

FERNANDO MÚGICA MARTINENA

EMILE DURKHEIM:

CIVILIZACIÓN Y DIVISIÓN DEL
TRABAJO (III). CAMBIO SOCIAL
E INDIVIDUALISMO MORAL

Serie de Clásicos de la Sociología
Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE DE CLÁSICOS DE LA SOCIOLOGÍA

Fernando Múgica
DIRECTOR

Lourdes Flamarique
SUBDIRECTORA

Alejandro García
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 160-2005
Pamplona

Nº 13: Fernando Múgica Martinena,
E. Durkheim: civilización y división del trabajo (III)

© 2005. Fernando Múgica

Imagen de portada: *E. Durkheim*

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

E-mail: sociologia@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2480) Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES
DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.
EUROGRAF. S.L. Polígono industrial. Calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
I. LA VARIACIÓN DEL MEDIO SOCIAL: TERRITORIO, FAMILIA Y PROFESIÓN. LA MORFOLOGÍA SOCIAL Y LA EXPLICACIÓN DEL CAMBIO SOCIAL	7
1. La adopción de la perspectiva morfológica en la explicación del cambio social	8
2. Constitución de los tipos sociales.....	13
3. El tipo social segmentario.....	16
4. El tipo social organizado	18
II. MECANISMO Y FINALIDAD: LAS CAUSAS DEL CAMBIO SOCIAL	23
1. Finalismo social y deseo de felicidad: la crítica a la concepción utilitarista de la civilización.....	24
2. La inversión del finalismo: civilización y felicidad	29
III. LA EXPLICACIÓN CAUSAL DE LA DINÁMICA SOCIAL: VARIACIONES DEL MEDIO Y GENERALIZACIÓN DE LA VIDA SOCIAL .	43
1. Explicación económica y sociológica de la división del trabajo: de la lucha por la vida a la adaptación al medio social	47
2. Rasgos característicos de la explicación sociológica: la constitución del medio social interno	56
2.1. La función explicativa del medio social interno.....	56
2.2. Antecedentes del concepto de ‘medio interno’:	
A. Comte y C. Bernard	58
2.3. Fisiología y morfología social: una panorámica general entre 1887 y <i>Les Règles</i> (1895).....	61
3. El medio social interno: un vasto sistema de regulación social	64

3.1. La constitución del medio interno y la composición de las sociedades.....	65
3.2. Fenómenos psíquicos y fenómenos sociales: una relación compleja entre individuo y estructura social	69
IV. CIVILIZACIÓN E INTENSIFICACIÓN DE LA VIDA SOCIAL: UNA NUEVA PERSPECTIVA ACERCA DE LA DIVISIÓN DEL TRABAJO	77
1. Flexibilidad estructural y relativa indeterminación funcional: la apertura de un espacio de indeterminación para la acción individual.....	77
1.1. La desinstitucionalización de la conducta social: la progresiva emancipación de la vida individual y la mediación de la reflexión.....	78
1.2. La crisis del valor de la tradición: el tránsito del medio rural al medio urbano	80
1.3. El lugar de la personalidad individual emancipada en el medio social profesional.....	85
1.4. Individuo <i>versus</i> raza: la herencia como factor secundario. La crítica a la antropología racial.....	87
1.5. Imposibilidad de comprender la civilización a partir del factor hereditario	90
2. Complejidad y elasticidad del medio social: posibilidades y límites en la intensificación de la vida social	96
2.1. Complejidad morfológica y complejidad funcional.....	96
2.2. La intensificación de la vida, clave de la civilización y de su ambivalencia moral.....	99
3. A la búsqueda de una reconciliación con el individualismo moral.....	107
3.1. La desnaturalización del individuo	107
3.2. En la frontera entre el individuo y la sociedad: la socio-psicología.....	110
3.3. La intensificación de la vida social y de la vida psíquica.....	114
3.4. La construcción de la subjetividad diferenciada..	117
3.5. Conclusión: El individualismo moral, un nuevo horizonte teórico-práctico	120

INTRODUCCIÓN

“Al determinar la causa principal de los progresos de la división del trabajo, hemos determinado al mismo tiempo el factor esencial de lo que se llama civilización” (É. Durkheim, DTS, 327).

“Es en ciertas variaciones del medio social donde hay que ir a buscar la causa que explica los progresos de la división del trabajo”
(*ibid.*, 237)

La gran tipología binaria que Durkheim expone ampliamente en el Libro I de la DTS (*De la division du travail social*, 1893) termina con un breve y apretado resumen de lo ya alcanzado¹. Durkheim subraya la existencia de dos grandes corrientes de la vida social –la que se funda en la semejanza de las conciencias y la que lo hace en la división del trabajo–; cada una de ellas se corresponde con un tipo de estructura social –segmentario y organizado, respectivamente–. En un primer momento, la corriente que tiene su origen en las semejanzas sociales fluye sin rival, por lo que en ese momento se confunde de hecho con la vida misma de la sociedad. Conforme la segunda corriente amplía su fuerza y aumenta en importancia social, “la estructura segmentaria está cada vez más recubierta por la otra, pero sin llegar a desaparecer nunca completamente”².

Es cierto que la organización segmentaria ha perdido su relieve y que lo pierde cada vez más conforme se desarrollan las sociedades. No obstante, Durkheim habla de preponderancia de la solidaridad. Con otras palabras, la realidad social es un híbrido. La razón de ello hay que buscarla en el concepto de medio –*milieu*– que ya en DTS juega un papel muy destacado.

¹ Cfr. É. DURKHEIM, *De la division du travail social*, P.U.F., Paris, 11ª ed., 1986, 205–9. A partir de aquí se citará siempre con las siglas DTS, seguidas de la página.

² *Ibid.*, 209.

I
**LA VARIACIÓN DEL MEDIO SOCIAL: TERRITORIO,
FAMILIA Y PROFESIÓN. LA MORFOLOGÍA SOCIAL Y
LA EXPLICACIÓN DEL CAMBIO SOCIAL**

La argumentación sobre las causas y las condiciones de los progresos que ha experimentado la división del trabajo (tema que ocupa todo el Libro II de la DTS) está antecedido por una serie de reflexiones acerca de la preponderancia del tipo de solidaridad que concluyen el Libro I. Es en estas páginas donde Durkheim empieza a poner en acción una *regla* del método sociológico: “El origen primero de todo proceso social de cierta importancia debe ser buscado en la constitución del medio social interno”³. La explicación de la preponderancia del tipo de solidaridad se lleva a cabo por medio de un fenómeno de morfología social que ejerce la función de fenómeno antecedente: la constitución del medio social interno⁴.

La complejidad de la explicación durkheimiana deriva en primer lugar del hecho de que, si bien utiliza una combinatoria binaria para la solidaridad y la estructura social, los medios son tres: el territorial, el familiar y el profesional. Lo que en última instancia determina la predominancia de un tipo de solidaridad y estructura social sobre otro es la peculiar relación que, en cada caso, se da entre los medios. No es ésta la única razón de la complejidad de su explicación: la importancia del concepto de medio social –*milieu social*– como causa explicativa del cambio social está en relación

³ Cfr. É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, P.U.F., Paris, 5ª ed., 1990, 111. Me parece importante entender estos textos de DTS a la luz del capítulo V de *Les Règles*: “Règles relatives à l’explication des faits sociaux” (89–123).

⁴ De este modo Durkheim es fiel al enunciado de la regla social inmediatamente anterior a la ya expuesta: “La causa determinante de un hecho social debe ser buscada entre los hechos sociales antecedentes, y no entre los estados de la conciencia individual. (...) La función de un hecho social siempre debe ser buscada en la relación que mantiene con algún fin social”. *Ibid.*, 109.

directa con la relevancia que adquiere en su pensamiento la noción de «morfología social» y esa relevancia comienza a ser decisiva ya en el Libro II de la DTS, sin que esto quiera decir que los conceptos morfológicos estuvieran completamente ausentes en los trabajos anteriores⁵. No es menos cierto que el concepto no es definido, formalmente hablando, hasta el capítulo IV de *Las Reglas*⁶, donde pasa a formar parte del *corpus* metodológico durkheimiano en términos teóricos. Prácticamente, estaba ya presente con cierta anterioridad⁷. En cualquier caso, será interesante ver la evolución que experimenta la perspectiva morfológica.

1. LA ADOPCIÓN DE LA PERSPECTIVA MORFOLÓGICA EN LA EXPLICACIÓN DEL CAMBIO SOCIAL

En la *Leçon d'ouverture* del *Cours de science sociale* (1888) Durkheim sostiene que los distintos fenómenos de los que se ocupa la ciencia social podrían ser examinados desde dos puntos de vista diferentes y dar origen de este modo a dos ciencias. Cada punto de vista se resume de un modo muy simple: ante un fenómeno cualquiera podemos preguntarnos qué función cumple o cómo está constituido. “Reencontraríamos de esta manera las dos grandes divisiones que dominan toda la biología, las funciones de un lado, las estructuras de otro; aquí, la fisiología; allí, la morfología”⁸.

⁵ Cfr. Howard F. ANDREWS, “Durkheim and social morphology”, en Stephen P. TURNER (ed.), *Emile Durkheim. Sociologist and moralist*, Routledge, London and New York, 1993, 111–35; Laurent MUCCHIELLI y Marie-Claire ROBIC, “Entre sociologie et géographie: la «morphologie sociale» selon Durkheim” en Massimo BORLANDI y L. MUCCHIELLI (ed.), *La Sociologie et sa Méthode. Les «Règles» de Durkheim un siècle après*, L’Hamattan, Paris, 1995, 101–36.

⁶ Cfr. É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique ...*, 80–1.

⁷ Mucchieli y Robic señalan al respecto: “Es la necesidad de dar cuenta del cambio social en la historia lo que le lleva a concebir un nivel de análisis infrainstitucional: el estudio de las transformaciones de la estructura de la población”. L. MUCCHIELLI y M.–C. ROBIC, *art. cit.*, 102.

