “la dimensión trascendente pertenece esencialmente a todo humanismo” (Azurmendi, 1988:106).

“La tragedia del humanismo comienza cuando, con la pretensión de un humanismo radical, se ha querido prescindir de toda referencia trascendente, “encerrando” al hombre, esencialmente abierto por naturaleza, en sí mismo. En los albores de la era moderna, el racionalismo forjó, primero con Descartes y luego con Rousseau y Kant, una imagen de la personalidad humana altanera y espléndida, irrompible, celosa de su inmanencia y de su autonomía y, finalmente, esencialmente buena. Toda instancia externa quedaba excluida, fuera ésta de la revelación o de la gracia, de la tradición, de cualquiera ley que no fuese promulgador el hombre mismo, de un soberano Bien que solicitara su voluntad, incluso de una realidad objetiva exterior que midiera y regulara su existencia. Pero, en poco más de un siglo, observa Maritain, 'esta orgullosa personalidad antropocéntrica ha periclitado, se ha desmoronado rápidamente,

arrastrada en la dispersión de sus elementos materiales”
(Azurmendi, 1988:106).

A partir de la asunción de este programa filosófico y moral, Arizmendiarieta da un giro crucial. Comparte con Maritain la idea de que el *cristianismo no es un tesoro de la verdad divina mantenida y propagada por la Iglesia, sino una energía histórica que trabaja en el mundo*. Es decir, el cristianismo, como filosofía humanista se bate con la historia. Para Arizmendiarieta la verdad seguirá siendo fundamento de la convivencia social, de la paz y de la justicia, pero ya no se tratará de una verdad absoluta, objetiva e inamovible. En vez de adoptarlo como algo dado, la verdad se expresará por “su búsqueda honesta y sincera” y, en consecuencia, ya no habrá orden que restaurar, sino más bien, un nuevo orden que construir. El cambio que opera en Arizmendiarieta es decisivo. El fundamento de su edificio moral ya no será la verdad, ni las ideologías, sino el ser humano (Azurmendi, 1988:822).

De tener una visión cultural asentada en la idea del colapso y pérdida de significados y estándares morales, Arizmendiarieta comienza a ver la sociedad como un escenario de oportunidades para las innovaciones creativas en todas las esferas de la actividad humana.

Paralelamente, Arizmendiarieta comienza a insistir más en la justicia en comparación con la verdad, también entendida como virtud sujeta al desarrollo progresivo de la conciencia (Azurmendi, 1988:822 y ss). Este reajuste en el concepto de verdad como principio de validez y sometido a la lógica histórica propiciado en mayor medida por influencia de la filosofía personalista, bien podría ser interpretado como signo de una fe en proceso de secularización, en el sentido de que la creencia en determinados dogmas de fe conectan con un mundo simbólico que ha perdido exclusividad y “que no pretende explicar la realidad natural” (Rodríguez Fouz, 2012:282).

La filosofía política personalista encargada de dirigir la conducta de las personas en el terreno temporal, precisa tanto de principios, de la contingencia, de las situaciones históricas como de lo esencial. “Una filosofía política que ignore las condiciones reales de la existencia humana no sólo es incompleta sino que es incapaz de dirigirla. La vida política y social tiene lugar

en el mundo de la existencia y de la contingencia, no en el de las puras esencias. Un esencialismo político que sólo tuviera presentes los principios sería impracticable” (Santamaría, 1950:4). Un saber práctico, adecuado e intrínsecamente moral.

En adelante, la crisis social será entendida por Arizmendiarieta no como pérdida de todo valor sino como una:

“Lucha dialéctica entablada entre las exigencias impuestas por el grado alcanzado de conciencia histórica y las estructuras sociales incapaces de corresponder a las mismas. El orden nuevo pasa a depender, más que de una verdad trascendente, de la conciencia histórica viva. Y viene a significar claramente un orden a construir, no a restaurar, en el inmediato futuro, sobre las bases y al ritmo del desarrollo histórico, más bien que sobre las ruinas de la guerra. Arizmendiarieta se vuelve al futuro. Este cambio, que no se ha dado de manera brusca, sino lenta y gradualmente, es, sin embargo, el cambio más profundo que se haya operado en su pensamiento, y constituye, sin duda, la clave para entender sus nuevas posiciones” (Azurmendi, 1988:172).

En este cambio se aprecia, como ya lo hemos empezado a notar un poco más arriba, la aparición de un horizonte secular. Decir esto, en el momento actual, cuando la teoría general de la secularización está siendo revisada a fondo y las acepciones de un concepto como *lo secular* se multiplican sin cesar en un debate abierto de par en par, no es decir mucho, a menos que aclaremos oportunamente en qué sentido lo estamos invocado. Si admitimos que, de acuerdo con algunos postulados revisionistas de la teoría general de la secularización, los procesos de secularización no traen necesariamente consigo la desaparición o el declive de la religión, ni el desplazamiento de las creencias religiosas por parte del conocimiento científico,¹⁹⁰ estamos mejor dispuestos para entender positivamente el trasfondo del humanismo integral maritainiano del que se hace eco Arizmendiarieta.

¹⁹⁰ Ver *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*, Beriain y Sánchez de la Yncera (Eds.), Anthropos, Barcelona, 2012.

En la tradición filosófica personalista, lo secular apela a un proceso de diferenciación entre esferas de actuación con autonomía propia; los asuntos temporales, la razón filosófica y científica, por un lado, y la religión cristiana por otro lado, consecuencia de un largo proceso histórico a través del cual el orden temporal fue conquistando una posición de autonomía respecto al universo religioso, de sus normas y de sus instituciones (Casanova, 2012:102). Tal patrón de diferenciación, según la lectura de Maritain, se truncó cuando en vez “de ser un proceso de distinción, con miras a lograr una mejor forma de unión, fue separando progresivamente la civilización terrenal de la inspiración evangélica”.¹⁹¹ La respuesta personalista a este desajuste consistirá en mantener las esferas de diferenciación seculares al tiempo que se reconozca “el papel animador e inspirador que desempeñan desde un plano superior las cosas espirituales, la fe religiosa y la Iglesia”.¹⁹² Es decir, la *delimitación* de lo religioso como narrativa superior e indiscutida de sentido y el *reconocimiento* de pluralidad de posibilidades de acción y de elección, abre el paso a la contingencia como elemento sustancial e inevitable de los sistemas sociales característicos de la sociedad moderna (Carretero, 2010).

El tránsito de la negación de la contingencia a su afirmación sería el elemento clave de una filosofía cristiana de la historia cuya misión consistiría en una reconstitución de una unidad de sentido a través de la fe cristiana. La definición que manejan Beriain y Sánchez de la Yncera a la hora de aprehender el mundo secular subraya este mismo horizonte contingente:

“Si este mundo es 'secular' —en lo que tiene de mundo y de estrictamente 'secular', en el sentido de la inmanencia temporal—, no lo es necesariamente porque el conocimiento científico haya reemplazado la creencia religiosa, sino —y tal vez es antes y al contrario— porque debemos vivirlo en la incertidumbre que nos causa el enfrentamiento con un horizonte repleto de contingencias, del que no se escapa siquiera el más fervoroso creyente en un Dios

¹⁹¹ Maritain, *Razón y Razones*, 1948. Tomado de *Lecturas Escogidas de Jacques Maritain*, Ediciones Humanismo Integral, pp.21-22.

¹⁹² *Ibíd*, p.22.

acogedor, y garante de nuestra trascendencia” (Berriain y Sánchez de la Yncera, 2012: 42).

5.6 Una ética de la solidaridad

La ética de la solidaridad arizmendiana es una ética del trabajo de carácter comunitarista que moviliza los conceptos de cooperación y solidaridad en aras de un ideal humanista y en ese contexto reformula los fundamentos de la idea de empresa.

Los fundamentos morales de su pensamiento marcan un límite para el lector actual, pero el paso definitivo de Arizmendiarieta hacia una filosofía cristiana de la historia y el marco secular que caracteriza nuestro presente —en el sentido aludido— abren la posibilidad de depurar el pensamiento arizmendiano de toda referencia a una dimensión trascendente y actualizarlo, de modo que tanto un creyente como un no creyente puedan servirse de ella.¹⁹³ Se puede transitar de una “comunidad de interpretación y de creencia” hacia una “comunidad de culto” (Berian, 2016:3) donde sea la propia práctica de los actores la fuente constitutiva del valor, con un alcance mucho mayor que las micro-éticas empresariales mediante las cuales se reviste a la empresa de *alma*.

Desde el punto de vista de la solidaridad, su concepto fuerte es el de la organización del trabajo y uno de los menos elaborados es el del mercado. En descargo de esa falta de atención, se puede alegar que hasta la segunda mitad de los setenta del siglo pasado, el nivel de apertura de la economía vasca era poco significativa, el mercado interno bastante protegido y los niveles de competencia limitados, de modo que el mercado podía verse como una variable menor, en comparación con la relevancia que fue adquiriendo en los años ochenta y noventa.

¹⁹³ Además en contra de quienes arguyen una brecha insalvable entre ambas maneras de interpretar la experiencia humana, el tránsito hacia la laicidad no es tan rupturista como se ha llegado a pensar, si pensamos que las “estructuras fundamentales de percepción moralmente relevantes” persisten durante mucho tiempo. Persiste un imaginario común de orientación moral. Ver Joas, H., *Faith as an option*, op.cit., p.29.

“En una sociedad de libre competencia, la eficiencia es una condición de supervivencia, y esta realidad tiene que ser aceptada por los cooperativistas, aunque no concuerde exactamente con sus postulados. ‘Las especies de la fauna zoológica se han salvado en el correr de los tiempos por su adaptabilidad a las variantes circunstancias del medio ambiente. La adaptabilidad para la lucha es indispensable y la de las empresas consiste en su productividad. (Ib.48)” (Azurmendi, 1989:292).

Estas palabras de Arizmendiarieta hay que tomarlas estrictamente en ese contexto de segunda industrialización en el que el éxito empresarial suponía un riesgo bastante medido, y las crisis económicas de los años ochenta y noventa todavía estaban lejanas.

