

Todo cambia cuando los títulos se tornan indispensables y todos son útiles, sea para ascender, sea para mantener una posición, sea para no quedar marginado cuando la carencia de un diploma condena casi automáticamente a la precariedad y el desempleo. De los ochocientos mil alumnos matriculados en el primer año del ciclo medio en 1995-1996, doscientos mil abandonaron; el 53% de ellos no tiene ningún título y el 23% sólo cuenta con el otorgado al final de ese ciclo. Sabemos desde ya que esos alumnos tendrán una vida profesional más difícil que aquellos de sus compañeros que obtuvieron títulos superiores (INSEE, 2013).

COMPETENCIA Y ELITISMO

Los padres saben que el desempeño escolar de sus hijos tendrá un papel decisivo en su futura trayectoria social, y que los títulos tienen mucha influencia en el acceso al empleo y el nivel de ingresos (Dubet, Duru-Bellat y Véréout, 2010). Todo deriva del hecho de que el valor de esos títulos sólo es relativo; depende de su escasez, de su selectividad y de su adecuación real o presunta a un segmento del mercado de trabajo. La "elección de la desigualdad", que cada cual se ve en la necesidad de hacer, es mucho más paradójica si se tiene en cuenta que se basa en un principio de justicia indiscutible: la igualdad de oportunidades meritocrática. Porque creemos en la igualdad de oportunidades y estimamos que los obstáculos sociales al éxito escolar deben eliminarse, la competencia continua se ha convertido en regla y todos están interesados en ahondar sus diferencias.

Las familias informadas ya no cuentan con la homogeneidad y la unidad de la escuela republicana, ni con la mera fuerza de los hábitos familiares; deben hacer de todo para que sus hijos tengan éxito, y lo tengan en mayor medida que los otros. Las estrategias a las que se apela son bien conocidas. Hay que

elegir la mejor escuela, pública o privada. Si el distrito escolar no es favorable hay que mudarse, escoger la educación privada, iniciar un trámite de excepción. Sea como fuere, hay que huir de los establecimientos populares cuando se sabe que su nivel de exigencia y de éxito es demasiado pobre. Hay que escoger las mejores orientaciones y las disciplinas que hacen una diferencia. Hay que intentar que los niños estén un año adelantados y estimular los aprendizajes precoces. Hay que procurar que los esparcimientos infantiles y juveniles favorezcan el éxito escolar. No hay que vacilar en pagar clases de apoyo.

Las familias ya no pueden dejar que se ocupen otros; se movilizan alrededor de un éxito que terminará por ofrecer ventajas cruciales a sus hijos. En tanto que las "antiguas" desigualdades escolares se apoyaban en grandes categorías sociales y culturales y en la desigualdad de acceso a los estudios secundarios, las "nuevas" se fundan en pequeñas desigualdades iniciales, siempre las mismas, pero que se suman y se multiplican hasta generar grandes desigualdades al final del camino. La herencia cultural ya no basta: también es preciso que las familias manejen con el mayor cuidado posible la escolaridad de sus hijos. Vista la incertidumbre que se cierne sobre este tipo de competencia, a menudo todo transcurre en un clima de estrés y vaga culpabilidad. ¿Quién no ha participado alguna vez de esas conversaciones en que los padres describen su malestar cuando se ven obligados a elegir las desigualdades escolares y, en cierta medida, "trampear" y violar sus propios principios? ¿Quién no ha escuchado a docentes criticar el "consumismo escolar" de los padres, sin dejar de reconocer que estos no son los últimos en entregarse a ello?

La suma de esas muchas estrategias no deja de tener efectos sobre el propio sistema escolar. Mientras que la escuela republicana malthusiana se basaba en un sistema fuertemente dividido en niveles de formación, cada uno de los cuales era muy homogéneo, la masificación competitiva multiplicó los clivajes y las jerarquías dentro del sistema educativo. Todas

las diferencias se convierten en desigualdades. No todas las disciplinas valen lo mismo, porque algunas son más selectivas que otras. No todas las orientaciones valen lo mismo y, cuanto más selectivas son, mayor demanda tienen. No todos los establecimientos valen lo mismo, en función de su reclutamiento, su reputación y los sistemas de evaluación. No todas las formaciones universitarias valen lo mismo, y otro tanto puede decirse de las escuelas y los cursos preparatorios.