⁸ É. DURKHEIM, “Cours de science sociale – Leçon d’ouverture”, *Revue internationale de l’enseignement*, 15/1888, 23–48; reeditado en ID., *La science sociale*

Después de explicar cómo se podría aplicar la doble perspectiva en ámbitos diferentes –la economía y el derecho–, Durkheim sostiene que, si bien la distinción entre fisiología y morfología es algo completamente natural, en el curso de las investigaciones que él llevara a cabo, se atendería casi exclusivamente al punto de vista fisiológico. La razón que da es que, mientras que en los seres biológicos inferiores la relación que existe entre el órgano y la función es estrecha y rígida, no sucede lo mismo en el caso de los seres superiores, o sea, en las sociedades humanas: “Aquí la estructura es hasta tal punto flexible que ya no es un obstáculo a los cambios: sucede que un órgano o una parte del órgano desempeña sucesivamente funciones diferentes”⁹. Todos los ejemplos que aporta Durkheim se dirigen a lo mismo: mostrar que existe una cierta flexibilidad estructural en los órganos de la sociedad. Ese carácter flexible que adoptan las formas de la vida social es lo que explicaría su condición de algo flotante, indeterminado.

En el comienzo de su vida académica, y en todo lo referente al estudio de la vida social, Durkheim se decanta claramente por el primado de la acción, de la vida, en detrimento de la forma, de la estructura. Resulta un tanto sorprendente, pero es así: la estructura supone la función y se origina a partir de ella; la vida va siempre por delante de la forma que la soporta. Por eso mismo, “las instituciones no se establecen por decreto”, sino que “resultan de la vida social y no hacen más que traducirla al exterior por medio de símbolos aparentes. La estructura es la función consolidada, es la acción que se ha convertido en costumbre y que ha cristalizado”¹⁰. El predominio del punto de vista funcional sobre el morfológico–estructural queda justificado en este texto por la necesidad de ver las cosas –o sea, los hechos sociales– no en su dimensión más superficial, sino en sus raíces: desde el punto de vista de la vida, de la acción.

Los estudios de sociología de la familia están ya orientados por una consideración más atenta de hechos morfológicos, tales como

et l'action, Introd. de Jean-Claude FILLoux, P.U.F., Paris, 2ª ed. revisada, 1970, 104.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, 105.

el factor demográfico¹¹. El punto de vista morfológico se acentúa considerablemente en el curso sobre *La familia conyugal* dictado en 1892, al que hicimos una amplia referencia en el segundo volumen de la presente investigación¹². La evolución histórica de la familia está asociada claramente con variables morfológicas: conforme el volumen se contrae, la constitución de la estructura familiar se modifica¹³. Lo destacado de este curso es que la estructura y la lógica del proceso evolutivo descansa en la relación que tiene el individuo con el medio social: “En efecto, el estudio de la familia patriarcal nos ha mostrado que la familia debe necesariamente contraerse a medida que el medio social con el que cada individuo está en relaciones inmediatas, se extiende más”¹⁴. Un medio muy restringido y cerrado opone grandes dificultades a la formación de diferencias particulares; en consecuencia, éstas sólo pueden manifestarse si son comunes a un número de individuos que sea lo suficientemente grande como para triunfar sobre la resistencia colectiva. “Por el contrario, a medida que el medio se hace más vasto, deja un juego más libre a las divergencias privadas, y, en consecuencia, las que son comunes a un más pequeño número de individuos dejan de ser contenidas, pueden producirse y afirmarse. Al mismo tiempo, por lo demás, en virtud de una ley general ya ob-

¹¹ “El crecimiento simultáneo del volumen y de la densidad de las sociedades es, en efecto, la gran novedad que separa las naciones actuales de las de antaño; he ahí probablemente uno de los principales factores que dominan toda la historia; en todo caso, la causa que explica las transformaciones por las que ha pasado la solidaridad social”. É. DURKHEIM, “Introduction à la sociologie de la famille”, *Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux*, 10/1888, 259; reeditado en ID., *Textes 3. Fonctions sociales et institutions*, Présentation de Victor KARADY, Les Editions de Minuit, Paris, 1975, 11.

¹² Cfr. Fernando MÚGICA MARTINENA, *Emile Durkheim. Civilización y división del trabajo (II). La naturaleza moral del vínculo social*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. Serie Clásicos de la Sociología, nº 12, 2004, 104–113.

¹³ “La ley de contracción o de emergencia progresiva ha podido ser verificada hasta el final. Del modo más regular hemos visto de los grupos primitivos emerger grupos cada vez más restringidos que tienden a absorber toda la vida familiar”. É. DURKHEIM, “La famille conyugale”, *Revue Philosophique*, 90/1921, 6; *Textes 3*, 40.

¹⁴ *Ibid.*, 6–7; *Textes 3*, 40.

servada en biología, las diferencias entre individuos se multiplican por el solo hecho de que el medio es más extenso. Ahora bien, si hay un hecho que domina la historia, es la extensión progresiva del medio social del que cada uno de nosotros es solidario”¹⁵.

Como la relación se establece entre el individuo y el medio, las variaciones del medio no sólo determinan la modificación de la estructura grupal –en este caso, la familia–, también afectan decisivamente a la formación de la personalidad: “Las mismas razones que tienen por efecto restringir progresivamente el círculo familiar, hacen también que la personalidad de los miembros de la familia destaque cada vez más. Cuanto más se extiende el medio social, decíamos, menos contenido está el desarrollo de las divergencias privadas”¹⁶. Esas divergencias, que afectan tanto al individuo como al miembro de la familia, se vuelven progresivamente más numerosas e importantes conforme el ámbito de las relaciones sociales se hace más vasto. “Allí donde encuentran una débil resistencia, es inevitable que se produzcan al exterior, se acentúen, se consoliden, y como constituyen el bien de la personalidad individual, ésta va desarrollándose necesariamente. Cada uno adopta más todavía su fisonomía propia, su manera personal de sentir y pensar (...)”¹⁷. Me parece que hay una semejanza clara con el planteamiento de Simmel; donde éste habla de ‘formas’, Durkheim habla de ‘hechos morfológicos’. En uno y otro caso, se trata de realidades objetivas que median entre la vida –la acción social– y, por otro lado, la dinámica y estructura de la subjetividad individual y grupal. Llama la atención la coincidencia en el ejemplo que uno y otro reseñan: la mayor o menor restricción y apertura del grupo determina la existencia de un mayor o menor número de diferencias individuales e intergrupales.

Durkheim otorga una importancia decisiva al medio social en orden a establecer relaciones de causalidad en el plano histórico–

¹⁵ *Ibid.*, 7; *Textes* 3, 41. Los ejemplos que pone Durkheim anticipan temas centrales de la DTS: la extensión del medio territorial (pueblo, ciudad, nación, grandes sociedades actuales) y el contacto más estrecho entre las diferentes partes de estas sociedades en virtud de la multiplicación y rapidez creciente de las comunicaciones.

¹⁶ *Ibid.*, 8; *Textes* 3, 42.

¹⁷ *Ibid.*

evolutivo. Así lo expresa en *Les Règles*: “Esta concepción del medio social como factor determinante de la evolución colectiva es de la mayor importancia. Pues, si se la rechaza, la sociología carece de la posibilidad de establecer ninguna relación de causalidad”¹⁸. Aunque el capítulo V de *Les Règles*, dedicado a la explicación de los hechos sociales, sea el lugar canónico donde se establecen los principios metodológicos, la aplicación de éstos, como se dijo anteriormente, tiene lugar en el Libro II, caps. 2–3 de la DTS. Allí, él otorga de hecho una prioridad explicativa a las variables morfológicas: extensión del territorio, densidad de población («densidad material») e interacción socio-espacial («densidad dinámica o moral»). Poggi considera que, en la estructura explicativa del cambio social, estas características morfológicas juegan el papel de variables independientes¹⁹. No me parece descabellado hablar de un acercamiento ecológico (la relación población-territorio) al cambio social.

Ahora bien, precisamente porque *Les Règles* es la codificación del método, la expresión de lo que Durkheim ya realiza de hecho en DTS, hay que observar bien la estructura de *Les Règles* para seguir mejor la compleja redacción de la otra obra. En efecto, la explicación de los hechos sociales (capítulo V de *Les Règles*) está antecedida por la constitución de los tipos sociales (capítulo IV). La tarea de la *Morfología social* como parte de la sociología es precisamente “constituir y clasificar los tipos sociales”²⁰. Considero que *Les Règles* proporcionan una clave de lectura no sólo para leer adecuadamente el Libro II de la DTS, sino también el paso del Libro I al II²¹.

¹⁸ É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique* ..., 115. Ramos Torre habla al respecto de la complementariedad del método genético y del estructural y que se trata además de una propuesta temprana en la obra de Durkheim, pues su presencia ya puede advertirse en la tesis latina sobre Montesquieu: cfr. R. RAMOS TORRE, *La sociología de Émile Durkheim. Patología social, tiempo, religión*, CIS/Siglo XXI, Madrid, 1999, 102, n. 18.

¹⁹ Cfr. G. POGGI, *Images of Society*, Stanford University Press, Stanford, 1972, 185–6.

²⁰ É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique* ..., 81.

²¹ La interpretación es muy poco aventurada. Lo dice en cierto modo el propio Durkheim en la introducción: “Son los resultados de nuestra práctica lo que quisiéramos exponer aquí en su conjunto y someterlos a discusión. Sin duda que

2. CONSTITUCIÓN DE LOS TIPOS SOCIALES

Durkheim presenta su argumentación como una «tercera vía» razonable entre el nominalismo de los historiadores y el realismo extremo de los filósofos (*sic*). Los primeros ven en las sociedades otras tantas individualidades heterogéneas, incomparables entre sí. El «historiador», según Durkheim, enfatiza lo peculiar o característico que presenta cada sociedad²²; y el filósofo, por su parte, tiende a la generalización, de forma que toda agrupación particular no es más que una combinación contingente y provisional, que carece de realidad propia, porque lo único que goza de realidad es la humanidad, sujeto único del desarrollo histórico²³. No hay que dar muchas vueltas al asunto para advertir que Durkheim se está refiriendo de un modo indirecto pero claro a Comte, que juega el papel de figura emblemática de los desvaríos de una filosofía de la historia que juega a presentarse con la apariencia de sociología. En efecto, así lo especificaría un poco después²⁴.

están implícitamente contenidos en el libro que hemos publicado recientemente sobre *La Division du travail social*. Pero nos parece que existe un interés en separarlos, en formularlos aparte, acompañándolos de sus pruebas e ilustrándolos con ejemplos tomados ya sea de esta obra, ya de trabajos inéditos todavía”. *Ibid.*, 2.