De acuerdo con la tesis de Azkarraga, la crisis de valores vino, precisamente, por el lado del mercado. La apertura económica, la integración europea, la intensificación de la competencia, la ampliación de la sociedad de consumo, el rápido avance de los desarrollos tecnológicos, etc. aumentaron la complejidad de los desafíos empresariales, sobre todo si tenemos en cuenta que los proyectos cooperativo-empresariales no dejaron de crecer, y fueron modelando una nueva cultura empresarial más gerencial.

Es de suponer que de haber vivido más años, su concepto inclusivo y progresivo de solidaridad se habría topado con la necesidad de una mayor elaboración en relación a los intercambios mercantiles en torno a las figuras de socios comerciales, competidores, clientes, por no mencionar también la consideración respecto a las consecuencias asociadas al tipo de actividades mercantiles como tal. Más concretamente, la pregunta sobre si los bienes producidos son útiles, inútiles, inocuos o nocivos para las personas dentro de ese proceso de cambio socio-económico de inspiración personalista que promovió. En esa línea de desarrollo tal vez este trabajo puede arrojar alguna luz.

Más allá de sus insuficiencias y límites, su obra representa una perspectiva fundacional sobre la solidaridad en la tradición cooperativa vasca que marca un punto de partida difícil de eludir. Parte de valor reside en el hecho de que

Arizmendiarieta traduce una orientación muy general como la solidaridad a procesos específicos en un contexto socio-histórico dado, con rigor y sistematicidad. Es labor de las actuales generaciones adaptar y ampliar este cuadro a las situaciones de acción del presente. Su renovación pasa por asumir que su programa no tiene la capacidad de respuesta que tuvo en el pasado, porque sólo así se puede prolongar su legado. La actualidad de la solidaridad invita a retematizar la obra de este autor conectándolo con otras miradas y puntos de vista.

6

La solidaridad en una era de contingencia

6. La solidaridad en una era de contingencia

Introducción

“Building civil society through finance: the Ethical Bank in Italy” es el título de un artículo reciente firmado por los sociólogos Andrea M. Maccarini y Riccardo Prandini, que da cuenta del estudio de caso de Banca Etica italiana, una entidad financiera cuyo volumen de negocio supera el billón de euros. El estudio realizado sobre Banca Etica muestra el modo en que surge una normatividad propia desde el interior de las dinámicas empresariales en torno a una red de interacciones entre la compañía, sus miembros y los clientes (Maccarini, A.M. y Prandini, R., 2009:57).

Con un enfoque próximo a la sociología morfogénica, los autores plantean cómo de las zonas grises, híbridas, de la economía también pueden surgir relaciones de reciprocidad y solidaridad, contrastando una tendencia histórica opuesta que viene situar el dinero como medio simbólico encargado de cortar las conexiones entre los registros vivos de lo social y la acción económica.

Cualquier descripción sobre el mercado de capitales hace suya la consideración de que las finanzas operan con criterios propios de inclusión y exclusión: sólo las entidades y personas que pueden garantizar su liquidez futura están incluidos en el sistema de crédito. En la estricta lógica del negocio, los fines de la actividad productiva, los modos de producir así como las consecuencias de lo producido, no se toman en consideración a menos que sean instrumentos útiles para aumentar la liquidez del deudor (Maccarini, A.M. y Prandini, R., 2009:70).

En palabras de los autores, haciendo de la liquidez el criterio absoluto de su acontecer empresarial, la economía financiera se vuelve *incompetente* e *irresponsable* respecto a todo lo demás (Maccarini, A.M. y Prandini, R., 2009:71).

Sin embargo, la contingencia cuenta. El caso de Banca Etica, pone de manifiesto los cursos de acción de una fuerza inmanente que demanda una re-

elaboración cultural que bien “*legítima y transforma* las estructuras económicas” (Maccarini, A.M. y Prandini, R., 2009:72).¹⁹⁴

En esa línea, los autores presentan la sociedad cooperativa Banca Etica como un fenómeno social emergente que produce una innovación interna al sistema económico-financiero operada desde la sociedad civil organizada. Lo interesante del análisis es su enfoque orientado a integrar en las cadenas de acción las pautas de valor, las prácticas y principios organizativos, y las instituciones a través de las cuales los autores observan un mercado no plenamente autoreferencial sino abierto a impulsos de autotransformación.

Estas observaciones preliminares de este caso empírico se nos antojan un buen pórtico de entrada para retomar varias discusiones previas y apreciar mejor las texturas y las tramas del inacabado cuadro que presentamos en estas líneas finales.

En las páginas precedentes hemos presentado el estado de un debate sobre la economía social y solidaria. También hemos planteado una alternativa a nivel de la teoría de la acción sobre los motivos de la acción solidaria, que pone énfasis en su carácter creativo, incorporado, situado y contingente. En las páginas que siguen, retomamos, en primer lugar, nuestro diálogo con Laville y Azkarraga a la luz de la teoría de la creatividad de la acción y, en segundo lugar, nos situamos en un horizonte de contingencia para plantear algunas interrogantes actuales (por referencia a los capítulos primero y segundo). Posteriormente, rescatamos el debate en torno al asociacionismo, para resaltar la noción del vínculo social y dar cabida al paradigma del don como recurso para aprehender las relaciones de cooperación (por referencia a los capítulos primero, tercero y cuarto).

¹⁹⁴ Pero no es la única interpretación posible. En el curso de la entrevistas realizadas en el estudio empírico hay quien contra-argumenta que Banca Etica cubre un nicho de mercado, un circuito diferenciado de crédito despreciado por otras entidades financieras cuyas expectativas de lucro no estarían cubiertas en este circuito cívico. Yendo un poco más allá, también se argumenta que puede llegar a ser un ensayo alentado por el propio sistema financiero de manera que su naturaleza “alternativa” consista en *mantener abierta la contingencia*, es decir en mantener abiertas diferentes opciones de acción. La primera interpretación podemos considerar de netamente funcionalista y la segunda bien podría decirse de historicista. En esta última interpretación la acción de los seres humanos no sería otra cosa que una simple ejecución de los designios de un espíritu suprapersonal. En todo caso, los autores resuelven el caso apuntando que Banca Etica representa más bien un “descubrimiento” y una “creación” de un nuevo mercado cívico que un intento de construir una “alternativa” en contraste con el subsistema financiero. Ver Maccarini, A.M. y Prandini, R., op.cit., p. 95-97, 2009.

6.1 Más allá de los esquemas normativista y utilitarista

Como es bien sabido la comprensión del quehacer económico moderno según la economía neoclásica descansa en los siguientes tres postulados: 1) la razón instrumental es una disposición natural del ser humano. Ya en las civilizaciones antiguas las personas mostraban una tendencia natural al intercambio económico y a la conformación de los mercados, sobre la base de la utilidad individual. 2) La economía es un campo de acción para la gestión de recursos escasos con objeto de satisfacer las necesidades individuales. 3) La acción económica, guiada por preferencias, tiene una orientación estratégica para optimizar recursos escasos y aumentar el beneficio.

Por mucho que se haya señalado no deja de ser sorprendente que “el verdadero fundamento de los neoclásicos no está en su contrastación empírica sino en la fuerza de sus supuestos. Desde este punto de vista todo fallo predictivo responderá a algún *coeteris paribus* no cumplido, esto es, los fallos no son problemas de la teoría sino del hecho de que los mercados no son completamente puros” (Guerra, 2014:149).

En el campo de la teoría social, la teoría sociológica más influyente elaborada como alternativa a la teoría de la acción racional fue la teoría parsoniana de la acción orientada de forma normativa: *el modelo de acción normativa*. Por decirlo muy sintéticamente, en este marco la acción no está orientada por preferencias individuales sino por estructuras normativas y de valores que orientan la finalidad de la acción y los medios para alcanzarlos. La sociología estructural-funcionalista de Parsons propuso una teoría societaria compuesta por esferas diferenciadas y autónomas, en la que la esfera económica estaría guiada por la razón instrumental y las demás esferas por valores.

Desarrollos posteriores, alternativos al modelo de acción racional, introdujeron nuevos elementos en el análisis. Etzioni y la vertiente comunitarista propusieron el fortalecimiento de las comunidades para sostener con valores y normas la integración social y alcanzar la “buena sociedad”. En la distinción introducida por Etzioni entre el Rational Economic Man (REM) y el Socio-economic Person (SEP), la persona era concebida como miembro de una comunidad por contraposición al individuo autónomo y

autorreferencial del paradigma neoclásico. A su turno, Habermas planteó la acción comunicativa como un modo diferente de racionalidad “libre de coerción” que permitiría coordinar procesos sociales y profundizar en las democracias modernas.

Simplificando mucho, en todos ellos se percibe un enfoque común: una teoría dicotómica sobre los fundamentos de la acción. Todos comparten una distinción entre el cálculo utilitario y, los valores y las normas (Joas y Beckert, 2006; Joas, 2013; Adloff, 2016).

Hemos visto a lo largo de las páginas precedentes (ver capítulo primero y segundo) que algunas de las teorizaciones más relevantes sobre el cooperativismo y la economía solidaria¹⁹⁵ también descansan en esa división dicotómica entre la acción utilitarista y normativista que acabamos de mencionar.¹⁹⁶

Una variante comunitarista con aportes de diversos economistas latinoamericanos, tales como Luis Razeto o Pablo Guerra, introdujeron el factor de la cooperación en los ciclos económicos como “factor C” o factor comunitario. No nos hemos ocupado expresamente de este enfoque porque consideramos que esta posición está en gran medida cubierta por las dos anteriores. La socioeconomía de la solidaridad ha contribuido a enriquecer la teoría de los factores económicos, en lo relativo a la articulación de pautas de

¹⁹⁵ El “factor C” incorporado como factor trabajo es el factor organizador de las unidades económicas, el que combina y gestiona los otros factores, de manera que el factor trabajo es el que contrata el resto de factores como en las cooperativas de trabajo asociado, invirtiendo la lógica clásica de acumulación de capital K-M-K’ por la de T-M-T’. Respecto a su inserción en la economía recurren a los tipos ideales de Weber para establecer una correlación entre formas de producción y de distribución, de tal manera la socioeconomía de la solidaridad se caracterizaría más bien por priorizar relaciones de reciprocidad si bien no se descarta que opere vía relaciones de intercambio, las cuales se enmarcarían como un tipo híbrido. De tal manera, que “conviven diferentes lógicas y valores en el comportamiento económico” que se corresponden con tipos distintos de racionalidad que se corresponden con el modelo weberiano del que nos hemos ocupado en el segundo capítulo (Guerra, 2014).