En esas desigualdades sutiles se producen y se reproducen las desigualdades sociales. Es allí donde estas se refuerzan, porque el valor de un título obedece siempre a su desigualdad relativa. Detrás del decorado de un mundo escolar relativamente homogéneo, se despliega un sistema de selección en el cual no es difícil predecir los orígenes culturales y sociales de los "vencedores" y los "vencidos". El sistema escolar francés no es elitista porque seleccione élites: todos los sistemas lo hacen y las élites no son vanas. Es elitista porque el modo de producción de las élites rige todas las jerarquías escolares y todo el sistema de formación, y porque determina la experiencia escolar de todos, incluidos los que ignoran la existencia misma de las formaciones de élite.

A fin de cuentas, la propia oferta escolar se torna desigualitaria. A decir verdad, no sólo no todos los alumnos entran a la misma escuela, sino que los más favorecidos acceden en general a formaciones más onerosas y de mejor calidad que las otras: los docentes tienen mayor antigüedad, las opciones son más numerosas, los estudios son más prolongados.

Parecería equitativo equilibrar la distribución de los medios y, en un período difícil, desvestir un poco a un santo para vestir un poco a otro. En ello se conjugan a la vez los intereses bien entendidos y la creencia más o menos ingenua en la justicia meritocrática. Los grupos sociales y los segmentos del sistema escolar que sacan ventaja de esas desigualdades consideran que no es posible tocar la arquitectura de un sistema que, según dicen, ha dado pruebas de su valía. Cada uno protege su territorio en nombre de la defensa de la gran

cultura, del porvenir de la nación y, a veces, de la defensa de los más meritorios, porque podría parecer normal que los mejores alumnos recibieran más recursos, como en los cursos preparatorios. A lo sumo, se aceptará que ciertos dispositivos específicos permitan a algunos alumnos humildes incorporarse a las formaciones elitistas, a condición de no poner en entredicho el orden de las jerarquías del sistema.

El riesgo político que implica cambiar las reglas del juego parece insuperable, como bien lo saben los ministros que se aventuraron a intentarlo. Y la urgencia por modificar las cosas es mucho menor, porque las categorías sociales que pierden en el juego escolar no tienen ni los recursos ni la legitimidad que les permitirían hacer oír sus voces. Por eso, sólo aparecen en el debate escolar bajo la forma de problemas sociales: abandono y violencias escolares, deserciones familiares. De esta forma, parecen haberse convertido en los responsables de su propio infortunio.

CULPAR A LAS VÍCTIMAS

El escándalo del 1% que arrasa con todo adquiere mayores dimensiones por el hecho de que nadie puede pretender tener cien veces más mérito que otro.⁵ Sin embargo, esa indignación no implica que no exista una creencia en el mérito individual y en la idea de que gran parte de las desigualdades son justas y justificables. Esta creencia concierne, como es obvio, a todas las "pequeñas desigualdades" que nos distinguen

⁵ En relación con este punto, rindamos homenaje a Friedrich Hayek. Este explica que las desigualdades generadas por el mercado no tienen ningún contenido moral; obedecen más al azar y a la astucia que a la virtud. Pero habría que aceptarlas porque el mercado libre es, al parecer, el modo de regulación más eficaz de los sistemas económicos y sociales, que se han tornado demasiado complejos para que el Estado se encargue de ellos. Véase Hayek (1976).

a unos de otros en función de los títulos, la intensidad del trabajo, las responsabilidades, la experiencia.⁶

La igualdad y el mérito no sólo no son a priori contradictorios, sino que va de suyo que el verdadero reconocimiento del segundo exige la conquista previa de una igualdad básica a fin de que las circunstancias, y en especial el nacimiento, no borren por completo la expresión personal del talento. Cuando se trata de las “pequeñas” desigualdades de mérito ligadas a la productividad, las calificaciones o la utilidad del trabajo, la defensa de las desigualdades sociales no puede definirse como una elección en favor de la desigualdad que paralice la lucha contra esta en sus grandes manifestaciones. En materia de mérito e igualdad las investigaciones nos informan que los franceses son al parecer más bien “rawlsianos”, en el sentido de que procuran combinar el reconocimiento del mérito con la mayor igualdad posible, sobre todo con las desigualdades más beneficiosas para los menos favorecidos (Forsé y Galland, 2011).