²² Para una comprensión de las relaciones entre sociología durkheimiana e historiografía, *vid.*, R. RAMOS TORRE, *op. cit.*, 100–14; Philippe STEINER, “Durkheim, la méthode sociologique et l’histoire”, en M. BORLANDI y L. MUCCHIELLI (ed.), *La Sociologie et sa Méthode...*, 165–84; y el ya clásico trabajo de R. BELLAH, “Durkheim and History”, en R.A. NISBET (ed.), *Emile Durkheim*, Prentice Hall, Englewood & Cliffs, 1965, 153–77.

²³ “Lo único real es la humanidad y los atributos generales de la naturaleza humana, de donde deriva toda la evolución social”. É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique ...*, 76. Pocos conceptos durkheimianos son más oscuros que el de ‘sociedad’. Estoy de acuerdo con Robert Bellah cuando sostiene: “No hay ninguna palabra en los escritos de Durkheim que sea más difícil y menos común que *société*. Hurgar en los significados y niveles semánticos múltiples de esta palabra podría ser equivalente a entender el pensamiento global de Durkheim. A veces la palabra es simple y obvia; se refiere a algún grupo social específico. Otras veces su significado es más oscuro y misterioso”. R. BELLAH, *Émile Durkheim. On Morality and Society*, Chicago University Press, Chicago, 1973, IX.

²⁴ “Por haber desconocido la existencia de especies sociales, Comte creyó poder representar los progresos de las sociedades humanas como idénticos al de un

La alternativa parece estar formada por la multitud confusa de sociedades históricas, por un lado, y el concepto único, pero ideal, de la humanidad. Se trata de un procedimiento expositivo que Durkheim utiliza con cierta profusión. Entre las dos posiciones se abre paso el método causal-experimental que Durkheim aspira a introducir en sociología. Dicho método exige la mediación de conceptos que se adecuen simultáneamente a las características simultáneamente generales y particulares de la realidad social; esa mediación son las especies sociales. En el concepto de especie, en efecto, “se encuentran unidas tanto la unidad que exige toda investigación verdaderamente científica como la diversidad dada en los hechos, puesto que la especie se encuentra la misma en todos los individuos que forman parte de ella y, por otra parte, las especies difieren entre sí”²⁵. Conviene no olvidar que el concepto de ‘especie’, antecedente inmediato del concepto de ‘tipo’, está al servicio de la introducción del método experimental, el cual *construye* sus condiciones de objetividad –el concepto de “hecho social” (capítulo I de *Les Règles*)–. En efecto, el método experimental sustituye el hecho vulgar por hechos *decisivos* o *cruciales* que tienen un valor e interés científico. Si se quiere constituir géneros y especies es necesario proceder sustituyendo la multiplicidad indefinida de individuos por un número restringido de tipos²⁶.

La constitución de tipos sociales es el resultado de una construcción de la objetividad científica, cuyo primer paso es la selección de caracteres individuales particularmente esenciales: no podemos hacer un inventario completo de todos los caracteres individuales, sino únicamente de un pequeño número de ellos, cuidadosamente elegidos. La elección está guiada por un criterio de utilidad: si nos permite clasificar otros caracteres que los que le sirven de base y si nos proporciona marcos para aquellos hechos nuevos que se van presentando. En orden a la identificación de los tipos

pueblo único (...). En efecto, si no existe más que una sola especie social, las sociedades particulares no pueden diferir entre sí más que en forma de grado, según que presenten de un modo más o menos completo los rasgos constitutivos de esta especie única, según que expresen más o menos perfectamente la humanidad”. É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique ...*, 77–8.

²⁵ *Ibid.*, 77.

²⁶ Cfr. *ibid.*, 79.

sociales la estrategia recomendada por Durkheim es otorgar una clara prioridad a las consideraciones morfológicas²⁷: “Sabemos que las sociedades están compuestas de partes añadidas unas a otras. Puesto que la naturaleza de toda resultante depende necesariamente de la naturaleza, del número de elementos que la componen y de su modo de combinación, estos caracteres son evidentemente aquellos que debemos tomar como base y, a continuación, se verá que es de ellos de donde dependen los hechos generales de la vida social”²⁸. Esta perspectiva sociológica de construcción de tipos obedece a lo que G. Poggi llama el sentido de la contextualidad de los fenómenos sociales²⁹ y que se podría caracterizar como la tendencia a percibir siempre todo fenómeno dado en un contexto social al que es interno y viceversa; o sea, a percibir la copertenencia del fenómeno y el contexto a través del medio interno³⁰.

La lectura de los capítulos VI y VII del Libro I de la DTS a la luz del capítulo sobre la constitución de los tipos sociales (capítulo IV de *Les Règles*) resulta ahora mucho más enriquecedora. La formación de los tipos sociales sigue un criterio de complejidad –en última instancia, de diferenciación–. Por eso en el principio hay que poner la máxima simplicidad: un simple segmento; un protoplasma social: *la horda*. En este punto, al menos formalmente hay un acuerdo expreso entre Durkheim y Spencer, por más que el primero reproche al segundo no haber definido con precisión lo que se entiende por sociedad simple.

²⁷ Cfr. G. POGGI, *Durkheim*, Oxford University Press, Oxford, 2000, 25.

²⁸ É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique ...*, 80–1. Como resulta que los hechos generales de la vida social son de orden morfológico, la parte de la sociología que tiene como misión constituir y clasificar los tipos sociales es la *morfología social*.

²⁹ Cfr. G. POGGI, *Durkheim*, 26.

³⁰ “Se debe comprender ahora, mejor que antes, hasta qué punto sería injusto apoyarse sobre estas palabras de condiciones externas y de medio, para acusar a nuestro método y buscar los orígenes de la vida fuera del viviente. Muy por el contrario, las consideraciones que se acaban de leer se reducen a la idea de que las causas de los fenómenos sociales son internas a la sociedad. Es más bien a la teoría que hace derivar la sociedad del individuo a la que se podría reprochar con justicia buscar cómo extraer el dentro –*dedans*– del fuera –*dehors*– (...)”. É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique ...*, 119.

3. EL TIPO SOCIAL SEGMENTARIO

El elemento social más simple no es el individuo, lo cual sería un criterio analítico-individualista, sino el segmento social no divisible ulteriormente, lo cual viene a coincidir con un criterio analítico-sociológico. Al agregado social más simple Durkheim lo denomina *horda*, inspirándose sin duda en la *Ancient Society* de Morgan. ¿Cómo se caracteriza la horda?

- a) Es el tipo ideal de una sociedad cuya cohesión resultaría *exclusivamente* de las semejanzas.
- b) Es una masa *absolutamente* homogénea cuyas partes ni se distinguirían entre sí y tampoco estarían ordenadas unas respecto de otras. Es una *sociedad de segmento único*.
- c) Como agregado social más elemental se resuelve inmediatamente en individuos: no hay formas sociales intermedias, ni grupos sociales especiales.
- d) Los individuos se yuxtaponen dentro de la horda de un modo atomizado, puesto que ésta carece de toda forma definida y de cualquier tipo de organización. Hay una carencia de organización de parentesco en el interior de la horda.

Estos son los rasgos con los que Durkheim caracteriza la sociedad más simple de todas. Ciertamente él indica en *Les Règles* que tal vez no exista una sociedad histórica que responda exactamente a esa acumulación de rasgos y que lo más probable es que la horda sea un postulado de la ciencia³¹.

A los rasgos ya señalados, yo añadiría uno que Durkheim no menciona expresamente en su caracterización de la horda, pero que se sigue lógicamente de la argumentación general que él desarrolla: el medio de la horda es el espacio físico no formalizado por la acción humana. La horda vaga por él, pero no lo habita propiamente.

³¹ En DTS leemos: “Se encuentra un modelo casi perfectamente puro de esta organización social entre los indios de América del Norte. Cada tribu iroquesa, por ejemplo, está formada por un cierto número de sociedades parciales (...) que presentan todos los caracteres que acabamos de indicar”. DTS, 149-50.

En sentido estricto, por tanto, no es todavía un medio territorial. Esta observación me parece importante para comprender a Durkheim desde el punto de vista de la ecología humana. Para él, no es secundaria ni accidental la relación entre la población humana y el territorio en el que vive³². El planteamiento ecológico es decisivo en DTS y *Les Règles*³³, y lo es porque Durkheim sostiene expresamente que el medio territorial es un principio estructural de todos los tipos societarios. Dicho con otras palabras, el ser humano no puede eximirse de su relación con el espacio físico. Siempre está ahí. Sucede, no obstante, que esa relación es bidireccional: el espacio configura la vida humana en sociedad y los grupos sociales configuran a su vez el espacio físico y lo constituyen en medio territorial habitable, el cual tiene, por tanto, algo de artificial³⁴.

La ausencia en la horda de principio interno de estructuración es solidaria de su condición itinerante, vagabunda y errática por un espacio carente a su vez de una estructura y un significado. Pero, por desconfigurada que esté la relación, o tal vez habría que decir la referencia, ésta es un supuesto no eximible de la vida social. A partir de ahí la historia de la socialidad y la historia del ‘habitar’ (de la configuración humana del espacio, de la constitución del medio territorial) van parejas. El espacio físico deviene medio territorial, esto es, medio social, en tanto que se humaniza y artificializa porque el grupo humano tiene conciencia de sí en tanto que grupo de individuos que ocupan una misma porción del territorio. Esto es exactamente el *clan*³⁵. Su existencia supone, pues, la división territorial, que es ya un principio de configuración espacial.

³² Cfr. G. POGGI, *Durkheim*, 38.

³³ Cfr. L. SCHNORE, “Social Morphology and Human Ecology”, *American Journal of Sociology*, 63, 6 (1958), 620–34.

³⁴ “(...) las divisiones territoriales tienen necesariamente algo de artificial. Los vínculos que resultan de la cohabitación no tienen en el corazón del hombre un origen tan profundo como los que provienen de la cosanguinidad”. DTS, 162.

³⁵ “(...) el clan únicamente tiene conciencia de sí como un grupo de individuos que ocupan una misma porción del territorio” (*ibid.*). En última instancia, lo que esto significa es que el conjunto de realidades materiales con las que los seres humanos configuramos el espacio físico y de este modo habitamos, también son hechos sociales. Cfr. É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique ...*, 13–4; ID., *Le suicide ...*, 354–5.