¹⁹⁶ Tempranamente, Dewey apuntaba a la existencia de una radical diferencia al interior de la propia acción técnica o instrumental: “hay acciones que se basan en propósitos preconcebidos, de modo que sólo dependen de encontrar los medios adecuados y eficientes con respecto a los objetivos previamente formulados. Y hay cursos de acción en los que los fines en acción entran en juego (Dewey, 1939). De este modo, los objetivos de acción no se fijan al principio, sino que se desarrollan y modifican en la acción realizada y en el examen de las condiciones de acción. Sólo en la ejecución práctica adoptan una forma concreta, lo que significa que medios y fines se definen mutuamente. (...) Para Dewey, una distinta evaluación normativa está asociada con la distinción de las dos variaciones de la acción (instrumental)”. Adloff, F., *Gift of cooperation*, op.cit., 2016, pp.82-83. (la traducción es nuestra)

valor entronca con las posiciones comunitaristas de Amitai Etzioni y en cuanto a la teoría de la acción sigue los tipos de racionalidad de Max Weber.

Sin ánimo de extendernos para evitar repetir argumentaciones más o menos trabajadas en apartados previos, a modo de hitos, señalamos algunos de los problemas conceptuales que plantean estas interpretaciones:

1) A falta de una comprensión creativa del acontecer cooperativo, sensible a las historicidades y al carácter contingente de la realidad social, el polo de la razón instrumental como macro tendencia ejerce cierta sobredominancia sobre el polo normativo. Presente tanto en el análisis de Azkarraga como en los de Laville quien matiza la referencia a la colonización del mundo vivido por los sistemas de Habermas, por parecerle excesivamente unívoco, pues subestima el contra movimiento del mundo vivido hacia los sistemas. Para ampliar este marco se sirve de Honneth y de Fraser.¹⁹⁷

2) La razón normativa en un caso, descansa en cierto consenso de valores moralmente vinculante (religioso, ideológico o político)¹⁹⁸ y en el otro en una comunidad comunicativa o en una esfera pública comunicativamente racionalizada de deliberación que permite llegar a acuerdos que puedan ser moralmente vinculantes. Los aspectos problemáticos de ambos razonamientos han sido argumentados en los capítulos primero y segundo.

3) En ambos casos, esa separación tan tajante entre racionalidades instrumental y valorativa se traslada al mercado —esa esfera de acción donde los actores se ven los unos a los otros “en acción” a través del mecanismo regulador del precio—, ontologizado en muchas ocasiones en la pura lógica instrumental y no consiguen resolver satisfactoriamente el modo en que operan los valores en las actividades de mercado. Más si cabe, cuando las críticas sobre el cooperativismo y la economía social tienden a descansar en pautas de adaptación e isomorfismo institucional. Si damos por ciertas estas apreciaciones, el futuro de los proyectos cooperativos y de economía solidaria

¹⁹⁷ Ver Coraggio, J.L., y Laville J.L., *Reinventar la izquierda en el siglo XXI: hacia un diálogo norte/sur*, op.cit., 2014.

¹⁹⁸ En el caso del cooperativismo de Mondragon los periodos de transición y metamorfosis entre los cambios de identidad y sus fuentes de legitimidad se han caracterizado por ser bastante problemáticos. El paso de una comunidad cooperativa con un fuerte componente moral cristiano a una comunidad con un referente utópico político secular (secular political utopia) y el declive de esta última se plantearon en términos bastante sombríos: y ahora, ¿cómo encontrar un sustituto al sentimiento religioso? ¿cómo ocupar el espacio dejado por el ideal de construcción nacional?

no depende tanto de sus cualidades inherentes, como de las interacciones que establecen con agentes e instituciones del mercado. Luego con más razón deberían ser objeto de nuestra atención.

Laville, desarrolla un planteamiento bastante sofisticado inspirado en Polanyi y Mauss. A través del concepto de “incrustación” del primero, introduce diferentes registros en el mercado y defiende un enfoque plural de la economía, pero manteniendo una separación (ausencia de coalescencia) entre los distintos registros.¹⁹⁹

4) Finalmente, en un plano teórico, su utillaje conceptual y metodológico no alcanza a traducir de manera plausible la aplicación de las normas y los valores en situaciones concretas de acción ni la emergencia de nuevos valores.

En un marco analítico postutilitarista y posnormativista el peso del fundamento de la democracia económica a la que se aspira a través del ejercicio de la solidaridad ya no descansa en un consenso de valores moralmente vinculante, más bien de manera interaccional (Dewey, Mead) pero no en sentido racional y verbal (Habermas) sino en un sentido creativo (Joas).

Esa creatividad aplicada a los valores incluye una teoría sobre su génesis, sobre su articulación y sobre su transmisión o comunicación. En ninguna de sus distintas fases que hacen referencia tanto a su justificación como a su validez, los valores se acotan a una expresión racional. Al contrario, los valores están preñados de contenido sensible y afectivo que conectan con lo que está más allá de los límites racionales de la propia persona.

Como se ha podido poner de manifiesto en la genealogía de la solidaridad llevada a cabo en el tercer capítulo, los momentos de efervescencia colectiva y comunión grupal son algunos de sus rasgos más distintivos. Incluso en la comunicación de valores el componente narrativo mítico, metafórico, literario o el testimonio autobiográfico ocupan un lugar destacado.²⁰⁰

¹⁹⁹ Esta idea está más desarrollada en el capítulo primero.

²⁰⁰ En una entrevista reciente, Joas insistía sobre esta misma idea: “Let’s enlarge the scope of human communication beyond the limits of rational argumentation. And beyond this limits there is not only the possible clash of worldviews, but there is the possibility to talk to each other, and we talk to each other in a narrative way, we can use autobiographical, historical or mythical narration”. Tulio Viola, “Genesis and Geltung: An Interview with Hans Joas”, *European journal of pragmatism and american philosophy*, 2009.

6.2 Un horizonte de acción abierto (*open-ended*)

Contingencia (Luhmann), riesgo (Beck), ambivalencia (Bauman), aceleración (Rosa) e incertidumbre (Beckert) remiten a constelaciones de sentido que integradas vendrían a formar parte de los numerosos diagnósticos de nuestra época. Son múltiples las interpretaciones sobre las causas de la mayor contingencia que caracteriza la realidad social contemporánea, pero sin detenernos en esas narrativas explicativas, simplemente anotemos algunas transformaciones a nivel macro que pueden describir a grandes rasgos la complejidad del presente, una vez que los actores ganan terreno en los escenarios de acción: cambios en la organización del trabajo, en las relaciones espacio-temporales derivadas de la intensificación de las tecnologías de la información y comunicación, en los metabolismos productivos fuertemente globalizados, en la bio-tecnología y la medicina genética, en las formas familiares, en las formas de experiencia religiosas, etc.

Todos estos cambios sugieren una mayor impredecibilidad de los procesos sociales y un modo más reflexivo de capturar la indeterminación de la vida social, de tal manera que los siempre tentadores ejercicios de prognosis se pueden volver positivamente más peligrosos (Knöbl, 2016).²⁰¹ Con W.H. Sewell podríamos decir que “la asunción de una contingencia global no significa que todo esté en constante cambio, sino que no hay nada social que en última instancia sea inmune al cambio” (Sewell, 2005:229) (la traducción es nuestra).

Más concretamente, a tenor de esa indeterminación, hoy en día, los actores, liberados de marcos normativos fuertes, están abocados a realizar más y más elecciones con el fin de ir construyendo sus propias biografías jalonadas por eventos que alteran y modifican trayectorias poco dispuestas a consolidarse.

La libertad adopta el cariz de la incertidumbre tanto en las dinámicas económicas de mercado (Beckert, 2014)²⁰² como en la existencia vital de las personas (Joas, 2014; Luhmann, 1998; y otros). La vida laboral, las

²⁰¹ Ricoeur nos instruye en este sentido: “No sólo ignoramos los acontecimientos que se producirán, sino que ignoramos cuáles serán considerados como importantes”. *Tiempo y narración*, 1987, p.252.

²⁰² Ver Beckert, J., “Capitalist dynamics: fictional expectations and openness of the future”, op.cit.

adscripciones políticas, los compromisos religiosos o la elección conyugal pueden fluctuar en orden variable, de tal manera que los proyectos de vida están sujetos a la posibilidad de que se den cambios de rumbo en cualquier momento. Por decirlo en palabras de Beriain, “vivir contingentemente significa vivir sin garantías, con sólo una certeza provisional, pragmática, pirrónica, que sirve sólo hasta que logramos falsarla”.²⁰³ Algo así como vivir con pretensiones de validez, más que con verdades incuestionables (Joas, 2014).

El aumento de opciones no está libre de efectos paradójicos, entre otras cosas importantes, porque el aumento de las opciones individuales no trae consigo un aumento en las opciones colectivas (Joas, 1999). La aceptación de la contingencia significa, entre otras cosas, que existe por parte de los actores el reconocimiento de que el curso de acción podría ser de otra manera. Se trata, por tanto, de una toma de conciencia de la indeterminada, frágil y nunca clausurada naturaleza de la vida social. Surgen nuevas situaciones sobre las que el actor no dispone de rutinas ni de pautas claras sobre cómo actuar o qué decisión tomar y tiene que confiar más en su propia capacidad reflexiva y evaluativa, cuya cara opuesta puede ser la sensación de vivir bajo mayor presión.