Pero el mérito no sólo define criterios de retribución y recompensa de los esfuerzos y la utilidad de cada uno de nosotros. En efecto, sólo merecemos de verdad nuestro mérito si somos absolutamente libres y responsables de lo que nos pasa; de lo contrario, aquel no haría sino reflejar las circunstancias y el azar. Desde ese punto de vista, el mérito es uno de los signos de la salvación. Participa de la ética protestante tal como la definió Max Weber, y sabemos que cuanto más se cree que el mérito es recompensado en la sociedad donde uno vive, como ocurre en los Estados Unidos, más se estima que las desigualdades son aceptables porque cada quien merece la posición que ocupa (Dubet, Duru-Bellat y Véréttout, 2010). Los franceses están menos apegados al mérito que los estadounidenses, y no le atribuyen la misma densidad moral

6 Hay al parecer una especie de consenso acerca del carácter justo de las desigualdades salariales que suelen situarse en el rango de 1 a 4. Véase Piketty (2003: 209-242).

y religiosa. Pero creen lo suficiente en él para pensar que las víctimas de las desigualdades no son necesariamente víctimas inocentes, víctimas con las cuales habría que ser siempre solidario.

El análisis de los sentimientos de injusticia en el trabajo permite comprender el conjunto de las actitudes que llevan a denunciar las desigualdades excesivas, sin manifestar empero ni simpatía ni compasión por quienes, a priori, podrían aparecer como sus primeras víctimas (Dubet y otros, 2006). La gran mayoría de los trabajadores a quienes interrogamos, sea cual fuere su posición social, denuncian los ingresos obscenos del 1%, así como el desempleo, la pobreza, los guetos urbanos, el destino reservado a los indocumentados y las personas sin techo. Denuncian, pues, situaciones y condiciones sociales. Pero, al mismo tiempo, durante las entrevistas individuales y colectivas, resulta evidente que los individuos interrogados manifiestan muy poca compasión y sentimientos fraternales por los desempleados (o, en todo caso, por muchos de ellos), los pobres, los jóvenes de los suburbios, los inmigrantes, los mendigos.

Todos conocemos esos juicios, que no son sólo palabras en una charla de café: al parecer, los desempleados “abusan” de los derechos sociales, los pobres son “casos sociales”, los jóvenes de los suburbios “prefieren” los tráfico ilícitos al trabajo, los migrantes “malversan” las prestaciones sociales, los padres “desertan”, etc. En resumen, las víctimas de las mayores desigualdades merecen su suerte y no son verdaderas víctimas, a pesar de que esas grandes desigualdades chocan con nuestros principios. Toda vez que esas víctimas estén un tanto alejadas en lo social y provengan geográficamente de otra parte, el sentimiento de solidaridad se extingue frente al rigor de la sospecha meritocrática.

La crítica social realizada en nombre de la igualdad tropieza con la crítica moral del mérito, según la cual las víctimas de las desigualdades más flagrantes son presuntamente responsables de su suerte. Desde la década de 1970 las investigacio-

nes nacionales e internacionales indican que el porcentaje de quienes explican la pobreza por las conductas y la cultura de los pobres no deja de aumentar (Paugam y Selz, 2005: 283-305). La tendencia a culpar a las víctimas se consolida: las encuestas muestran que muchos ciudadanos no desean pagar por aquellos que, a su juicio, no lo merecen. El principio de mérito al que todos adhieren se vuelve contra los que parecen haber renunciado a afirmar su mérito y su dignidad: contra los que, por tanto, no merecen nuestra solidaridad.

Esta economía moral se despliega en toda la sociedad. No imaginemos que las clases populares son indulgentes respecto de quienes están situados debajo de ellas. La economía moral del mérito y la dignidad siempre termina por culpar a las víctimas y por designar los “casos sociales” y a los “inmigrantes” como aprovechadores. De víctimas, estos pasan a ser chivos expiatorios.

EL MIEDO

Al parecer, esta inclinación a culpar a las víctimas se fortalece en la medida en que los más desfavorecidos y frágiles están relativamente cerca y plantean una amenaza de caída social y desclasamiento. Ese riesgo no es menor para los obreros y empleados poco calificados que pierden el empleo; tampoco lo es para los jóvenes que ingresan al mercado de trabajo sin un título. Es real para las madres de familia que se ven solas al día siguiente de una separación y para los hijos que no concretan las ambiciones educativas de sus padres (aunque siempre existan “palancas”), así como para los asalariados afectados por un despido cuando tienen alrededor de cincuenta años, pues cuentan con pocas posibilidades de encontrar otro empleo.