El principio de la división territorial –cualquiera que ésta sea– es el principio de la estructura segmentaria y por ello, sostiene Durkheim “la solidaridad mecánica persiste hasta en las sociedades más adelantadas (*elevées*)”³⁶. Hay un sustrato de solidaridad mecánica que nunca queda borrado del todo por mucho que aumente la solidaridad orgánica y la cooperación entre individuos diferentes: “Lo que reúne a los hombres son causas mecánicas y fuerzas impulsivas tales como la afinidad de sangre, la vinculación a un mismo suelo, el culto de los ancestros, la comunidad de costumbres, etc. Únicamente cuando el grupo se ha formado sobre estas bases es cuando la cooperación se organiza en él”³⁷.

Hemos hecho uso de la deducción, pero no deberíamos olvidar que la horda es un postulado. Es precisamente cuando la horda se convierte en un segmento social unido a otros, cuando se forma el *clan*. Las sociedades segmentarias formadas sobre clanes, las llamamos *segmentarias* para indicar que están formadas por la repetición de agregados sociales semejantes entre sí y unidos por vínculos de cosanguinidad que están en la base de sus relaciones de poder. Se podría calificar, pues, a esta forma de organización como ‘político-familiar’. Así pues, existe una estructura social constituida por un sistema de segmentos homogéneos y semejantes entre sí. El medio interno es territorial y familiar. A esa estructura se corresponde un tipo de solidaridad mecánica basada en las semejanzas. Hasta aquí el tipo segmentario.

4. EL TIPO SOCIAL ORGANIZADO

El tipo social organizado posee una estructura constituida no por una repetición de segmentos similares y homogéneos, sino por un sistema de órganos diferentes, cada uno de los cuales desempeña una función especial, y que están formados a su vez por partes diferenciadas. Todos los elementos de este sistema están coordinados y subordinados unos a otros en torno a un mismo órgano central que ejerce sobre el resto del organismo una acción reguladora y

³⁶ DTS, 162.

³⁷ *Ibid.*, 262.

moderadora³⁸. La forma de la solidaridad es orgánica: se basa en la vinculación de las diferencias.

El tipo social organizado reposa sobre estos principios:

- a) Los individuos se agrupan no por relaciones de descendencia, sino de acuerdo con la naturaleza particular de la actividad social a la que se dedican.
- b) Su medio natural no es ya el medio familiar, sino el medio profesional.
- c) Ya no es la cosanguinidad lo que señala el lugar que cada uno ocupa en el espectro social, sino la función que cumple.

Hasta aquí la descripción de un tipo puro. La argumentación durkheimiana sigue a partir de aquí dos posibles caminos: la comparación entre los dos tipos puros, con las consiguientes conclusiones deducidas de la comparación lógica, y el análisis de las diversas situaciones reales por las que ha transcurrido la constitución efectiva del tipo, todas ellas necesariamente híbridas o mixtas. Esta última perspectiva resulta especialmente atractiva: “cuando esta nueva organización comienza a aparecer, intenta utilizar la que existe y asimilarla. La manera como las funciones se dividen copia entonces, lo más fielmente posible, la manera como la sociedad está ya dividida. Los segmentos, o al menos los grupos de segmentos unidos por afinidades especiales, se convierten en órganos. (...) En términos generales, las clases y las castas no tienen seguramente otro origen ni otra naturaleza: provienen de la mezcla de la organización profesional naciente con la organización familiar preexistente”³⁹.

Recapitemos con Durkheim lo alcanzado hasta ahora. La organización sobre la base de clanes es una determinada especie de un género más extenso: la organización segmentaria. La masa de la población puede dividirse según relaciones de cosanguinidad y también según la división del territorio. Puede suceder que la estructura segmentaria pierda su constitución político-familiar. Todavía quedaría la base territorial: el pueblo o aldea (*village*): “In-

³⁸ Cfr. *Ibid*, 157.

³⁹ *Ibid.*, 158.

dudablemente, la última molécula social, a saber la aldea (*village*), es todavía un clan transformado. Lo que lo prueba es que entre los habitantes de una misma aldea hay relaciones que evidentemente son de naturaleza doméstica y que, en todo caso, son características del clan”⁴⁰. En suma, dentro del tipo segmentario hay un doble movimiento de progresión y regresión según que prime el medio territorial o el familiar. Durkheim pone un ejemplo muy concreto: Roma. El clan romano era la *gens*, que, a su vez, era la base de la antigua constitución romana. Desde la fundación de la República no es ya ni una unidad territorial definida (como sí sucedía, en cambio, entre los francos, con la aldea), ni tampoco una unidad política. “No la encontramos ni en la configuración del territorio, ni en la estructura de las asambleas del pueblo. (...) Ya no es más que una asociación privada que se mantiene por la fuerza de la costumbre, pero que está destinada a desaparecer, porque no se corresponde a nada en la vida de los romanos. Pero por estas mismas razones, la ciudad ateniense, aunque pertenece al mismo tipo que la ciudad romana, es sin embargo una forma más primitiva, porque la organización político-familiar ha desaparecido mucho más lentamente. A todo ello hay que sumar que, entre los Romanos, desde la época de la ley de las Doce Tablas, la división del trabajo estaba ya mucho más desarrollada que entre los pueblos anteriores”⁴¹.

La organización segmentaria va perdiendo su relieve conforme las sociedades se desarrollan y los medios sociales se confunden: “las diversidades locales no pueden mantenerse más que en tanto que la diversidad de los medios subsista. Las divisiones territoriales cada vez están menos fundadas en la naturaleza de las cosas y, en consecuencia, pierden su significado. Casi se puede decir que un pueblo está tanto más adelantado cuanto más superficial es el carácter que ellas tienen en él”⁴². Puede decirse que, conforme se fusionan o comunican los medios, la organización segmentaria se borra progresivamente y la organización profesional la recubre cada vez más completamente con su propia trama. En última instancia, la organización profesional se esfuerza por adaptarse a lo que existía antes que ella: la organización territorial; del mismo

⁴⁰ *Ibid.*, 159.

⁴¹ *Ibid.*, 160.

⁴² *Ibid.*, 163.

modo que ésta lo había hecho con la organización familiar: “Por lo demás es un hecho muy general que las instituciones nuevas se vacían en primer lugar en el molde de las instituciones antiguas”⁴³.

Los medios sociales se convierten en vasos comunicantes que permiten acomodados y reacomodados según nuevas situaciones. Así la ciudad albergó en su interior a habitantes que se agrupaban en torno a una profesión; cada cuerpo profesional –*corps de métier*– era como una ciudad que vivía su vida propia. A su vez las circunscripciones territoriales acaban por resultar desbordadas: “El modo de agrupación de los hombres que resulta de la división del trabajo es, pues, muy diferente del que expresa la repartición de la población en el espacio. El medio profesional ya no coincide más con el medio territorial que con el medio familiar. Es un marco nuevo que sustituye a los otros; por eso la sustitución no es posible más que en la medida que estos últimos quedan borrados”⁴⁴.

Los tipos societarios descritos en su estado de pureza no se dan realmente en ningún lado, del mismo modo que la solidaridad orgánica no se da tampoco en forma pura y solitaria: siempre se mezcla de algún modo con la otra forma de solidaridad. Ello nos lleva a entender el verdadero sentido de la construcción de tipos: analizar la predominancia de un tipo societario sobre otro, de una forma de solidaridad sobre otra. Como mecanismo de tránsito opera el deslizamiento de los medios (su comunicación), lo que da lugar a formas muy diversas de combinaciones. “El segmento tan definido que formaba el clan es reemplazado por la circunscripción territorial. En el origen al menos, ésta correspondía, aunque de una manera vaga y sólo aproximada, a la división real y moral de la población; pero pierde poco a poco este carácter para no ser más que una combinación arbitraria y convencional”. Conforme estos límites o barreras se debilitan, quedan recubiertas por sistemas de órganos cada vez más desarrollados. En tanto que la evolución social continúe sometida a la acción de las mismas causas que la determinan, cabe prever “que llegará un día en que toda nuestra organización social y política tendrá una base exclusiva o casi exclusivamente profesional”⁴⁵. El hecho de que esta organización profesional no se

⁴³ *Ibid.*, 165.

⁴⁴ *Ibid.*, 166.

⁴⁵ *Ibid.*, 166–7.

haya desarrollado todo lo que cabía esperar indica la existencia de anomalías⁴⁶.

⁴⁶ “(...) causas anormales le han impedido alcanzar el grado de desarrollo reclamado desde ahora por nuestro estado social. Se puede juzgar por ello la importancia que puede llegar a tener en el futuro”. *Ibid.*, 167.

II

MECANISMO Y FINALIDAD: LAS CAUSAS DEL CAMBIO SOCIAL

Entramos ya en la exposición y análisis del Libro II de la DTS, dedicado a estudiar las causas y las condiciones de los progresos que ha experimentado la división del trabajo a lo largo de la historia. A los efectos de su argumentación, Durkheim tiende a identificar de hecho los progresos de la división del trabajo con el progreso civilizatorio o ‘civilización’ a secas; y lo hace desde el momento que identifica expresamente la causa principal del primer proceso con el factor esencial del segundo⁴⁷.

No son pocos los estudiosos de la sociología durkheimiana que han señalado que la clave de lectura de este Libro II estriba en armonizar una explicación mecánica del progreso con un cierto tipo –ya veremos cuál– de explicación finalista o teleológica de dicho proceso. La cuestión podría ejemplificarse con dos textos: a) “Todo sucede mecánicamente. Una ruptura del equilibrio en la masa social suscita conflictos que únicamente pueden ser resueltos por medio de una división del trabajo más desarrollada: tal es el motor del progreso”⁴⁸. La explicación conduce a una lucha de fuerzas que rompe un equilibrio, que busca una ulterior recomposición por medio de una diferenciación más amplia. b) “(...) una teoría mecanicista del ideal no nos priva del ideal, antes bien nos permite creer que jamás nos faltará. Precisamente porque el ideal depende del medio social, que es esencialmente móvil, se desplaza continua-

⁴⁷ “Al determinar la causa principal de los progresos de la división del trabajo, hemos determinado al mismo tiempo el factor esencial de lo que se llama civilización”. *Ibid.*, 327.

⁴⁸ *Ibid.*, 253.

mente”⁴⁹. La presencia activa del ideal moral que mueve a una colectividad debe poder conciliarse con una teoría mecanicista del progreso: ello da sentido además a la dimensión voluntarista de la acción humana⁵⁰.