Ya lo hemos apuntado en el capítulo segundo: la contingencia es la macrosociológica contraparte de una teoría de la creatividad de la acción y sus principales efectos se expresan en términos de un masivo crecimiento de opciones individuales de acción y —como consecuencia de ello— de un creciente aumento de experiencias (Joas, 2014:68).

En el plano económico del mercado (capitales, bienes y servicios, trabajo) el futuro es más abierto, fluctuante e incierto que en cualquier otra esfera de la vida, de ahí que los actores jueguen permanentemente con expectativas ficticias. Esas expectativas funcionan como una *duplicación de la realidad* que facilita la toma de decisiones. Dispositivos imaginarios de situaciones futuras, representaciones sociales, narraciones, que actúan *como si* fueran anticipos de la realidad por venir, dando curso a la acción (Beckert, 2014) en un horizonte de oportunidades ilimitadas y amenazas permanentes.

²⁰³ Beriain, J., *Modernidades en disputa*, Anthropos, Barcelona, 2005, p.183.

“Bajo tales condiciones [contingentes], las expectativas no pueden ser más que ‘ficticias’: ‘simulan’ los futuros estados del mundo. Si el futuro no es racionalmente calculable, estas expectativas ficticias son contingentes. Y esto es lo que hace de las expectativas un tema tan interesante. Cuando éstas son contingentes, pero también relevantes debido a que las decisiones dependen de ellas, entonces la competición capitalista es esencialmente una batalla para establecer y alterar expectativas. Esto es aplicable tanto a los mercados financieros como al empresario que desea reubicar su producción en China o a la empresa que quiere vender su nuevo Smartphone. Contrariamente a la teoría económica y sus variantes conductistas, tales expectativas no están determinadas individualmente, sino que son más bien el resultado de condiciones y procesos políticos, culturales y sociales”. (Beckert, 2014:16-17) (la traducción es nuestra)

La solidaridad tampoco está libre de tendencias reversibles. Las tendencias se quiebran, se suturan y se alteran en los cursos de acción. Por supuesto, estas constelaciones contingentes remiten a pautas de acciones frágiles, inestables y provisionales, de modo que sus desarrollos están abiertos incluso a revertir en sentido opuesto sus eventuales logros.

En condiciones de gran contingencia los compromisos de valor demandan una actitud más reflexiva. No tanto en el sentido de una toma de distancia afectiva o emocional respecto a los valores en cuestión, sino desde el reconocimiento por parte del actor de un mayor grado de libertad respecto a esos compromisos. Tal condición reflexiva equilibra la fuerza vinculante del compromiso con la conciencia de su contingencia (Joas, 2014:190-191).

Las opciones de acción están atravesadas por factores de desigualdad económica y social, más si se trata del mundo de la economía y del trabajo;²⁰⁴ en buena medida por ello, estas opciones en tanto que experiencias son

²⁰⁴ Ver Alonso, L.E., La financiarización de las relaciones salariales: una perspectiva internacional, libros de la Catarata, Madrid, 2012.

subjetivamente vividas no sólo como oportunidades sino también como amenazas (Joas, 2014).²⁰⁵

Ahora bien, desde un marco analítico de la acción posnormativista y postutilitarista como el que nos ofrece Joas, surgen nuevas interrogantes. Algunas de tipo macro: ¿cómo se puede pensar y expresar la solidaridad en un horizonte de fragilidad? ¿Cómo es posible generar bases comunes de acción y de relaciones de cooperación cuando no hay un suelo común de valores y normas preestablecidas? ¿En condiciones de incertidumbre y fragmentación qué posibles expresiones de solidaridad podrían tomar cuerpo? ¿Cuáles son las consecuencias de la contingencia y del pluralismo de valores en relación al compromiso con la solidaridad?

Teniendo en cuenta la interpenetración mutua entre horizontes axiológicos, constelaciones institucionales, y equilibrios de poder en el marco de la acción, otras interrogantes más contextualizadas en torno a la última crisis económico-financiera pueden ser tanto o más pertinentes que las primeras. ¿Las opciones colectivas de salida a la crisis qué orientación han dado a las opciones personales y cómo han afectado a los compromisos de valor de tipo solidario?²⁰⁶ Por decirlo de otra manera, las últimas reformas laborales abren la vía para el desarrollo de un modelo de desarrollo y gestión de las relaciones laborales más individualizado, mucho menos sujeto a pautas colectivas, negociadas y colectivas.²⁰⁷ En la práctica, esa orientación introduce una mayor incertidumbre y un marco de oportunidades individuales más limitado, luego de qué modo los compromisos de valor de tipo solidario se entrecruzan con estos procesos? La creciente desigualdad social y económica inducida por la crisis ha alterado la estructura de oportunidades de las personas respecto al empleo (en términos de seguridad, de calidad, de condiciones de vida, de

²⁰⁵ Para Joas los conceptos de riesgo, oportunidades, amenazas, etc. se antojan menos inclusivos y más definidos culturalmente, en términos de lo deseable o indeseable que el de contingencia. En el mismo sentido el concepto de incertidumbre, igual de “neutro” que el de contingencia, se entiende como efecto de esta última.

²⁰⁶ Entendiendo estos compromisos más bien como precondiciones para una particular aproximación a la contingencia en sentido joasiano, es decir, no como preferencias racionales de elección sino en el marco de experiencias de autoformación y autotranscendencia. Estándares de evaluación de nuestras preferencias, ideas emocionalmente vinculantes sobre lo deseable más que deseos como tal. Ver Joas, H., *Do we need religion? On the experience of Self-transcendence*, op.cit. p.27.

²⁰⁷ Ver Alonso, L.E., *Prácticas económicas y economía de las prácticas*. Crítica del posmodernismo liberal, ediciones la Catarata, 2009.

promoción, etc.), en este contexto, cómo hace aparición el recurso a la solidaridad? ¿Qué narrativas, en sentido amplio (en lenguajes biográficos, literarios, explicativos, artísticos, etc.), se han activado y cómo se han comunicado? Desde las instituciones públicas qué marcos normativos y qué políticas públicas favorables se han fomentado?

Estas son preguntas abiertas que nos enfrentan de manera explícita a una serie de problemas que una indagación sociológica con orientación empírica debería hacerse con urgencia. Conocer las nuevas formas de solidaridad adaptadas a una mayor contingencia también puede ser una vía para tender puentes entre distintos enfoques teóricos y sus distintas traducciones del mundo, tomando mayor “conciencia de la recíproca incompletitud de cada una de ellas” (Knöbl, 2016).

6.3 Dos lecturas del asociacionismo

Sumándose a la tradición de una sociología de las ausencias y emergencias, Laville rehabilita el asociacionismo de mediados del siglo XIX. Tanto en su lectura como en la nuestra este asociacionismo, cuyo ideal era “extender el principio político de igualdad en la vida económica y social a través de la asociación de ciudadanos libres que experimenten en sus interacciones el sentimiento de fraternidad”, fue desplazado con el auge y la influencia del marxismo en el movimiento obrero (Laville, 2014b:86).

Con tal rehabilitación Laville rescata dos ideas que están en la base de todo su edificio teórico: la autoorganización y el acceso al espacio público. “Partiendo de la libertad de acceso al espacio público de todos los ciudadanos, se esfuerza en prolongar la democracia política a través de una democracia económica y social, yendo en contra de toda separación entre política y economía” (Laville, 2014b:86).

“La temática de la solidaridad surge de la democracia moderna porque solo se puede conceptualizar a partir de esa transformación simbólica que –mediante la afirmación de los derechos humanos y

del ciudadano- rompe la unidad jerarquizada del cuerpo social, relativiza las comunidades “heredadas” y plantea la cuestión de un mundo común definido a partir del espacio público” (Laville, 2006:12).

La vinculación entre la asociación y la idea del acceso al espacio público es clave en Laville porque lo asocia con “la dimensión deliberativa constitutiva de lo político” (Laville, 2014: 114) y, por tanto, con la convocatoria de una razón comunicacional, y no solamente instrumental o estratégica. Ése sería el espacio privilegiado donde los actores se pueden coordinar por actos de entendimiento mutuo. Esa es la razón de por qué Laville a través del recurso de la historia valida la idea de la *necesaria* relación entre asociación y espacio público. Sin embargo, la relación de necesidad no está tanto en el relato histórico como en la apuesta teórica.

Lo consideramos así porque la genealogía positiva de la solidaridad que hemos llevado a cabo en los capítulos tercero y cuarto de este trabajo nos permite observar que la historia de la solidaridad está jalonada por una serie de narrativas diversas, en conflicto mutuo y muchas de ellas ciertamente contingentes. La solidaridad y su alter ego la fraternidad, adoptan diversas expresiones que están atravesadas por las grandes tensiones de la primera modernidad: la construcción de la ciudadanía y del Estado moderno, el desafío de la integración económica y social en el nuevo orden democrático, la cuestión de la igualdad política y económica, etc.

La solidaridad surca esos grandes ejes en su propio proceso de constitución y crece de forma particular al interior de cada una de las distintas tradiciones políticas modernas: la socialdemócrata, la socialcristiana y la socialista.

Nuestro acercamiento a la historia de la Francia del siglo XIX ha tratado de ser sensible no sólo a los procesos sino también a los eventos.²⁰⁸ En ese sentido,

²⁰⁸ Sobre la dialéctica entre eventos y estructuras sociales en una comprensión no teleológica de la acción el historiador W.H. Sewell propone una guía muy interesante: “smoothness is the normal texture of historical temporality. These moments of accelerated change (...) are initiated and carried forward by historical events. Ruptures spiral into transformative historical events which a sequence of interrelated ruptures disarticulates the previous structural network, makes repair difficult, and makes a novel rearticulation possible. (...) To say that events are transformations of structures implies precisely that structures that emerge from an event are always transformations of pre-existing structures. (...) An assumption of global contingency means not that everything is constantly changing but that nothing in social is ultimately

respecto al asociacionismo de mediados del siglo XIX lo decisivo, a nuestro parecer, no fue tanto su forma institucional, ya fuera en forma de sociedad, corporación, asociación o cooperativa, hecho bastante circunstancial; tampoco la idea de acceso al espacio público, aún cuando ciertamente en ese contexto se fue definiendo un proceso de apropiación progresiva de un espacio público, sino la idea en torno a una nueva (y novedosa) organización del trabajo por medio de la mancomunidad de la producción que potenciaba una forma sociabilidad entre iguales como vínculo moral.²⁰⁹ Incluso en aquellos casos en los que los talleres de productores se fueran extendiendo hasta incluir a todos los miembros del oficio, es decir, incluyendo a maestros y trabajadores, las antiguas jerarquías de oficio estaban abocadas a redefinirse sobre la base de una igualdad de derecho.