Los riesgos reales de caída y desclasamiento se han transformado en un verdadero pánico moral, pero la abrumadora

mayoría de los franceses no son desclasados ni se encuentran directamente bajo la amenaza de serlo. Cuando apenas el 0,16% vive en la calle, ¡el 60% teme terminar sin techo! Éric Maurin puso en evidencia la distancia que puede haber entre los riesgos objetivos de desclasamiento y el miedo a quedar efectivamente desclasado (Maurin, 2009). Esa distancia es mayor aún debido a que no es infrecuente que la sensación de desclasamiento sea estrictamente relativa: nos sentimos desclasados cuando el puesto ocupado no se ajusta a las expectativas que genera el título, cuando una profesión pierde su prestigio por dejar de ser poco habitual, cuando nuestro barrio pierde algo de su elegancia, etc.

La sensibilidad al desclasamiento es tanto más viva cuanto que los franceses tienen la nostalgia, mucho más que el recuerdo, de una época “milagrosa”, durante la cual la prosperidad fordista permitía garantizar el estatus y el empleo de por vida, y las mutaciones económicas hacían de la movilidad social ascendente una especie de regla común. Cada generación tenía la sensación de subir un poco más que la anterior, porque los migrantes solían reemplazarla en los empleos más penosos y peor pagos.

Es fácil comprender que, en un mundo menos estable, en el cual la movilidad social es un poco más elevada que antes, la sensación de seguridad se haya perdido. Pero no es cierto que el desclasamiento amenace al conjunto de la sociedad y en particular a las clases medias mejor protegidas. En 2006 la cantidad de quienes suben en la escala social es superior a la de quienes bajan (15 contra 6,5%) (Moussot, 2006). Aun cuando las cosas sean sin duda más difíciles desde la crisis de 2008, lo cierto es que el tema del desclasamiento de las clases medias, viejo tema de los años treinta, es ante todo una consigna conservadora que invita a proteger a quienes ya están protegidos y a dejar de lado la crítica hacia el centro y las categorías superiores, a expensas de la reducción de desigualdades mayores. Basta con agregar a ello la denuncia del 1% y la culpabilización de las víctimas para que la defensa

de las desigualdades aparezca como una consigna aceptable. Cada cuerpo y cada profesión autodefinidos como “medios”, aunque sean más bien superiores que medios, pueden entonces defender su posición en nombre del equilibrio social y liberarse así de un deber de solidaridad para con aquellos a quienes les tocó en suerte una peor situación.

Cuando la adhesión a las pequeñas desigualdades se mezcla con el miedo al desclasamiento, resulta difícil imaginar que pueda constituirse un frente común de combate contra las desigualdades. Ni siquiera las estrategias sindicales parecen escapar a esa lógica. Si el “todos juntos” se impone cuando hay que defender el empleo o rechazar o negociar un plan de despidos, las luchas más banales y menos visibles apuntan con mucha frecuencia a defender posiciones adquiridas o desigualdades profesionales que parecen justas. Se hace que los riesgos recaigan en los precarios y los subcontratistas, sin que los núcleos duros del asalariado se movilicen.

Ahora bien, una gran parte de las desigualdades salariales obedece menos a los propios salarios que a los tiempos parciales de trabajo, que explican por sí solos el 85% de diferencia entre el 25% mejor pago y el 25% peor pago. En lo concerniente a las diferencias de salarios entre las mujeres y los hombres, el tiempo de trabajo explica el 50% de la brecha (INSEE, 2013). Como es obvio, sería absurdo y completamente injusto atribuir a los sindicatos la responsabilidad de esa fragmentación del mercado laboral, pero es forzoso constatar que, a despecho de una voluntad proclamada, las organizaciones sindicales movilizan con mayor facilidad a los asalariados en defensa de las posiciones y las desigualdades adquiridas antes que para cuestionar estas últimas. Los asalariados tienen miedo, sin duda, de perderlo todo si renuncian a las protecciones estatutarias para compartir los riesgos, pero no es ilegítimo pensar que defienden también las desigualdades de las que se benefician. Basta con observar de qué manera el mundo de la investigación y la enseñanza superior ha terminado por adaptarse a los contratos precarios,

los reiterados posdoctorados, los empleos de instructores e investigadores por contrato, para convencerse de la adhesión a las desigualdades tenidas por justas y legítimas.