El problemático tránsito de una teoría puramente mecanicista del progreso a otra que incluya la finalidad, se lleva a cabo, como veremos, por la mediación explicativa de la morfología social, precisamente con objeto de mantener en todo momento una crítica frontal a la idea utilitarista de que el deseo de felicidad basta para explicar la dinámica del mundo social. Watts Miller señala con acierto que el ataque durkheimiano a la noción de «búsqueda de la felicidad» guarda un notable paralelismo con el de la tercera crítica kantiana⁵¹. Ciertamente el paralelismo se da, pero de ningún modo se queda ahí. La oposición entre lo mecánico y lo teleológico estructura la obra de los dos autores y constituye una clave de lectura obligada para abordar en toda su profundidad este importante Libro II, que estamos comentando.

1. FINALISMO SOCIAL Y DESEO DE FELICIDAD: LA CRÍTICA A LA CONCEPCIÓN UTILITARISTA DE LA CIVILIZACIÓN

Durkheim reconoce que la explicación de los progresos de la división del trabajo que se ha hecho clásica es la que propugna la economía política. Según esta teoría explicativa, el origen de la creciente división del trabajo sería el deseo de felicidad. Esta explicación hace de la sociedad no la causa, sino el medio por el que se realiza lo que se quiere explicar, e incluso todavía algo inferior:

⁴⁹ *Ibid.*, 336. *Vid.* este otro texto: “una concepción mecanicista de la sociedad no excluye el ideal y es un error que se le reproche reducir al hombre a no ser más que un testigo inactivo de su propia historia”. *Ibid.*, 331.

⁵⁰ “Pero, aunque no persigamos nunca más que fines definidos y limitados, entre los puntos extremos a los que llegamos y el fin al que tendemos, hay y habrá siempre un espacio vacío abierto a nuestros esfuerzos”. *Ibid.*

⁵¹ Cfr. W. WATTS MILLER, *Durkheim, Morals and Modernity*, Routledge, London, 2000, 2.

“un efecto del fenómeno más que su causa”⁵². Este modo de abordar la cuestión, propio de la explicación económica, le parece completamente inaceptable por falta de base demostrativa⁵³.

Me parece importante tener en cuenta que Durkheim considera dos tipos de planteamiento teleológico. Uno, el principal y al que dirige todo su «furo» crítico, es el formado por un complejo abigarrado de orientaciones: utilitarismo, economía política clásica, teorías individualistas y contractualistas del bienestar, la justicia y el progreso. Hay un segundo planteamiento, más solapado y lateral; menos mentado: el que proviene de Kant y la *Ética* de Wundt. Su concepto clave es el de *ideal* moral o *ideal* colectivo⁵⁴. En última instancia, la oposición entre las dos formas de teleología es absoluta. El utilitarismo es, para Durkheim, sinónimo de individualismo egoísta; lo designa con diversos términos: doctrina de la utilidad y, con más frecuencia todavía, individualismo utilitario. Durkheim ve en él, ante todo, una teoría moral fundada en la utilidad –individual o colectiva–; en el interés, las necesidades o el deseo⁵⁵. Frente a la doctrina de la utilidad, Durkheim opone el imperativo categórico de la disciplina y el consenso sociales, elevados a la categoría de fin moral. Esta sería la otra forma de teleología, muy inspirada en el modelo kantiano de la finalidad de la razón, la cual se sirve del mecanismo para sacar adelante y hacer prosperar sus propios fines.

⁵² DTS, 212.

⁵³ “Nada está menos demostrado que el presunto axioma sobre el que reposa”. *Ibid.*, 213.

⁵⁴ En el Cuaderno anterior hemos visto la tendencia a que el ideal moral adopte la forma de lo universal. Esta tendencia se encuentra en la *Ética* de Wundt, a quien Durkheim sigue en este punto. Cfr. Fernando MÚGICA MARTINENA, *Emile Durkheim. Civilización y división del trabajo (II). La naturaleza moral del vínculo social*, 47.

⁵⁵ “El utilitarismo (...) es ante todo una teoría moral adoptada por los economistas y un método de análisis que constituye la trama de la doctrina spenceriana, en aquel momento reconocida como la teoría sociológica dominante. El utilitarismo, según Durkheim, tiene la particularidad de exaltar el interés individual y el egoísmo en la naturaleza humana y hacer de la sensibilidad la medida de la moralidad y el principio de intelección de las conductas”. Christian LAVAL, *L'ambition sociologique: Saint-Simon, Comte, Tocqueville, Marx, Durkheim, Weber*. Ed. La Découverte, Paris, 2002, 230.

Desde el punto de vista del desarrollo argumental general, Durkheim comienza por descalificar en bloque todo finalismo que se base en el deseo de felicidad o cualquiera de sus posibles variantes. Ese es el contenido del primer capítulo. La tesis es muy simple; la tasa de felicidad no puede crecer al mismo ritmo que lo hace la división del trabajo y, consiguientemente, la productividad, pues el potencial de felicidad es muy restringido. Resulta, pues, imposible vincular el aumento del goce al aumento de la producción. El «*quantum* de felicidad» permanece estático e incluso decrece, aun cuando el proceso productivo siga creciendo todavía⁵⁶.

En su crítica de la concepción utilitarista, que explica la marcha del progreso por el deseo de felicidad o de moralidad, Durkheim rechaza toda forma finalista de comprender la civilización: ya sea por ver en ella el polo al que se orienta el desarrollo histórico o un ideal moral de carácter final que orienta reflexivamente la conducta de los hombres en el legítimo afán humano de ser más felices o simplemente mejores⁵⁷.

El punto de partida que hemos mencionado con la tesis inicial del primer capítulo se entiende mejor, en mi opinión, a la luz de esta idea: la civilización y el progreso están en relación directa únicamente con la intensidad de la vida; ahora bien, “ni la felicidad ni la moralidad crecen necesariamente con la intensidad de la vida”⁵⁸. De este modo, Durkheim sostiene que el poder de felicidad es mucho más restringido que la capacidad de intensificar la vida.

Hay un umbral en la intensificación del principio eudemonístico que no puede ser superado; en cambio, no sucede lo mismo con el principio de intensificación de la vida y sus analogados. Durkheim señala tres: el poder productivo del trabajo, la división del trabajo y su contrapartida, o sea, la civilización. En los tres casos, la argumentación es similar: no podemos hacer depender el aumento de ninguno de los tres del deseo de felicidad, pues el poder o posibilidad de ser feliz alcanza su umbral mucho antes que los tres pará-

⁵⁶ Cfr. DTS, 213. “(...) en realidad nuestro poder de felicidad es muy restringido”. *Ibid.*

⁵⁷ La argumentación que Durkheim desarrolla se orienta a mostrar “cuán falso es hacer de la civilización la función de la división del trabajo; no es más que su contrapartida (*contrecoup*)”. *Ibid.*, 328.

⁵⁸ *Ibid.*

metros aludidos. Si existiera un tipo de dependencia estricto, hace tiempo que la productividad, la división del trabajo y la civilización se habrían detenido: “Si la división del trabajo no hubiera progresado realmente más que para hacer crecer nuestra felicidad, hace mucho tiempo que habría llegado a su límite extremo así como la civilización que resulta de ella, y tanto una como otra se habrían detenido”⁵⁹.

En su particular y tenaz lucha contra el utilitarismo de la economía política clásica, Durkheim no duda en identificar el principio eudemonístico –o sea, el principio de felicidad– con el principio de placer. Esa identificación lastra considerablemente toda la argumentación sobre la que él se apoya. Ahora bien, esa identificación opera en el desarrollo argumental, como puede verse por el siguiente texto: “para poner al hombre en estado de llevar esa existencia modesta que es la más favorable al placer, no era necesario acumular indefinidamente excitantes de toda clase. Un desarrollo moderado hubiera bastado para asegurar a los individuos toda la suma de goces de la que son capaces. La humanidad habría llegado rápidamente a un estado estacionario del que no habría salido todavía. Esto es lo que ha sucedido a los animales: la mayor parte no cambian ya desde hace siglos, porque han llegado a ese estado de equilibrio”⁶⁰.

En suma, Durkheim busca y presenta diversas objeciones a la tesis de que el desarrollo de la división del trabajo puede ser explicado, en términos finalísticos o intencionales, a partir de la necesidad de una mayor felicidad. La tesis del «umbral eudemonístico» es utilizada en todos los casos: “es la constitución misma del hombre, considerada en cada momento de la historia”⁶¹ lo que limita la felicidad humana. La crítica a dicha tesis es que el concepto de «umbral eudemonístico» es reductivo y, además, fuertemente reductivo. Bajo la denominación de ‘principio de felicidad’ (*bonheur*) se esconde, unas veces, un enfoque hedonístico, y otras, un planteamiento fisiológico de la conciencia humana: “hay un máximo de felicidad, del mismo modo que existe un máximo de actividad que no es posible superar. (...) No obstante, se ha dicho que las

⁵⁹ *Ibid.*, 215.

⁶⁰ *Ibid.*, 215–6.

⁶¹ *Ibid.*, 216.

funciones espirituales constituían una excepción. (...) Ello supone olvidar que la conciencia, como el organismo, es un sistema de funciones que se equilibran y que, además, está ligada a un sustrato orgánico de cuyo estado depende”⁶².

Influido seguramente por la escuela psicológica de Wundt, Durkheim sostiene la tesis de una «economía psíquica». Hay un *quantum* de energía psíquica en equilibrio (un sistema de funciones psíquicas en equilibrio) que no puede ser excedido sin que inmediatamente aparezcan problemas de equilibrio. Si resultara que la humanidad dependiera de la posibilidad de intensificar o acrecentar continuamente nuestros deseos, hace tiempo que la humanidad se habría detenido, pues “hay una intensidad normal de todas nuestras necesidades lo mismo las intelectuales y morales que las físicas, que no puede ser sobrepasada”⁶³. En suma, ese principio de «economía psíquica» invalida de raíz todo intento de explicar la civilización en términos finalísticos o intencionales, a partir de un presunto deseo o necesidad de felicidad. En principio, el ser humano no tiene sentido de los límites, ni siquiera utilizando la reflexión. Más aún: ésta le lleva, por definición, más allá de sus límites. Únicamente la naturaleza de las cosas (*nature des choses*) fija los límites al deseo que desencadena la reflexión, de un modo definido y visible. En este punto, como en tantos otros, la influencia de Montesquieu y de Rousseau, junto con una reminiscencia estoica, dejan su huella en la obra de Durkheim.