A tenor de la siguiente cita, Laville en buena medida también lo observa, pero no le concede mayor importancia.

“La marginación del asociacionismo solidario ratifica la pérdida de un conjunto de normas y obligaciones recíprocas que la comunidad obrera defendía como la expresión de un modo de vida compartido y de un orgullo común, susceptibles de religar los oficios y de promover los derechos del hombre” (Laville, 2014:89).

Ahí donde Laville, una y otra vez insiste en el espacio público, nosotros, lo hacemos en el vínculo y en la relación social; es decir, en la idea de una socialidad integradora, resistente y protectora que atempera los intereses individuales respecto a los intereses de grupo dándole significado concreto a la solidaridad.²¹⁰

immune to change”. Sobre la dialéctica entre eventos y estructuras sociales ver Sewell, W.H., *“Logics of history: social theory and social transformation”*, Chicago University Press, 2005, p.226 y ss. Sewell, W.H., Otro pasaje muy esclarecedor es: “Lo que tiende a perderse en el lenguaje de la estructura es la eficiencia de la acción humana. (...) Las estructuras tienden a aparecer en el discurso científico social como impermeables a la acción/agencia humana”. Sewell, W.H., “Una teoría de estructura: dualidad, agencia y transformación”, *Arxius de sociología*, nº14, 2006. Ver también, Knöbl, W., “Civilizational analysis and the problem of contingency”, *COMCAD Working Papers*, nº82, Bielefeld, 2010.

²⁰⁹ Ver capítulo tercero.

²¹⁰ En sintonía con John Dewey somos más proclives a pensar que el núcleo de la democracia no se juega tanto en el debate público sino la cooperación. El éxito o fracaso de las

Y, en todo caso, si la asociación tiene que ver principalmente con la solidaridad y la ayuda mutua, nos parece importante comprender cómo se practica esa solidaridad, es decir, de qué manera brota y se fortalece, por distinción a otras prácticas.

En la propuesta de Laville, la importancia de los sentidos y significados, de las creencias y de los valores compartidos por los actores más allá de las filiaciones políticas permanecen un tanto incuestionables. No queda claro de dónde provienen esos valores y cómo se nutren.

6.4 Solidaridad, don y confianza

La cuestión del vínculo y la relación social conectan de forma directa con la idea del don. La solidaridad a través del don nos permite pensar la dimensión ética de la solidaridad como algo inseparable de la acción. Pero, no de cualquier acción sino de una acción situada y contingente. La experiencia del compromiso con los valores va inscrita en un “yo actúo”; más concretamente en un “yo actúo con los demás” en palabras de Urbano Ferrer Santos. No deriva de un precepto abstracto sino que va ligada a la experiencia vivida.²¹¹

La teoría creativa del don elaborada por Frank Adloff inscribe la cooperación humana en esta misma tradición posnormativista y postutilitarista. El peso de la integración social ya no descansa en un consenso de valores moralmente vinculante, sino más bien a través de procesos de interacción y comunicación (Wenzel, 2005:68). Adloff nos dirá que la cooperación y el orden social son

interacciones depende más de si actuando conjuntamente acertamos/fallamos que de los acuerdos verbales. Cfr., Adloff, op. cit., p.83-84.

²¹¹ En el campo de la economía solidaria, el economista chileno, Luis Razeto, que se distingue por ser uno de los autores más heterodoxos dentro del campo de economía solidaria, es uno de los pocos que ha tematizado la cuestión del don con cierta profundidad. Razeto iguala don con gratuidad, pero no como una gratuidad pura en el sentido adoptado por Bourdieu o Derrida, sino como un simple gesto de benevolencia y generosidad que no espera pago o retribución a cambio. Distingue entre circuitos de transferencias (relación Estado-ciudadanía) y circuitos de donación. Bajo la influencia de su formación de economista, Razeto se focaliza en los circuitos de donación en el mercado y principalmente en el valor de cambio de la donación. No obstante, algunas de sus reflexiones sobre los equilibrios necesarios entre donantes y donatarios engarzan muy bien con las reflexiones de Arizmendiarieta a propósito de la intercooperación.

capaces de fortalecerse en el curso de una interacción y una comunicación espontánea, voluntaria y pre-lingüística (Adloff, 2016).²¹²

El don y la confianza introducen expectativas normativas en el intercambio: porque confiamos es que generamos una expectativa respecto al otro. Porque valoramos hacemos posible la comunicación y el intercambio. Anticipamos imaginativamente y confiamos en que los demás también lo harán.

El paradigma del don nos permite ver de qué manera cambia el carácter de la moralidad, en el sentido de que deja de ser una obligación incondicional y heterónoma asociada a una norma (Wenzel, 2005)

La secuencia comunicativa da lugar cuando *Ego* a través de un don da inicio a una comprensión común de la realidad, porque ofrece una definición de la situación. *Alter* tiene que responder a la definición de la situación a *Ego* en sentido afirmativo o negativo. Una respuesta positiva posibilita transformar la potencial transferencia en algo real. *Alter*, tiene que sentirse libre de no responder de modo recíproco. De ahí que el éxito de la comunicación sea frágil y precario.

El espectro de actuación del don en las sociedades actuales se amplía al mercado. Adloff va más allá que Mauss y Caillé en la proyección social del don que la acotaban a espacios de intercambio más íntimos y personales.²¹³

“La confianza y el don constituyen una relación de *como que o como si (as if)* con otro sujeto, lo que hace posible, como es posible y en algunas circunstancias, que se haga real. Esto también significa que los lazos y bienes más preciosos sólo pueden surgir si uno se atreve a dar un salto en la oscuridad y hundirse en vínculos existenciales, sin tener la seguridad (prueba) de que el riesgo asumido valga la pena” (Adloff, 2016:84).

²¹² En la teoría social moderna Adloff encuentra los trazos tempranos de esta línea argumental en Dewey y Mead; en Simmel y finalmente en Mauss. Ver Adloff, p.18, 2016.

²¹³ Guglielmo Falsetta en su artículo “The logic of gift and gratuitousness in business relationship” rescata una de las ideas relevantes de la Encíclica Caritas in Veritate, la ampliación del principio del don a las actividades económicas corrientes. El don no aparece como una lógica de acción para actividades non profit, sino para la economía ordinaria. Una lógica del don, más próxima a la gratuidad que a la Kuna maussiana, que ofrece un paradigma distinto de la lógica del intercambio (mercado) y de la lógica de la obligación pública (Estado). El don contrasta con el dar para recibir (*do et des*) y el dar por obligación (por ley).

Qué duda cabe que las lecturas creativas de la solidaridad no se agotan en el don, que puede ser una expresión de cooperación y solidaridad, aunque no la única. Sin embargo, no hay fraternidad y ni solidaridad, ni asociación, obviamente, sin una dimensión de benevolencia y de don.

Conclusiones

Si reparamos en el hecho de que los primeros grandes debates políticos en torno al dueto fraternidad/solidaridad comenzaron a darse durante y a partir de la Revolución francesa, nos resultara bastante más fácil asociar su emergencia con el problema de la convivencia social, cuya formulación colectiva en el espacio público adquiere una relevancia de primer orden por esas fechas, aunque su rastro se remonte con Aspasia de Mileto, hasta la Grecia de Pericles.

La fraternidad, por su propia etimología, trasluce tal vez mejor que la solidaridad ese registro. Los grandes relatos mitológicos, religiosos e históricos están plagados de metáforas de hermanos que se pelean y de hermanos que se tratan como hermanos. Narrativas que en los senderos intrincados de la convivencia se recrean en el conflicto y en las maneras de superarlo.

Nuestro objeto de indagación se ha asentado sobre una de sus vertientes: la vertiente económica y la organización social del trabajo. Es decir, la solidaridad que se invoca como aspiración de democratización económica y que hoy en día está siendo muy problematizada por el influjo de patrones morales hiperindividualistas, expresivos y de auto-realización.

Nuestra mirada ha permanecido intencionalmente abierta a distintas modalidades de iniciativas económicas que se autodefinen como portadoras de valor y en cuya articulación la solidaridad tiene una expresión manifiesta, aún cuando el diálogo más directo lo hemos establecido con el cooperativismo de Mondragón y con la llamada economía solidaria. A sabiendas de que tal elección pierde textura en concreción, su justificación cimienta su punto de encuentro en la búsqueda de una interlocución amplia, en el entendido de que comparten una problemática similar y de que en su comprensión de los compromisos de valor su fundamentación teórica presenta pequeñas variaciones.

De la lectura de esas problematizaciones, la investigación nació con una primera presunción o sospecha: tanto la crisis de valores como el “isomorfismo institucional” atribuido a experiencias cooperativas *críticas* se mostraban como procesos si no irreversibles tremendamente difíciles de

remontar en un entorno económico globalizado y encarnizadamente competitivo. Nuestra vacilación no venía tanto por el lado de la inconsistencia del diagnóstico sino porque independientemente de lo que el desarrollo de los procesos y acontecimientos diera de sí, el planteamiento dejaba de lado el protagonismo de los actores. Los dejaba apenas sin interpelación.