Como sea, se pelea menos contra esos estatus precarios que por la defensa celosa de un estatus que a todos tanto les costó conseguir. El hecho de que la defensa más vigorosa de los estatus se identifique a veces con la de la República y el rechazo de Europa y la globalización (Goux y Maurin, 2005), y recupere el vocabulario de la lucha de clases, no puede ocultar los combates más sutiles por el mantenimiento de las desigualdades, de las que prácticamente nadie se siente responsable.

En una sociedad democrática, y sobre todo en Francia, donde las encuestas destacan sin cesar la adhesión a la igualdad, es poco frecuente que los ciudadanos peleen explícitamente por las desigualdades. La “elección de la desigualdad” no es, pues, una elección ideológica reivindicada como tal; es un conjunto de prácticas que sería inútil condenar desde un punto de vista estrictamente moral, porque los individuos tienen a menudo “buenas razones” para actuar así y están atrapados en juegos sociales que apenas dominan. La cuestión es más bien tratar de comprender por qué el sentimiento solidario que induce a querer la igualdad de todos se ha debilitado tanto, y saber qué es lo que podría fundar hoy una movilización en favor de la solidaridad. La distancia creada entre el principio de igualdad y las desigualdades sociales invita, por tanto, a interrogarse acerca de los fundamentos de la solidaridad y, en particular, sobre sus dimensiones simbólicas e imaginarias: la fraternidad.

2. La solidaridad como condición de la igualdad

La creencia en la igualdad fundamental de todos es necesaria, pero no basta cuando se trata de la búsqueda activa de la igualdad social, que se funda en lazos y sentimientos de solidaridad, semejanza y fraternidad. Puedo desear la igualdad social de aquellos a quienes me siento próximo y relativamente semejante, de aquellos cuya igualdad me incumbe y por los cuales acepto “pagar” y renunciar a los beneficios de las desigualdades mayores. Sin esos lazos prácticos e imaginarios, el reconocimiento de la igualdad fundamental –“los hombres nacen libres e iguales”– no nos compromete necesariamente a buscar una *igualdad real*.

Podemos admitir sin el menor reparo que los habitantes de un país lejano son nuestros iguales, sin sentirnos obligados a hacer el más mínimo sacrificio en su favor. Bajo la influencia de la emoción y la compasión, de un sentimiento de “humanidad común”, nos movilizaremos, haremos una donación, eligiendo sus destinatarios y teniendo presente la causa defendida, pero difícilmente nos comprometamos a largo plazo y en forma de obligación. Puede decirse incluso lo contrario: esa donación será la manifestación de nuestras convicciones y nuestra libertad, lo cual le confiere su grandeza. Pero la solidaridad –al menos a escala nacional– no se define por la donación y la generosidad, sino por el compartir cotidiano y por un conjunto de obligaciones, deudas y acreencias en favor de aquellos a quienes no conocemos pero de los cuales nos sentimos responsables.

LOS FUNDAMENTOS DE LA SOLIDARIDAD

De manera clásica, las teorías sociales y políticas consideran que la solidaridad se apoya sobre tres pilares. El primero es la interdependencia de las actividades económicas y sociales, la división del trabajo en virtud de la cual necesitamos los unos de los otros, porque no podemos hacer todo nosotros mismos. La división del trabajo crea naturalmente lazos de solidaridad bajo la forma del “dulce comercio” y el interés bien entendido. Ese es uno de los grandes relatos de la modernidad, el del aumento continuo de la división del trabajo, la complejidad y la ampliación de los lazos de interdependencia. Como los individuos se especializan cada vez más, intervienen en mercados cada vez más abiertos y dependen cada vez más de grupos y personas remotas, la tela de la solidaridad funcional no deja de extenderse. Tanto para Bernard Mandeville como para los sansimonianos las sociedades son colmenas cuyas abejas son solidarias entre sí, porque todas dependen de una colmena que es más que la suma de todas ellas.

El segundo pilar (o la segunda familia de teorías de la solidaridad) es de naturaleza más política, y podría tener sus orígenes en las teorías de Hobbes y la filosofía política de la Ilustración. Habida cuenta de su carácter egoísta, agresivo y hostil por naturaleza, los hombres han aceptado ser solidarios y renunciar a su propia violencia para dejar el monopolio de esta en manos del soberano. El contrato suscrito entre cada súbdito y el soberano garantiza la solidaridad del primero. La solidaridad es en primera instancia de índole política, y las revoluciones democráticas constituyen un cambio en la naturaleza del contrato, porque el monarca cede el lugar al pueblo soberano. En ese caso, la solidaridad procede de un acuerdo político.