Con carácter más general, cabe decir que las necesidades humanas sólo pueden influir en la evolución social a condición de evolucionar ellas mismas, y los cambios por los cuales pasan pueden ser explicados por causas que no tienen nada de finalidad. Esta argumentación se convertirá en un principio explicativo básico en su obra posterior, de 1895, *Les Règles de la méthode sociologique*⁶⁴. Allí su crítica al finalismo como principio explicativo de los hechos sociales le llevará a formular este principio. “Cuando se intenta explicar el fenómeno social, es preciso buscar separadamente la causa eficiente que lo produce y la función que cumple. Nos servimos de la palabra función preferentemente a la de fin o

⁶² *Ibid.*, 216–7.

⁶³ *Ibid.*, 219.

⁶⁴ É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique* ..., 93–4.

propósito, precisamente porque los fenómenos sociales no existen por lo general con vistas a resultados útiles que ellos producen. Lo que hay que determinar es si existe correspondencia entre el hecho considerado y las necesidades generales del organismo social y en qué consiste esta correspondencia, sin preocuparse de saber si ha sido intencional o no. Todas estas cuestiones de intención son, por lo demás, demasiado subjetivas para poder ser tratadas científicamente”⁶⁵.

2. LA INVERSIÓN DEL FINALISMO: CIVILIZACIÓN Y FELICIDAD

Si nos fijamos en el desarrollo argumental que Durkheim propone, observamos que él sostiene la tesis de que la constitución natural del hombre está modulada culturalmente en cada momento histórico.

No se trata sólo, por ejemplo, de que la intensidad de un excitante agradable sólo pueda intensificarse *útilmente* entre unos márgenes o umbrales sensoriales, más allá y más acá de los cuales el placer sigue existiendo, pero ya no en relación o proporción con la causa que lo produce. Durkheim reproduce de diversas maneras esta idea que él toma expresamente de Wundt. Parece evidente, pues, que existe una modulación anatómico-sensorial de nuestra capacidad de estimulación.

En su crítica del finalismo, lo que Durkheim sostiene ni más ni menos es que la propia civilización modula culturalmente nuestra capacidad de ser estimulados. Placer y dolor no son sólo realidades sensoriales más o menos inalterables en función de la constitución físico-psíquica del ser humano. Son también realidades estimables. La capacidad de estimación y de juicio sensorial –la capacidad de apreciación y de gusto– es lo propiamente modulable: “Seguramente, hay muchos placeres, a los cuales estamos abiertos hoy y que naturalezas más sencillas no conocen. Pero, en cambio, estamos expuestos a muchos sufrimientos que les son ahorrados y no es seguro del todo que el balance se salde a nuestro favor. (...) Si bien el salvaje no conoce los placeres que procure una vida muy

⁶⁵ *Ibid.*, 95.

activa, por el contrario, es inaccesible al aburrimiento, ese tormento de los espíritus cultivados”⁶⁶.

La modulación cultural que la civilización introduce en la sensibilidad es solidaria de su ambivalencia. En efecto, Durkheim tematiza expresamente el carácter ambivalente de la civilización respecto de la felicidad humana. Si tomamos, por ejemplo, la variación ocupacional como un parámetro felicitaro significativo, resulta que en los pueblos civilizados existe una movilidad social y la vida es más variada y compleja. Ahora bien, la fijación del hombre a una tarea, el rasgo distintivo del trabajo profesional, es un signo o rasgo distintivo de la civilización: “El salvaje va de una ocupación a otra, según las circunstancias y las necesidades que lo empujan; el hombre civilizado se debe todo él a una tarea, siempre la misma, y que ofrece tanta menos variedad cuanto más restringida es. La organización implica necesariamente una absoluta regularidad en las costumbres (...)”⁶⁷. Tenemos, pues, que, en razón de este parámetro, no podemos establecer una relación o conexión significativa entre civilización y felicidad.

Tal vez lo más adecuado –señala Durkheim– sea precisamente no intentar la conexión de ambos aspectos. Son excesivamente heterogéneos. Empeñarse en hacerlo conduce incluso a conclusiones negativas para la civilización y, por tanto, contrarias a los designios de quienes se empeñan en mostrar que civilización y felicidad general van de la mano. Un caso claro de conclusión negativa es precisamente el suicidio. La cuestión tiene un interés evidente, pues, si bien Durkheim esboza aquí una postura al respecto, en su obra posterior, *Le Suicide*, ampliará considerablemente sus consideraciones. Se trata, por tanto, de la mera presentación de un tema que será objeto posteriormente de un tratamiento mucho más pormenorizado.

Llegados a este punto, antes de continuar conviene recapitular. La intención crítica de Durkheim frente al finalismo utilitarista consiste en desvincular por completo la civilización y sus diferentes estadios, de la autoconciencia y del deseo de felicidad que pueden tener el hombre salvaje o el hombre civilizado. No tiene sentido “preguntarse si la felicidad crece con la civilización”, pues la

⁶⁶ *Ibid.*, 221.

⁶⁷ *Ibid.*

felicidad no es otra cosa que un indicio del estado de salud, ciertamente “no el estado momentáneo de tal función particular, sino la salud de la vida física y moral en su conjunto”. De ahí se sigue que “el ser más simple y el más complejo saborean una misma felicidad, si realizan igualmente su naturaleza. El salvaje normal puede ser tan feliz como el civilizado normal”⁶⁸.

La ambivalencia de la civilización afecta incluso al instinto de conservación, único hecho experimental y objetivo –según Durkheim– que prueba la bondad relativa de la vida. Y explica por qué los hombres se aferran a ella en la esperanza de que el futuro mejorará tanto al pasado como al presente. En consecuencia, cualquiera que sea el papel que la esperanza desempeña en la génesis del instinto de conservación, éste es un testimonio que prueba la bondad relativa de la vida. Por la misma razón, allí donde ese instinto pierde ya sea la energía que le es propia o su amplitud y generalidad, podemos decir que estamos en presencia de una patología que afecta directamente a la vida. De acuerdo con su metodología positivista y su ideal de explicación del hecho social, “si poseyéramos un hecho objetivo y mensurable que tradujera las variaciones de intensidad por las que pasa este sentimiento según las sociedades, podríamos medir al mismo tiempo las de las desgracias–promedio en esos mismos medios. Este hecho es el número de suicidios. (...) Ahora bien, el suicidio no aparece apenas más que con la civilización”⁶⁹.

El suicidio es un efecto mórbido de la civilización que atestigua que la felicidad–promedio de los seres humanos está en regresión conforme la civilización aumenta. Durkheim señala varias correlaciones que él considera significativas: el suicidio “se distribuye incluso geográficamente como la civilización (...). La civilización se concentra en las grandes ciudades; lo mismo sucede con el suicidio”⁷⁰. Durkheim cree que se puede encontrar incluso una correlación entre el aumento del número de suicidios y la marcha de la civilización, por un lado, y entre las clases sociales, las profesiones, y hasta los sexos, con el movimiento civilizador, por otro.

⁶⁸ *Ibid.*, 223.

⁶⁹ *Ibid.*, 225–6.

⁷⁰ *Ibid.*, 226–7.

La pregunta que surge ya a estas alturas de un modo inevitable es: ¿a dónde conduce toda esta argumentación? ¿A dónde quiere llevar Durkheim al lector? La respuesta se hace esperar pero es previsible: “No hay, pues, ninguna relación entre las variaciones de la felicidad y los progresos de la división del trabajo”⁷¹. Lo mismo que el placer y el dolor son algo relativo, tampoco la felicidad tiene un carácter absoluto, objetivamente determinable, al que los hombres se van acercando conforme progresan. En este punto Durkheim profesa un estricto comtismo. Ya Comte, en el *Curso de Filosofía Positivista*, había declarado ociosa la vaga controversia metafísica acerca del crecimiento de la felicidad del hombre en las diversas etapas de la civilización. Durkheim lo recuerda expresamente y añade por su parte: “para explicar las transformaciones por las que han pasado las sociedades, no hay que buscar qué influencia ejercen sobre la felicidad de los hombres, puesto que no es esta influencia la que las ha determinado. La ciencia social debe renunciar de un modo resuelto a comparaciones utilitarias (...). Además, tales consideraciones son necesariamente subjetivas (...)”⁷².

Ni el placer ni la utilidad ni la felicidad pueden ser objeto de un incremento constante sin que aparezcan fenómenos mórbidos. Durkheim repite con insistencia la idea de que los tres desempeñan su función en un estado de equilibrio funcional del organismo vivo; al margen de esa integración funcional en el orden de la vida del viviente sano, se convierten en causa u ocasión de estados mórbidos. El organismo es un sistema de funciones que se encuentran en un estado de equilibrio y “la salud consiste en una actividad media –*moyenne*–. Implica un desarrollo armónico de todas las funciones, y las funciones no pueden desarrollarse armónicamente más que a condición de moderarse unas a otras, es decir, de contenerse dentro de ciertos límites, más allá de los cuales comienza la enfermedad y cesa el placer”⁷³. Así pues, el umbral eudemonístico está al servicio de la vida: “hay un máximo de felicidad como un máximo de actividad que no se puede sobrepasar”. Todo lo anterior no sólo es aplicable a la dimensión orgánica del viviente, también lo es a la conciencia. Hay un umbral de intensificación de la vida consciente,

⁷¹ *Ibid.*, 230.

⁷² *Ibid.*, 231.

⁷³ *Ibid.*, 216.

“un límite *máximo* que no puede ser excedido impunemente”⁷⁴. Lo mismo sucede con la vida moral, la actividad estético–moral y toda actividad estética en general: resulta imprescindible un equilibrio entre la vida lúdica, la vida ligera, vivida en clave estética, y la vida seria (*vie sérieuse*)⁷⁵.

Cada civilización y cada sociedad debe establecer el equilibrio entre la «vida seria» y esta «vida ligera» a la que denomina también «vida estética»⁷⁶. La nuestra tiene su centro de gravedad en la vida seria y las esperanzas de Durkheim consisten en que, a partir de ese centro, “la actividad corporativa pueda ejercerse en las formas más variadas”⁷⁷. No obstante, el criterio funcional para establecer dicho equilibrio no es otro que la intensidad normal de la vida: “Hay una intensidad normal de todas nuestras necesidades, intelectuales, morales, lo mismo que físicas, que no puede ser excedida. En cada momento de la historia, nuestra sed de ciencia, de arte, de bienestar está definida lo mismo que nuestros apetitos, y

⁷⁴ *Ibid.*, 217.