De ahí que la pregunta de partida fuera: ¿cómo se actualiza el valor de la solidaridad en iniciativas cuyo campo de acción es la economía? Esta interrogante requiere mayor precisión. El sentido de la pregunta adopta una orientación teórica, en la dirección de reconstruir conceptualmente la mirada sobre la *solidaridad en acción* a la luz de las contribuciones de la *Teoría de la creatividad de la acción* y la *Génesis de los valores*. Lo que significa que, desde este punto de vista, nuestra atención ha estado más centrada en el *comprender cómo se actualiza* el valor más que en *el ver*, por decirlo visualmente. El esfuerzo analítico de este trabajo no ha estado enfocado a la investigación empírica como tal, de modo que no podemos dar razón de las distintas expresiones de valor que se puedan estar dando en los múltiples escenarios donde se juega la vida social a día de hoy.

Sin embargo, sí tiene una clara orientación histórica. Desde el momento en que la actualización del valor y las posibilidades de introducir novedad en el diseño de la vida es algo que se despliega en cada presente, la pregunta por la actualización sirve tanto para interpelar al presente como al pasado, en una perspectiva no teleológica del desarrollo histórico.

La búsqueda de una respuesta ha supuesto trabajar de manera articulada dos campos problemáticos: el de la acción y el de los valores, pero no por separado sino bien armados entre sí. Mediante la teoría de la creatividad de la acción de Hans Joas, en la que se apoya la mayor parte de este trabajo, ambas categorías discurren estrechamente unidas, porque el énfasis del valor está precisamente en la acción. Tanto es así que no cabe sino pensar en el par *solidaridad en acción* y *acción solidaria*.

Desde esta sociología centrada en el actor, la tarea de traducir la *Teoría de la creatividad de la acción* y la *Génesis de los valores* al ámbito de la economía social y solidaria ha tenido varias implicaciones: la primera, someter a revisión crítica algunos análisis normativistas de la acción de inspiración weberiana y

habermasiana. La segunda, avanzar en la elaboración de un marco analítico creativo de la solidaridad.

El hecho de hacer de la creatividad, de la acción situada y de la contingencia la columna vertebral de nuestra propuesta, ha puesto sobre la mesa las bases teóricas y metodológicas para restituir en el actor cooperativo y solidario todo su potencial creativo. La relación dialógica entre el actor y la situación de acción es fundamental para facilitar el tránsito de esquemas de acción con algún ropaje teleológico que, por lo mismo, tienden a dibujar tendencias y a hacer ejercicios de prognosis de la evolución cooperativa a marcos sensibles a la contingencia. Ese tránsito al que nos referimos se afirma en la idea de que las tendencias históricas no van de lo valorativo hacia lo instrumental sino que se erigen entre lo valorativo y lo instrumental. En el lenguaje polanyiano diríamos que en tendencias de incrustación, desincrustación y reincrustación de lo social en lo económico.

Desde postulados posnormativistas y postutilitaristas, la solidaridad ya no puede descansar en consensos morales vinculantes (religiosos, políticos e ideológicos). En su lugar, la solidaridad puede emerger desde marcos de acción interaccionales, situados y contingentes a partir de experiencias de autoformación y autotranscendencia. La emoción impone “presencia” y permea los parámetros de la acción. Desde este encuadre lo que se plantea es que la dimensión ética de la solidaridad anida en la experiencia, avanza como algo inseparable de la acción y alterando rutinas y hábitos adquiridos, se renueva en formas inéditas.

La reconstrucción histórica en clave genealógica llevada a cabo en este ensayo nos permite observar que en el tumultuoso e intenso siglo XIX francés, la fraternidad y la solidaridad, a veces en alternancia y otras veces en competencia, están encarnadas en prácticas y narrativas que se van conformando mutuamente en torno a la idea de pertenencia a una comunidad de iguales, cuyas fronteras cargadas de contingencia, van alterando sus propios marcos de definición.

La solidaridad y su alter ego la fraternidad, están en el centro del debate político; sus diversas expresiones están atravesadas por las grandes tensiones de la primera modernidad: la construcción de la ciudadanía y del Estado

moderno, el desafío de la integración económica y social en el nuevo orden democrático y la cuestión de la igualdad política y económica.

La solidaridad surca esos grandes ejes en su propio proceso de constitución y crece de forma particular al interior de lo que será la simiente de cada una de las grandes tradiciones políticas modernas: la socialdemócrata, la socialista y la demócrata-cristiana.

Sin lugar a dudas, una de las grandes innovaciones de los años treinta fue en precisamente la introducción de la asociación de trabajadores como asociación de productores. Aquel experimento nacido de la efervescencia social de las huelgas y movilizaciones obreras planteaba una nueva y novedosa organización del trabajo por medio de la mancomunación de la producción que potenciaba una forma *socialidad entre iguales como vínculo moral*.

De acuerdo con nuestra clave de lectura, que no excluye otras, ése es y no otro, el elemento medular en torno al cual se puede reconstruir un concepto de solidaridad que se autogenera, que crea su propio marco de normatividad a partir de actos comunicativos no logocéntricos, que fuerzan a las partes a un compromiso mutuo. Esa esfera de una socialidad primaria que se plasma nítidamente en el paradigma del don, como un intercambio libre y obligatorio, interesado y desinteresado, y que no encaja en esquemas ni utilitarios ni normativos en sentido puro, también puede extenderse y hacer valer en el seno de una socialidad secundaria, y por tanto, también en el seno del mercado.

Este marco de interpretación cuyas implicaciones apenas estamos empezando a comprender, puede venir enriquecer las perspectivas de análisis de aquellas acciones socialmente motivadas y estimular la reconstrucción de una mirada teórica que escapa a las coordenadas sobre cómo pueden llegar a intervenir los actores en las rutinas e inercias de lo que es dado para introducir cambios en el desenvolvimiento económico.

Epílogo

En su reciente libro sobre la ética de la solidaridad, Terry Eagleton pone en boca de Nietzsche la idea de que el temor disfrazado de amor es la madre de la moral.

“Detrás del supuesto altruista de que las acciones morales son actos de solidaridad con los demás, afirma Nietzsche en *Aurora*, yace el miedo primordial a la amenaza que el otro plantea. El amor al prójimo, observa en *Más allá del bien y del mal*, está fundamentalmente inspirado en el temor al prójimo”. (Eagleton, 2010:312)

Esa centralidad que ocupa la experiencia del miedo en el ser humano es nítidamente sintetizada bajo la idea de un ser humano que está atemorizado ante la posibilidad de perder su vida a manos de otro, pero igual de angustiado por la posibilidad de poder matar a ese mismo otro (Butler, 2004). Con las emociones, nuestra relación con el mundo se problematiza porque nos informa de algo positivo o negativo (Adloff, 2016).

En el plano intersubjetivo, la variedad de respuestas ante la experiencia de miedo es muy amplia; va desde la banalización, la negación, la disociación, la distracción, la racionalización o la parálisis, por señalar algunos. La psicología aplicada nos recuerda que el miedo sea presente o pasado, real o imaginario, adversario interno o enemigo externo, denegado o descalificado, paralizante o racionalizado, es una emoción inevitable. Innata, básica e omnipresente (Fraga Fernandes, 2005).

No obstante, en función del diálogo que consigamos establecer con el miedo, nos puede liberar de amenazas o nos puede paralizar y dejarnos encogidos dentro de nosotros mismos, neutralizando nuestra capacidad de explorar con lucidez la realidad circundante.

Establecer las condiciones para una socialidad que restituya todo su valor a los vínculos de apego y de confianza es un primer paso para dejar de ser instruidos en el miedo al miedo, y dar paso a la elaboración de sueños deseables en todas las facetas de la vida humana. Ahí residen los fundamentos antropológicos del don y de la cooperación.

Referencias Bibliográficas

- ADLOFF, F. (2006): «Beyond interests and norms: toward a theory of gift-giving and reciprocity in modern societies», *Constellations*, vol.13, nº3, pp. 407-427.
- ADLOFF, F. (2014): Introducción de *The convivialist manifesto. A declaration of interdependence* (Global dialogues 3), Käte Hamburger Kolleg / Centre for Global Cooperation Research. Duisburg.
- ADLOFF, F. (2016): *The gifts of cooperation, Mauss and pragmatism*, Routledge, Global Cooperation Series, Reino Unido.
- AGRA ROMERO, X. (1994): «Fraternidad. Un concepto político a debate», *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº3, pp. 143-166.
- AGULHON, M. (1983): *The republican experiment (1848-1852)*, Cambridge University Press.
- ALONSO, L.E. (1998): *La mirada cualitativa en sociología*, editorial Fundamentos, Madrid.
- ALÚTIZ, J. C. (2002): *Las fuentes normativas de la moralidad pública moderna. Contribuciones de Durkheim, Habermas y Rawls*, Tesis doctoral, Universidad Pública de Navarra.
- AMINZADE, R. (2005): «Entre movimiento y partido: la transformación del republicanismo francés de mediados del siglo XIX», *Política*, nº44, Universidad de Chile, otoño, pp. 61-86.
- ATTALI, J. (2000): *Fraternidades. Una nueva utopía*, Paidós, Barcelona.
- AZKARRAGA, J. (2006): *Globalizazioa eta identitate kooperatiboaren bilakaera: Arrasateko Kooperatiba Esperientzia*, Tesis doctoral, EHU-UPV.

- AZKARRAGA, J. (2007): *Mondragón ante la globalización: la cultura cooperativa vasca ante el cambio de época*, Cuadernos Lanki, Eskoriatza.
- AZURMENDI, J. (1988): *El hombre cooperativo. Pensamiento de Arizmendiarieta*, Otalora.
- BAGGIO, A. M. (2007): *El principio olvidado: la fraternidad*, Editorial Ciudad Nueva, Madrid.
- BAUMAN, Z. (2009): *Ética posmoderna*, Siglo XXI editores, Madrid.
- BECKERT, J. (1996): «What is sociological about economic sociology? Uncertainty and the embeddedness of economic action», *Theory and Society*, 25 (6), pp. 803-840.
- BECKERT, J. (2005): «The embeddedness of the markets», Discussion paper, n°5/6, Max Planck Institute for the study of societies, Colonia, Alemania.
- BECKERT, J. (2007): «Karl Polanyi and the new economic sociology» en Chris Hann y Keith Hart (eds.), *Market and society: The great transformation today*, Discussion paper, n° 7/1, Max Planck Institute for the study of Societies, Colonia, Alemania.
- BECKERT, J. (2008): «The road not taken: ‘The motal Dimension’ and the new economic sociology», Discussion Forum: Amitai Etzioni — Twenty years of ‘The Moral Dimension: Toward a New Economics’, *Socio-Economic Review*, n°6, pp.135-173.
- BECKERT, J. (2009): «El orden social de los mercados», *Revista de ciencias sociales. Comunicación, cultura y política*, n°48, 2009, pp. 145-172.
- BECKERT, J. (2010a): «Institutional isomorphism revisited: convergence and diverge in institutional change», *Sociological Theory*, n°28 (2), pp. 150-166.