La tercera familia teórica funda la solidaridad en un registro más simbólico, un imaginario de esta que es posible definir como la fraternidad. Para decirlo simplemente, somos

solidarios porque adherimos a mitos, relatos y símbolos que nos constituyen como “hermanos”. El primero de esos relatos es de naturaleza religiosa, y afirma que los hombres son hermanos porque descienden del mismo ancestro o son “hijos” e “hijas” del mismo Dios. Una de las intuiciones quizá más fuertes de los padres fundadores de la sociología, y en particular de Durkheim, es la afirmación de que lo social es de naturaleza religiosa, aun cuando la modernidad haya podido hacer de él una religión sin dioses y sin creencias estrictamente religiosas. Ya sea que se funde en la religión, la nación o el pueblo soberano, la construcción simbólica de la solidaridad apela en todos casos a una comunidad imaginaria y “sagrada”, en cuyo nombre se presta juramento, una fraternidad representada por símbolos y ritos religiosos, sociales y patrióticos.

Es evidente que ninguna de estas tres teorías de la solidaridad (o de la fraternidad) es autosuficiente, puesto que todas se combinan y las filosofías políticas no dejan de articularlas entre sí. Los sociólogos han convertido incluso en una especialización el hecho de destacar que la división del trabajo (o el mercado) debe ser regulada por acuerdos previos, “valores”, leyes y convenciones que garanticen los contratos. El propio contrato político se basa en una obligación cívica inscrita en una comunidad que despliega un imaginario de la fraternidad. En la “comunidad de los ciudadanos”, los sentimientos de solidaridad preceden a los contratos y los derechos y los acompañan (Schnapper, 1994).

Para que los hombres se reconozcan y se garanticen mutuamente derechos, es preciso que se quieran, que, por alguna razón, se aprecien unos a otros y aprecien una misma sociedad de la que forman parte (Durkheim, 1978: 91).

Para decirlo con otras palabras, si las sociedades se constituyen en virtud de lazos de interdependencia y contratos políticos,

esos lazos y esos contratos exigen la existencia previa de la "institución imaginaria de la sociedad", según la expresión de Cornelius Castoriadis (1975).

LOS RELATOS DE LA FRATERNIDAD

Esta breve evocación de las teorías de la fraternidad hace hincapié en el hecho de que la solidaridad no procede exclusivamente del funcionamiento económico y los acuerdos políticos. Con anterioridad a esta vida social, la solidaridad se apoya también en creencias y representaciones, y si los individuos aceptan a veces pesados sacrificios en nombre de la fraternidad es porque ese imaginario tiene mucha más fuerza que la mera defensa de los intereses y las leyes. Morimos más "de buena gana" por nuestra fe o nuestra patria que por nuestra libertad, y más "de buena gana" por nuestra libertad, sobre todo cuando la identificamos con la de una nación, que por nuestros intereses.

Es preciso admitir, entonces, que, si los relatos de la fraternidad son mitos y construcciones, "novelas" e historias que nos contamos, son eficaces porque los individuos creen en ellos, y muchas veces creen incluso tanto en ellos que ignoran que son creencias. Como estos relatos de la fraternidad se mezclan hasta confundirse con las identidades y las subjetividades de los grupos y los individuos, se convierten en una segunda naturaleza, un "nosotros" colectivo al que se engancha la multitud de los "yo" que los componen. En su lengua y sus acentos, en sus gustos y las mil connivencias compartidas, cada uno de nosotros, por individualista y autónomo que sea, participa en alguna medida de esos relatos e imaginarios.

Por ser de orden simbólico y casi mágico —no racional, en todo caso—, el tema de la solidaridad entendida como fraternidad llegó a ser a veces la parte maldita del pensamiento social. Nos gustaría que nuestros lazos y apegos procedieran

sólo de nuestra libertad, nuestra razón y nuestra voluntad. También hay que decir que, desde el siglo XVIII, la reducción de la vida social a la comunidad familiar "natural", a la comunidad religiosa o a la nación es el gran tema del pensamiento conservador y reaccionario, antimoderno, antidemocrático y antiindividualista. No se trata, pues de reducir la vida social a la solidaridad, a lo que hace que los individuos se perciban como semejantes y ligados unos a otros.