⁷⁵ “La necesidad de juzgar, de actuar sin finalidad y por el placer de actuar, no puede ser desarrollada más allá de un cierto punto sin que se desprenda de la vida seria. Una sensibilidad artística demasiado grande es un fenómeno enfermizo que no puede generalizarse sin peligro para la sociedad. El límite más allá del cual comienza el exceso, es, por lo demás, variable según los pueblos o los medios sociales; comienza tanto más pronto cuanto menos adelantada esté la sociedad o menos cultivado, el medio. El agricultor, si está en armonía con sus condiciones de existencia, está y debe estar cerrado a placeres estéticos que son normales en el hombre de letras, y lo mismo sucede al salvaje por relación al civilizado”. *Ibid.*, 219.

⁷⁶ En el Prólogo a la segunda edición (1902), refiriéndose a las corporaciones o grupos profesionales del futuro y sus nuevas funciones sociales (funciones asistenciales, educativas, etc.) señala: “lo mismo sucede con una cierta vida estética; pues parece conforme a la naturaleza de las cosas que esta forma noble del juego y de la recreación se desarrolle al lado de la vida seria a la que debe servir de contrapeso y reparación”. *Ibid.*, XXXI.

⁷⁷ *Ibid.* Como es sabido, la actividad corporativo–profesional se convierte en la forma primordial de la acción social en la moderna sociedad industrial, según Durkheim. Watts Miller señala acertadamente, en mi opinión, que “la vida seria” es vida en serio, o sea, la vida de verdad; y que ello comprendía, para Durkheim, todo el ámbito de la división del trabajo, la lucha por la existencia, la familia, la ciudadanía, la fiscalidad, el conocimiento del mundo, la ciencia, etc.: cfr. W. WATTS MILLER, *op. cit.*, 81–2.

todo lo que va más allá de esta medida nos deja indiferentes o nos hace sufrir”⁷⁸.

Pero, ¿cuál es la medida sociológica de la intensidad normal de la vida? La teoría económico-utilitarista de la civilización no la indica; y no lo hace porque, en rigor, no puede hacerlo. Sería contrario a sus presupuestos: el *maximum* de bienestar siempre es incrementable –por principio–; de no ser así, el utilitarismo perdería su justificación última: la optimización de las utilidades en forma de bienestar general. Tras este planteamiento, Durkheim observa un concepto utópico de felicidad y de utilidad. Y digo ‘utópico’ en su acepción estricta: no situado, ni histórica ni socialmente. No cabe comparar, en suma, nuestra felicidad con la de nuestros padres: “Se razona como si todos nuestros placeres hubieran podido ser los suyos; en ese momento, imaginando todos esos refinamientos de la civilización de los que nosotros gozamos y que ellos desconocían, nos sentimos inclinados a lamentar su suerte. Se olvida que no estaban en condiciones de saborearlos. Por consiguiente, si se han atormentado para hacer crecer el poder productivo del trabajo, no era para conquistar bienes que para ellos carecían de valor. Para apreciarlos, les hubiera sido necesario en primer lugar contraer gustos y costumbres que no tenían, es decir, cambiar su naturaleza”⁷⁹.

Por más que sea coherente con la sistemática durkheimiana, no deja de ser sorprendente su insistencia en que las transformaciones históricas en el orden civilizatorio marcan cambios en la naturaleza humana⁸⁰. De algún modo puede reconstruirse así la forma general de su argumentación: el estado de la naturaleza determina en cada caso tanto el umbral de necesidades como el umbral eudemonístico. A su vez todo potencial de felicidad implica un potencial de dolor y sufrimiento; además, ambos están en una correlación fun-

⁷⁸ DTS, 219.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ En su estudio sobre «*El Contrato Social*» de Rousseau, Durkheim capta la célebre idea roussoniana de que el estado de civilización supone la progresiva desnaturalización del hombre. A lo largo de sus páginas desarrolla la idea de que el hombre sale *naturalmente* del estado de naturaleza.

cional⁸¹. Es un cambio en el medio social el que provoca una «transformación» tanto en la naturaleza del ser humano como en sus necesidades y en su umbral eudemonístico y su correlativo «umbral de frustración». Por otra parte esa «transformación» de la naturaleza tampoco logra borrar del todo rasgos atávicos del hombre primitivo. Siguiendo con esa inspiración roussoniana a la que he aludido en forma de nota, y que me parece esencial, podemos ver esa dificultad para borrar el rostro primitivo del hombre, en el juego que se da entre laboriosidad–ociosidad. La cuestión me parece especialmente relevante en una sociedad del trabajo: “En el estado actual de nuestras sociedades, el trabajo no es solamente útil, es necesario; todo el mundo lo siente y hace ya mucho tiempo que es sentida esta necesidad. Sin embargo, todavía son relativamente raros los que encuentran su placer en un trabajo regular y persistente. Para la mayor parte de los hombres, continúa siendo una servidumbre insoportable; la ociosidad de los tiempos primitivos no ha perdido para ellos sus antiguos atractivos”⁸².

Necesidades, logros felicitarios y frustraciones dolorosas no son una constante histórica inalterable; las palabras de Durkheim inducen más bien a pensar que la condición de normalidad referida a la naturaleza del hombre presenta siempre un marco histórico de carácter socio–cultural. El indicador de normalidad lo da un conjunto de «parámetros de equilibrio». Durkheim identifica claramente dos y ambos constituirán una clave de comprensión de la moderna sociedad industrial y sus patologías: a) la relación entre felicidad, placer y dolor; b) la relación entre deseo y poder. Podríamos extendernos mucho sobre las influencias que determinan tanto la adopción de esta temática como su tratamiento. Habría que mencionar obligadamente, al menos, al estoicismo, Kant, Rousseau y Schopenhauer. Sin embargo, lo decisivo –en mi opinión– es no

⁸¹ “Seguramente, hay muchos placeres a los que hoy estamos abiertos y que naturalezas más sencillas no conocen. Pero, en cambio, estamos expuestos a muchos sufrimientos que les son ahorrados, y no está claro del todo que el balance se salde a nuestro favor. (...) el salvaje no conoce los placeres que procura una vida muy activa; por el contrario, es innaccesible el aburrimiento, ese tormento de los espíritus cultivados; deja fluir dulcemente su vida sin experimentar perpetuamente la necesidad de llenar sus instantes, excesivamente cortos, de hechos numerosos y urgentes”. DTS, 221.

⁸² *Ibid.*, 220.

perder de vista en ningún momento que “el enemigo a batir” son los principios utilitaristas del cálculo felicitarario, de la aritmética del placer y de la posibilidad de incrementar indefinidamente el bienestar social mediante la agregación de utilidades. Frente a esta concepción Durkheim sostiene una comprensión del hombre y de la sociedad como “un estado general y constante que acompaña el juego regular de todas nuestras funciones orgánicas y psíquicas. (...) todo placer es una especie de crisis; nace, dura un momento y muere; la vida, por el contrario, es continua. (...) En una palabra, lo que expresa la felicidad es, no el estado momentáneo de tal fruición particular, sino la salud de la vida psíquica y moral en su conjunto”⁸³.

Acabamos de señalar que hombre y sociedad son concebidos, por parte de Durkheim, como sistemas de equilibrio inestable. En ambos casos el problema reside en cómo hacer frente a la intensificación progresiva de la vida. Si se me permite la expresión, ambos son sistemas que gestionan la vida, sus afecciones (placer y dolor), sus estados (salud/felicidad y enfermedad/desgracia) y, en definitiva, el problemático equilibrio de la vida. Ello sucede tanto en el plano individual como social. Estos sistemas reproducen a distintas escalas lo que acontece en el sistema nervioso. Al hacerse más diferenciado y delicado, se ha hecho más accesible a excitaciones débiles que no afectaban antaño a nuestros antepasados. Pero al mismo tiempo, no pocos excitantes que antes eran agradables ahora se han hecho demasiado fuertes y, en consecuencia, dolorosos. “Si somos sensibles a más placeres, también lo somos a más dolores”. Cabe decir incluso que el refinamiento de la sensibilidad le hace ser más contraria que favorable a la felicidad: “De hecho, los sistemas nerviosos muy refinados viven en el dolor y acaban incluso por apegarse a él. ¿No es significativo que el culto fundamental de las religiones más civilizadas sea el del sufrimiento humano? Es indudable que, para que la vida pueda mantenerse, es preciso hoy como antaño, que en la media de los casos, los placeres aventajen a los dolores. Pero no es cierto que este excedente se haya hecho más considerable”⁸⁴.

⁸³ *Ibid.*, 222–3.

⁸⁴ *Ibid.*, 222.

Toda la argumentación es un ataque en toda regla a los presupuestos utilitarios de una maximización de la felicidad por medio de la agregación de placeres y/o utilidades. El argumento consiste en sostener que, si nos instalamos en ese punto de vista y pretendemos afirmar la posibilidad de un crecimiento sostenido y continuo de la felicidad, ligado al desarrollo de la civilización y al progreso material, topamos con la concomitancia entre el aumento de la tasa de suicidios, la regresión de la felicidad media de la sociedad y el grado de civilización alcanzado. “Esta concomitancia basta para probar que el progreso no acrecienta mucho nuestra felicidad, puesto que ésta decrece, y en proporciones muy graves, en el momento mismo en que la división del trabajo se desarrolla con una energía y una rapidez que nunca había conocido. Si bien no hay razón para admitir que ésta haya disminuido de un modo efectivo nuestra capacidad de goce, resulta más imposible de creer todavía que la haya aumentado de un modo sensible”⁸⁵. De aquí se sigue que, para explicar las transformaciones por las que han pasado las sociedades, no es un método adecuado buscar qué tipo de influencias ejercen sobre la felicidad de los hombres, puesto que no es esta influencia la que los ha determinado. No existe, según Durkheim, ninguna relación significativa entre las variaciones de la felicidad y los progresos en el orden de la división del trabajo. “La ciencia social debe renunciar resueltamente a comparaciones utilitarias en las que se ha complacido con demasiada frecuencia. Por lo demás, tales consideraciones son necesariamente subjetivas, pues todas las veces que se comparan placeres o intereses, como falta todo criterio objetivo, no se puede poner en la balanza más que las propias ideas y preferencias, y se da como una verdad científica lo que no es más que un sentimiento personal”⁸⁶. La argumentación finalista de carácter utilitario incurre en una reducción al absurdo: el deseo de ser cada vez más feliz es el único móvil individual que podría explicar el progreso; pero, ¿por qué razón el individuo suscitaría por sí mismo cambios que siempre le acarrearán algún tipo de sufrimiento y dolor si no obtiene a partir de ello más felicidad? El «excedente» de felicidad que podría haber como resultado de la transformación sufrida no basta para explicarla, su-

⁸⁵ *Ibid.*, 230.