- BECKERT, J. (2010b): «The transcending power of goods. Imaginative value in the economy», Discussion Paper, *Max Planck Institute for the Study of Societies*, nº10/4, Colonia, Alemania.
- BECKERT, J. (2014): «Capitalist dynamics. Fictional expectations and the openness of the future», Discussion Paper, nº 14/7, *Max Planck Institute for the Study of Societies*, Colonia, Alemania.
- BELARDINELLI, S. (1991): «El contexto socio-económico y doctrinal en la época de la ‘Rerum Novarum’ y en nuestros días», *Scripta Theologica*, nº24-2, pp. 491-502.
- BERGUA, J.A, CARRETERO, E., BÁEZ J.M., PAC., D. (2016): *Creatividad. Números e imaginarios*, CIS, Madrid.
- BERIAIN, J. y SÁNCHEZ DE LA YNCERA (Eds.) (2012): *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*, Anthropos, Barcelona.
- BERIAIN, J. (2016): «Formas modernas de desacralización en disputa. La nación y la persona», *Revista Internacional de Sociología*, vol. 74, nº3.
- BERNASCONI, O. (2015): “Introduciendo la moral en los estudios sociales del *self*. Narrativas biográficas como trabajo moral del yo”, *Polis. Revista latinoamericana*, nº41.
- BEYTIA, P. (2012): «Creatividad situada, contingencia y modernidad. Entrevista a Hans Joas», *Revista Andamios*, nº19, vol. 9, mayo-agosto, pp. 361-389.
- BLAIS, M.C. (2008): «La solidarité», *Le Télémaque*, nº 33, pp. 9-24.
- BURROW, J.W. (2001): *La crisis de la razón. El pensamiento europeo 1848-1914*, Editorial Crítica, Barcelona.
- CAILLÉ, A. (1996): «Salir de la economía», *Cuadernos de trabajo social*, nº9, UCM, Madrid, pp. 143-152.

- CAILLÉ, A. (2003): «Sur les concepts d'économie en général et d'économie solidaire en particulier», *Revue de MAUSS*, nº21, pp. 215-236.
- CALVO GONZÁLEZ, J. y MONEREO J.L. (2005): «León Duguit (1859-1928) jurista de una sociedad en transformación», *Revista de derecho constitucional europeo*, nº4, pp. 483-551.
- CARON, J.C. (2009): «La fraternité a face à la question sociales dans la France des années 1830», en Frédéric Brahami y Odile Roynette (Dir.), *Fraternité. Regards croisés*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, pp. 13-157.
- CARRETERO PASÍN, A.E. (2010): «En torno a las fórmulas alternativas de religiosidad. La re-elaboración de nuevas modalidades de vínculo comunitario», *Athenea Digital*, nº17, pp. 119-136.
- CARRETERO PASÍN, A.E. (2010): «Religión, ideologías y complejidad», *Nómadas: Revista critica de ciencias sociales y jurídicas*, nº27.
- CARVALHO, R. y DZIMIRA, S. (2000) : *Don et économie solidaire*, Petit Bibliotheque de Mauss, París.
- CASANOVA, J. V. (2012): «Lo secular, las secularizaciones y los secularismos», en Beriain y Sánchez de la Yncera (Eds.), *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*, Anthropos, Barcelona, pp. 93-124.
- CHANIAL, P. (2001): «La république, la question sociale et l'association. Associationnisme, solidarisme et socialisme au tournant du XIXe siècle», *Les Annales de la recherche urbaine*, nº89, junio, pp. 7-14.
- CORAGGIO, J.L (Org.), LAVILLE, J.L; CAILLÉ, A. FERRATON, C. (2009): *Qué es lo económico. Materiales para un debate necesario contra el fatalismo*. Ediciones CICCUS, Buenos Aires, Argentina.
- DAVID, M. (1982) : *La Solidarité comme contrat et comme éthique*, l'Institut international d'études sociales, Paris.

- DAVID, M. (2004): «La fraternité, modèles e contrefaçons», en Soulet Marc-Henry (Ed.), *La solidarité: exigence morale ou obligation publique?*, Res Socialis, Academic Press Friburgo, pp. 163-176.
- DAVID, M. (2006): «Quel avenir pour la fraternité? Des acquis nombreux et des interrogations pour le futur» en *Informations sociales*, vol. 8, nº136, pp. 60-69.
- DEUTSCHMANN, C. (2017): «Disembedded Markets and Society: Ambiguities in Polanyi's analysis», Paper presented to the Conference “A Great Transformation? Global Perspectives on Contemporary Capitalisms”, Linz, 10-13 de enero.
- DÍEZ RODRÍGUEZ, F. (2005): *El trabajo transfigurado. Los discursos del trabajo en la primera mitad del siglo XIX*, Universidad de Valencia, Valencia.
- DOMÈNECH, A. (1993): «Fraternidad», *Isegoria. Revista de Filosofía, moral y política*, nº7, Madrid, pp. 49-78.
- DOMÈNECH, A. (2004): *El eclipse de la fraternidad*, Editorial Crítica, Barcelona.
- DROULERS R.P. y BONNET-LABORDERIE, Ph. (1996) : «Catholicisme et mouvement ouvrier en France au XIX siècle. L'attitude de l'épiscopat», *Le mouvement social*, nº57, octubre-junio, pp. 15-46.
- FAURE, A. (1974): «Mouvements populaires et mouvement ouvrier à Paris (1830-1834)», *Le mouvement social*, nº88, julio- septiembre, pp. 51-92.
- FOUCAULT, M. (2004). *Nietzsche, La genealogía, la historia*, Editorial Pre-textos, Valencia.
- GIOBELLINA F. (2009): «Estudio preliminar» en MAUSS, M., 2009: *Ensayo sobre el don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Katz editores, Buenos Aires.
- GONZÁLEZ AMUCHÁSTEGUI, J. (1989): «Libertad, igualdad, fraternidad en el socialismo jacobino francés (1830-1848)», *Anuario de Filosofía del Derecho*, nº VI, pp. 135-149.

- GUERRA, P. (2014): *Socioeconomía de la solidaridad. Una teoría para dar cuenta de las experiencias sociales económicas*, ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2º edición, Bogotá.
- GUYVER, C. (2016): *The second French Republic (1848-1852). A political reinterpretation*, Palgrave-Macmillan, Londres.
- HARVEY, D. (2008): *París, capital de la modernidad*, Editorial AKAL, Madrid.
- HAYWARD, J.E.S (1959): «Solidarity: The social history of an idea in nineteenth century France», *International Review of Social History*, vol. 4, issue 2, pp. 261-284.
- HOLLSTEIN, B. (2008): «The moral dimension and its meaning for economic ethics», en «Discussion Forum: Amitai Etzioni. Twenty years of ‘The moral dimension’: Toward a new economics», *Socio-economic Review*, nº6, 2008, pp. 142-153.
- HUNT, L. y SHERIDAN, G. (1986): «Corporatism, association and the language of labour in France (1750-1850)», *The Journal of Modern History*, vol. 58, nº4, pp. 813-844.
- JACOUTY, J.F (2003) : «Robespierre selon Louis Blanc. Le prophète christique de la Révolution française», *Annales historiques de la Révolution française*, nº 331, enero-marzo, pp. 103-125.
- JOAS, H. (1999): *Conversations with Professor Hans Joas*, Freie Universität Berlin, September 11, Claus Otto Scharmer.
- JOAS, H. (2001): «Values versus norms: a pragmatist account of moral objectivity», *The Hedgehog Review: Critical reflections on contemporary culture*, nº3, pp. 42-56.
- JOAS, H. (2002): *Creatividad, acción y valores. Hacia una teoría sociológica de la contingencia*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.

- JOAS, H. (2004a): «Max Weber y el origen de los derechos humanos. Un estudio acerca de la innovación cultural», *Revista colombiana de sociología*, nº22, pp. 41-60.
- JOAS, H. (2004b): «Morality in an age of contingency», *Acta sociológica*, diciembre, vol. 47 (4), pp. 392-399.
- JOAS, H. y BECKERT, J. (2006): «Action theory » en Jonhatan H. Turner (ed.), *Handbook of sociological theory*, University of California, pp. 269-286.
- JOAS, H. (2008a): *Do we need religion? On the experience of self-transcendence*, Paradigm publishers, Londres.
- JOAS, H. (2008b): *Valores. Factores esenciales de cohesión social*. Fundación Bertelsmann, Barcelona.
- JOAS, H. (2008c): «Value generalization. Limitations and possibilities of a communication about values», *Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik*, nº9, vol. 1, pp. 88-96.
- JOAS, H. (2011):«Debemos considerar al hombre como sagrado», *Humboldt*, nº156, Instituto Goethe.
- JOAS, H. (2012): «Oleadas de secularización», en Beriain y Sánchez de la Yncera (Eds.), *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*, Anthropos, Barcelona, pp. 187-202.
- JOAS, H. (2013): *La creatividad de la acción*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- JOAS, H. (2014): *Faith as an option. Possible futures for Christianity*, Stanford University Press, California.
- JOAS, H. (2015a): «A secularização conduz à decadência moral?», *Sociologías*, Porto Alegre, año 17, nº39, mayo-agosto, pp. 224-246.
- JOAS, H. (2015b): *La sacralidad de la persona. Una nueva genealogía de los derechos humanos*, Unsam edita, San Martín, Argentina.
- JOAS, H. y KNÖBL, W. (2016): *Teoría social. Veinte lecciones introductorias*, Editorial AKAL, Madrid.