Al mismo tiempo, es difícil ignorar que la igualdad exige un *sentimiento elemental de fraternidad*. Para retomar las categorías de Durkheim, la "solidaridad orgánica" de las sociedades individualistas modernas no puede prescindir del todo de un fondo de "solidaridad mecánica", mítica e imaginaria. Justamente porque las sociedades modernas nos hacen cada vez más diferentes y singulares, porque ya no creemos en los mismos dioses y porque venimos de horizontes muy diversos, los sentimientos y las representaciones de la fraternidad nos resultan cada vez más necesarios.

La sucesión de los "grandes relatos" de la fraternidad es conocida. Está el de los dioses domésticos y los ancestros comunes, sobre los cuales se apoyan fraternidades relativamente restringidas: "Los dioses no son sino los pueblos pensados simbólicamente" (Durkheim, 1975: 27). Está el de las religiones universales que fundan una comunidad de creyentes, una fraternidad igualitaria "fuera del mundo", decía Louis Dumont, pero una igualdad progresivamente trasmutada en apelación a los "derechos naturales". Y está, por último, el de la nación presentada como el marco "natural" de los lazos de solidaridad de las sociedades modernas y democráticas.

A pesar de las rupturas revolucionarias, se imponen las continuidades simbólicas. Como decía Mirabeau:

No necesito agregar que será necesario otorgar una gran solemnidad a esa adopción de la patria; pero lo diré: estas son las festividades que convienen de ahora en más a un pueblo libre, estas son las ceremonias

patrióticas, y por consiguiente religiosas, que deben recordar a los hombres, de manera esplendente, sus derechos y sus deberes (Riquetti, 1822: 485-86).

La democracia exige entonces sentimientos patrióticos “sagrados”, porque la afirmación de los derechos universales se despliega contra el telón de fondo de un imaginario fraterno y de relatos nacionales. Sabemos que esas comunidades imaginarias fueron producidas de mil maneras por Estados, burguesías, comerciantes, clérigos heterodoxos, aventureros, generales, escritores, músicos, poetas y, hasta hoy, historiadores (Anderson, 1996). Y sabemos que ninguna necesidad y ningún destino histórico exigían que las naciones fueran lo que han llegado a ser. No importa: esos imaginarios son una de las dimensiones esenciales de la solidaridad.

Al respecto, hay que resistirse a la tentación de trazar una oposición demasiado radical entre Herder y Renan, las concepciones comunitarias y románticas de la nación y las concepciones más políticas y cívicas, la “sangre” y el “suelo”, la “cultura” y la “voluntad” (Hermet, 1996). El “plebiscito de todos los días” que, según el parecer de Renan, define a la nación francesa no impide que esta sea —también dice él— un “alma” y un “principio espiritual”:

Una nación es, pues, una gran solidaridad constituida por el sentimiento de los sacrificios que se han hecho y los que todavía se está dispuesto a hacer. Supone un pasado; sin embargo, se resume en el presente por un hecho tangible: el consentimiento, el deseo claramente expresado de continuar la vida común (Renan, 1992: 54-5).

Renan aclara que ese consentimiento exige el olvido de los desgarramientos pasados, la matanza de San Bartolomé o la cruzada de los albigenses, lo cual implica que cada uno decida “olvidarlos” en beneficio de un relato nacional más consensual.

Como escribía Marcel Mauss, a quien no se puede sospechar de nacionalismo agresivo: “Estas dos nociones, patria y ciudadano, no son, en el fondo, más que una y la misma institución, una y la misma regla de moral práctica” (Mauss, 1969: 593).

IGUALDAD/FRATERNIDAD

La comunidad convertida en comunitarismo, la religión convertida en integrismo, la nación convertida en nacionalismo, xenofobia y guerra, son el lado oscuro de la solidaridad, cuando la fraternidad de unos exige la exclusión y hasta el exterminio de otros. La historia invita a desconfiar de una concepción encantada de las dimensiones imaginarias y simbólicas de la solidaridad. Sin embargo, no hay combate por la igualdad que no esté profundamente asociado a la afirmación de una fraternidad elemental.

Las definiciones simbólicas e imaginarias de la solidaridad generan obligaciones de reciprocidad y reparto necesarias para la búsqueda de la justicia y la igualdad, a la vez que ofrecen recursos subjetivos a los individuos (Sandel, 1999). Si la igualdad social puede llegar a ser un imperativo, es porque el relato de la religión o la nación declara que somos “hermanos”. Las connivencias implícitas de la pertenencia a la comunidad son recursos de la resiliencia contra las desigualdades y el desprecio más brutales. La historia de los movimientos sociales lo demuestra sin cesar: las mayores movilizaciones y luchas asocian casi siempre la conciencia de clase, o de la dominación, a la conciencia nacional.

De la primavera de los pueblos en 1848 al movimiento de Solidaridad en Polonia en la década de 1980, pasando por las luchas de los afroamericanos, los movimientos de liberación de los pueblos colonizados y las primaveras árabes, los combatientes de la igualdad no dejan de decir: “Somos el pueblo dominado y somos la nación”. Y aun con más frecuencia, dicen:

Somos el pueblo excluido de la nación, y porque pertenecemos a esta nación es legítimo el combate por la igualdad y por nuestros derechos; los que nos dominan se han apropiado de la nación, en tanto que nosotros somos su corazón. La explotación de los trabajadores es mucho más escandalosa porque son ellos quienes producen las riquezas nacionales, y la opresión, mucho más intolerable porque nosotros somos ciudadanos.

En general, el movimiento obrero se esforzó por desbordar las meras solidaridades de clase en nombre de su capacidad para encarnar el interés nacional.

Los grupos discriminados se apoderan de los relatos nacionales y los repertorios imaginarios para denunciar la injusticia de su suerte (Lamont y Mizrachi, 2012b). “No sólo porque nuestro mérito no es reconocido es injusto discriminarnos; también lo es porque somos ciudadanos de un mismo país y porque participamos de la comunidad y de su historia.” De manera general, los individuos discriminados, cuanto más se definen como ciudadanos, más adhieren a los valores centrales de la sociedad, mejor hablan su lengua, mayor escolarización han tenido y mejor formación han recibido, con tanto mayor vigor reivindican la igualdad (Dubet y otros, 2013). La protesta se apoya en los recursos subjetivos de los relatos de la solidaridad y, por todas partes, se oponen los patriotismos de la inclusión a los nacionalismos del rechazo. En función de los intereses y los conflictos de clase, los relatos de la solidaridad se convierten en una de las apuestas de las luchas sociales: ¿quién puede encarnar y asumir el imaginario de la fraternidad?

Los progresos del Estado de bienestar nunca fueron tan grandes como al cabo de las guerras. En las batallas y la resistencia y bajo los bombardeos se generan sentimientos de fusión nacional y patriótica que también son llamados a la igualdad social. El sacrificio de los muertos debe reconocerse

como una donación a la comunidad, que exige, a cambio, una igualdad más íntegra. En nombre de la fraternidad de las trincheras, los Compañeros de la Nueva Universidad se embarcaron resueltamente en el combate por la democratización de la escuela, y en 1947 el plan Langevin-Wallon propuso abrir la enseñanza secundaria a las clases populares. Los grupos marginados, como las mujeres o los sujetos coloniales, reivindicaron una igualdad más amplia en nombre de su aporte al esfuerzo de guerra.⁷ El plan Beveridge de organización del Estado de bienestar se lanzó en Gran Bretaña en 1942; en Francia, el Consejo Nacional de la Resistencia planteó en 1944 los fundamentos de la seguridad social universal. En todas estas circunstancias, las solidaridades se amplían y la igualdad social se impone como un imperativo político.

MALESTARES EN LA SOLIDARIDAD

La situación actual no debe juzgarse en comparación con esos momentos de fusión y movilización excepcionales. La sociedad francesa no está disgregada ni es anómica y, a pesar de lo que dicen los relatos de la decadencia y la crisis, la vida social se desenvuelve en ella de manera relativamente apacible y ordenada. Los conflictos sociales y las luchas políticas pueden incluso considerarse como signos de buena salud. Pero también está claro que los franceses sienten que la solidaridad padece un profundo malestar.

Es indudable que no hay que atribuir a la opinión, las encuestas y las elecciones más importancia de la que tienen; son

⁷ A menudo fueron los que “se dieron a la patria”, sin que esta los reconociese, quienes se convirtieron en los dirigentes de los movimientos de liberación, volviendo en contra de la nación colonial el modelo con el cual esta había parecido identificarse y del que los había excluido.