- KNÖBL, W. (2010): *Civilizational analysis and the problem of contingency*, Working Paper, Centre of migration, citizenship and development (COMCAD), Universidad de Bielefeld, nº82.
- KNÖBL, W. (2016): «Reconfiguration of social theory after western hegemony», Conferencia impartida en la Universidad de Guadalajara, México, 16 de marzo.
- KOOPMAN, C. (2013): *Genealogy as critique. Foucault and the problem of modernity*, Indiana University Press.
- LANZA, A. (2006) : *La recomposition de l'unité sociale. Etudes des tensions démocratiques chez les socialistes fraternitaires (1839-1847)*, Tesis doctoral, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.
- LANZA, A. (2009): «1848 comme reconfiguration des discours politiques», *Polis working papers*, nº135, Università del Piemonte Orientale, pp. 1-35.
- LANZA, A. (2014): «Fraternité e solidarietà intorno al 1848. Trace di un approccio sociologico», *Scienza & politica*, vol. XXVI, nº 51, pp. 17-39.
- LAVAL, C. y DARDOT, P. (2015): *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Colección claves contemporáneas, Editorial Gedisa, Barcelona.
- LAVILLE, J.L. (2004): «El marco conceptual de la economía solidaria», en Laville, Jean-Louis (ed.), *Economía social y solidaria. Una visión europea*, Fundación OSDE - Universidad Nacional de General Sarmiento - Editorial Altamira, Buenos Aires.
- LAVILLE, J.L. (2006): «Définitions et institutions de l'économie: pour un dialogue maussien», en «De l'anti-utilitarisme. Anniversaire, bilan et controverse». *Revue de MAUSS*, nº27, La Découverte, Paris. (Versión parcialmente revisada)
- LAVILLE; J.L. (2009): «Con Mauss y Polanyi, hacia una teoría de la economía plural», en CORAGGIO, J.L. *Qué es lo económico. Materiales para un debate necesario contra el fatalismo*, ediciones CICCUS, Argentina, pp. 26-41.

- LAVILLE, J. L. (2012): «Actualidad de Karl Polanyi», en *Polanyi Karl: Textos escogidos*, CLACSO-UNGS, Buenos Aires, pp. 3-20.
- LAVILLE, J.L y SAINSAULIEU, R. (2013a): *L'association. Sociologie et économie*, ediciones Pluriel, Paris.
- LAVILLE, J.L. (2013b): «Solidaridad», en Coraggio, J.L, Laville, J.L y Cattani, D.A., *Diccionario de la otra economía*, Universidad Nacional General Sarmiento, Argentina, pp. 350-355.
- LAVILLE, J.L. (2014a): «Mudança social e teoria da economia solidária. Uma perspectiva maussiana», *Sociologias*, nº 36, año 16, Porto Alegre, Brasil, pp. 60-73.
- LAVILLE, J.L. (2014b): «Izquierda europea y proyecto emancipador» en CORAGGIO, J.L, LAVILLE, J.L (Org.), 2014: *Reinventar la izquierda en el siglo XXI: hacia un diálogo norte/sur*, Universidad Nacional General Sarmiento, Buenos Aires, Argentina.
- LAVILLE, J.L. (2015): *Asociarse para el bien común. Tercer sector, economía social y economía solidaria*, Icaria Antrazyt, Barcelona.
- LE VELLY, R. (2004): «*Sociologie du marché. Le commerce équitable : des échanges marchands contre le marché y dans le marché* », Tesis doctoral, Universidad de Nantes.
- LE VELLY, R. (2008): «Karl Polanyi, la Nouvelle sociologie économique et les forces du marché», *Revue Interventions économiques*, nº38.
- LEÓN ALONSO, R. (1978): *La categoría de la obligación in solidum*, Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones.
- LÉVESQUE, B. (2000): «De l'économie sociale à l'économie solidaire et plurielle», en *La nouvelle Sociologie Économique*, ed. Desclée de Brouwer, Paris.
- LUKES, S. (1972): *Émile Durkheim, his life and work: a historical and critical study*, Harper & Row, Nueva York.
- MACCARINI, A.M. y PRANDINI, R. (2009) «Building civil society through finance: the Ethical Bank in Italy», *Italian Journal of sociology*

- of education*, nº2, pp.54-107.
- MARITAIN, J. (1948): «Razón y Razones», *Lecturas Escogidas de Jacques Maritain*, Ediciones Humanismo Integral, pp. 21.22.
 - MAUSS, M. (2009): *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Katz editores, Buenos Aires.
 - MOSS, B. H. (1980): *The origins of the French labour movement (1830-1914). The socialism of skilled workers*, University of California Press.
 - MUGUERZA, J. (1975): «Del individualismo a la solidaridad», conferencia impartida en la Fundación March, versión digital: <http://www.march.es/conferencias/anteriores/voz.aspx?p1=2371&l=1>
 - NEMIÑO, P. (2015): «Acción económica e incertidumbre: el aporte de Jens Beckert a la sociología económica», *Equidad y desarrollo*, (23), pp. 9-33.
 - NIETZSCHE, F. (1997): *La genealogía de la moral*, Alianza editorial, 8ª reimpresión, México.
 - OZOUF, M. (1988): «Fraternité» en FURET, François y OZOUF, Mona, *Dictionnaire critique de la Révolution Française*, Flammarion, Paris, 1988, pp. 731-740. Traducción española de María Alejandra Perié y Martín Alejandro Gentinetta, en *Revista Modernidades*, año 1, nº 1, agosto 2005, Argentina.
 - PARRA, J. (2009): «El cristianismo como matriz de la modernidad y como posible religión en la modernidad» en VV.AA, *Europa y el cristianismo. En torno a Ante la ley de F. Kafka*, Anthropos, Barcelona, pp. 51-81.
 - PÉREZ MENDIGUREN, J.C. y ETXEZARRETA, E. (2015): «Otros modelos de empresa en la economía solidaria: entre la retórica y la práctica», *Lan Harremanak*, nº33, pp. 227-252.
 - PISARELLO, G. (2013): «Solidaridad e insolidaridad en el constitucionalismo contemporáneo: elementos para una aproximación», *Revista de Estudios Sociales*, nº 46, mayo-agosto, pp.

- 86-97.
- POLANYI, K. (1997): *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, ediciones La Piqueta, Madrid.
 - RAMOS, R. (1982): Introducción a *El Socialismo* de Émile Durkheim, Editora nacional, Madrid.
 - RAMOS, R. (2013): «Las formas elementales de la vida religiosa cien años después: guías de lectura», *Revista colombiana de Sociología*, vol. 36, n^o1, pp. 141-156.
 - RAZETO, L. (2005): «El concepto de solidaridad», *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, vol. III, pp. 971-985, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, versión digital: <http://www.luisrazeto.net/content/el-concepto-solidaridad>
 - RÉMOND, R. (1996): «Présentation: Eglise et monde ouvrier en France», *Le mouvement social*, n^o57, octubre-diciembre, pp. 3-14.
 - REYES MATE, M. (2007): «Retrasar o acelerar el final: Occidente y sus teologías políticas», *Nombres. Revista de Filosofía*, año XVII, n^o21, Córdoba, Argentina.
 - REYNAUD, B. y JARRIGE, F. (2011). «La durée du travail, la norme et ses usages en 1848», *Genèses*, n^o85, pp. 70-92.
 - RODRIGUEZ ZUÑIGA, L. (1974): «Émile Durkheim: la sociología y la cuestión social», *Revista española de opinión pública*, n^o36, pp. 51-77.
 - SÁNCHEZ DE LA YNCERA y RODRÍGUEZ FOUZ, M. (2016): «Homo tragicus y homo creator: un consorcio analizador», en TEJERINA, B. y GATTI, G. (Eds.), 2016: *Pensar la agencia en crisis*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
 - SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, C. (2004): *Las máscaras del dinero. El simbolismo social de la riqueza*, Anthropos, Barcelona.
 - SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, C. (2013a): «Creatividad y contingencia en la era secular: respuesta a la ‘identidad parachoques’ de Charles Taylor», working paper presentado en coloquio, 3 de julio de 2013, Göttingen.

- SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, C. (2013b): «La sacralización de la persona: socio-hermeneútica de los valores», *Arbor*, vol.189-761, mayo-junio.
- SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, C. (Coord.) (2014): *El dinamismo de los valores. Crisis y creatividad en la sociedad moderna*, Anthropos, Barcelona.
- SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, C. (2015): «The challenge of creativity. A diagnosis of our times», *Protosociology*, vol.32, nº 2015, pp.235-251.
- SANTAMARÍA, C. (1950), «La filosofía política de Jacques Maritain», Cátedra Jaime Balmes, Círculo de San Ignacio, San Sebastián.
- SARIN, M. (2015): «Poblematize & reconstruct! Foucault, genealogy and critique», *Graduate Faculty Philosophy journal*, vol. 36, nº1.
- SEWELL, W.H (1992a): *Trabajo y revolución en Francia. El lenguaje del trabajo desde el Antiguo Régimen hasta 1848*, Taurus, Madrid.
- SEWELL, W.H (1992b): «Los artesanos, los obreros de las fábricas y la formación de la clase obrera francesa. 1830-1848», *Historia Social*, Instituto de Historia Social de la UNED, nº 12, invierno, Valencia, pp.119-140.
- STJERNÓ, S. (2005): *Solidarity in Europe. The history of an idea*, Cambridge University Press.
- TAYLOR, CH. (2006): *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós surcos, Barcelona.
- TOCQUEVILLE, A. (1984): *Recuerdos de la revolución de 1848*, Editora nacional, Madrid.
- WENZEL, H. (2005): «Social order as communication: Parson´s theory on the move to from moral consensus to trust», en Fox, R., Lidz, M. y Bershad, H.J. (ed.), *After Parsons. A theory of social action for the twenty-first century*,