⁸⁶ *Ibid.*, 231.

puesto el carácter razonante–calculador del individuo que se representa el utilitarismo.

La conclusión que Durkheim extrae de aquí es clara: no es en el individuo, sino fuera de él, donde hay que buscar las causas determinantes de la evolución social. El hecho de que las sociedades cambien y que él mismo cambie es atribuible únicamente a que el medio cambia. No se trata ciertamente de cualquier medio, sino del medio social. Es en él donde hay que buscar las condiciones originales de la dinámica social. A partir de este punto la morfología social se hace cargo de la explicación del cambio social. Veremos en qué términos lo hace; pero antes de pasar a ese punto, me parece oportuno fijar la atención en unas cuantas consideraciones conclusivas.

La crítica del finalismo es sin más la crítica del utilitarismo moral y de la comprensión del progreso y de la civilización propia de la economía política clásica. Durkheim cree detectar en ambos planteamientos no sólo un error metodológico y epistemológico que afecta a la vida moral. Ambos encierran además un programa de acción social que, de llevarse a cabo, destruiría la razón de ser de la sociedad. Esta no es ni puede ser, según el sociólogo alsaciano, una «máquina felicitaria», un artilugio que provee de más felicidad, placer y utilidades cuanto más perfeccionada esté. La sociedad es siempre un sistema de regulación de los deseos, los cuales tienden a multiplicarse y hacerse ilimitados. Por más que sea cierto que esta temática encuentra en *Le suicide* su tratamiento más acabado, no puede afirmarse que esté ausente en DTS, y constituiría un grave error pasar por alto este hecho.

Anteriormente se ha indicado que la sociedad opera como una sistema que «gestiona» el preciso equilibrio que existe, por principio, entre placer y dolor, deseo de felicidad y satisfacción de dicho deseo. La intensificación del deseo, que provocaría la idea de que la sociedad tiene como fin elevar continuamente el bienestar de la mayoría, descompondría de inmediato cualquier tipo de equilibrio logrado. En última instancia, la razón de que no exista relación alguna entre las variaciones de la felicidad y los progresos de la división del trabajo radica en el diferente modo en que el tiempo –o sea, la variable temporal– afecta a la división del trabajo y al placer. En el primer caso, en una misma sociedad la división del trabajo se desarrolla más o menos rápidamente según el transcurso del

tiempo. En el otro, la influencia del tiempo sobre los placeres es siempre la misma: “No hay nada en la manera como el tiempo afecta al elemento fundamental del placer, que pueda provocar en nosotros un progreso cualquiera”⁸⁷. La temporalidad eudemonística del placer y la temporalidad del progreso son tan radicalmente heterogéneas que resultan inconmensurables. “No hay sociedad donde esta ley psicológica no se aplique; ahora bien, las hay donde la división del trabajo no progresa”⁸⁸. En efecto, hay un gran número de pueblos primitivos que viven en un estado estacionario; como si estuvieran detenidos en el tiempo. Sin embargo, en ellos la felicidad se ve sometida a la ley común que rige su desarrollo ordinario y, por tanto, la temporalidad propia de la felicidad no se ve alterada por una dinámica civilizatoria prácticamente nula.

El tiempo de la civilización y el de la felicidad son, en conclusión, heterogéneos e inconmensurables. La intensificación de este último no conlleva necesariamente la del primero y viceversa. Por otro lado, la intensificación del tiempo felicitario unido al placer en forma de deseo deviene algo patológico⁸⁹. El punto de normalidad de la vida no está en la continuidad e intensidad de la excitación o estimulación, sino en un sentimiento contrario que es mucho más fuerte y está más enraizado en nosotros: “es la necesidad de estabilidad en nuestros goces y de regularidad en nuestros placeres. Al mismo tiempo que nos gusta cambiar, nos ligamos a lo que amamos y no podemos separarnos de ello sin pena. Por otra parte, es necesario que sea así para que la vida pueda mantenerse: pues, si bien no es posible la vida sin cambios, si incluso es tanto más flexible cuanto más compleja sea, no obstante es ante todo un sistema de funciones estables y regulares”⁹⁰. La intensificación artificial de los deseos desestabiliza al ser humano; el autocontrol psicológico está máximamente interesado, por la cuenta que le trae, en la eficacia del control social en la gestión del equilibrio entre pla-

⁸⁷ *Ibid.*, 234.

⁸⁸ *Ibid.*, 233.

⁸⁹ “Hay individuos, ciertamente, en los que la necesidad de lo nuevo alcanza una intensidad excepcional. (...) Esos descontentos incorregibles son enfermos (...)”. *Ibid.*, 235.

⁹⁰ *Ibid.*

ceres y dolores. De no ser así, la patología acecha al ser humano en un punto de máxima fragilidad.

En suma, cifrar la dinámica civilizatoria en una intensificación del deseo es abonar el terreno a una civilización triste y desgraciada. De algún modo esto es lo que ya sucede como consecuencia del predominio de la cultura económica y utilitaria: “el suicidio no aparece apenas más que con la civilización. (...) el verdadero suicidio, el suicidio triste, constituye un estado endémico entre los pueblos civilizados”⁹¹. El suicidio y su tasa ascendente en los pueblos civilizados indica bien a las claras, según Durkheim, este carácter triste de nuestra civilización. Las causas de las que depende su progreso ascendente presentan un cierto rasgo de generalidad: “En efecto, no se produce en puntos aislados, en ciertas partes de la sociedad con exclusión de otras: se le observa por doquier. (...) Estamos, pues, en presencia de un fenómeno que está ligado no a tales o a cuales circunstancias locales y particulares, sino a un estado general del medio social”⁹².

De nuevo volvemos a encontrar una referencia a la morfología social: el medio social. Durkheim considera que ese estado general que afecta al medio social no es reflejado del mismo modo por los diversos medios sociales (territorios, profesiones, confesiones religiosas); su acción no se hace sentir del mismo modo y con la misma intensidad en todos ellos. Ello no quiere decir que cambie por eso de naturaleza⁹³. Durkheim prepara de este modo tesis que llegarán a ser célebres en su obra de 1897 sobre el suicidio. Él no descarta que esa relación entre, por un lado, progreso y su condición –la división del trabajo– y, por otro, el estado de «tristeza social» que esconde el aumento de la tasa de suicidios pueda ser una simple concomitancia y no una relación de causalidad en sentido estricto: “Pero esta concomitancia basta para probar que el progreso no crece con nuestra felicidad, puesto que ésta decrece, y en proporciones muy graves, en el momento mismo en que la división del trabajo se desarrolla con una energía y una rapidez como nunca se había conocido. Si no hay razón para admitir que ésta

⁹¹ *Ibid.*, 226.

⁹² *Ibid.*, 229.

⁹³ Cfr. *ibid.*

haya disminuido nuestra capacidad de goce, todavía es más imposible de creer que la haya aumentado sensiblemente”⁹⁴.

En resumidas cuentas, el desarrollo histórico que Durkheim denomina ‘civilización’ no es ni puede ser el resultado de una acción voluntaria, intencional y motivada normativamente. Comentando este aspecto, Alexander señala que el abrupto tránsito al plano de la morfología social, y, más en concreto, al factor demográfico –el factor numérico como base de la intensificación de la vida social–, termina por identificar ese factor con las fuerzas de la naturaleza, un argumento paralelo al que utiliza Marx cuando apela al carácter determinante de las fuerzas productivas⁹⁵. Estamos, sin duda, ante una cuestión disputada; en buena parte provocada por la peculiar forma que tiene Durkheim de abordar la explicación del cambio social en el Libro II: la compleja relación entre mecanismo y finalidad, la adopción de conceptos tales como «lucha por la vida», etc., inducen a pensar que, en su decidida crítica a toda forma de intencionalidad, el sociólogo alsaciano se pasa con armas y bagajes a un naturalismo sociológico estricto. En realidad, creo que no es así. Este Libro II sigue siendo una gran «caja de sorpresas» y espero poder mostrarlo de un modo suficientemente convincente.

⁹⁴ *Ibid.*, 230.

⁹⁵ Jeffrey C. ALEXANDER, *Theoretical Logic in Sociology*, vol. II (“The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim”), Routledge & Kegan Paul, London – Melbourne – Henley, 1982, 150–2.

III

LA EXPLICACIÓN CAUSAL DE LA DINÁMICA SOCIAL: VARIACIONES DEL MEDIO Y GENERALIZACIÓN DE LA VIDA SOCIAL

“Es en ciertas variaciones del medio social donde hay que ir a buscar la causa que explica los progresos de la división del trabajo”⁹⁶. Tales variaciones son descritas a continuación y no deja de llamar la atención que Durkheim describa el proceso a partir de un criterio general que podríamos llamar la unidad sistemática de lo morfológico–social, lo psicológico y lo moral. Al actuar así, Durkheim es coherente sin duda con su planteamiento general: la unidad social, o sea, la solidaridad no puede deducirse en modo alguno a partir de la utilidad, ya sea ésta individual o colectiva.

La estructura segmentaria de la sociedad preindustrial se difumina conforme los segmentos sociales pierden su individualidad e «impermeabilidad», o sea, su carácter estanco: “los tabiques que los separan se hacen más permeables, en una palabra, se efectúa entre ellos una coalescencia que hace a la materia social libre para entrar en nuevas combinaciones”⁹⁷. El medio social se hace flexible y permite que los elementos que contiene recompongan su situación sin obstáculos a su movilidad interna dentro de la masa social.

⁹⁶ DTS, 237.

⁹⁷ *Ibid.* El concepto de *coalescencia* es muy relevante. Es el principio morfológico de la transformación social. La coalescencia de los segmentos traduce, en el plano morfológico, la fuerza y el poder fusionante del grupo social. El tránsito del tipo segmentario al tipo coalescente coincide con la desaparición de la yuxtaposición, que es la forma característica del tipo inicial. Cfr. Suzie GUTH, “Durkheim, Weber et l’évolution sociétale”, en Monique HIRSCHHORN y Jacques COENEN–HUTHER (eds.), *Durkheim et Weber. Vers la fin des malentendus?* Ed. L’Harmattan, Paris, 1994, 149–60; *vid.* en especial 152–3.

Todo lo anterior determina a su vez un tipo de cercanía, de acercamiento y reunión (*rapprochement*) entre individuos que estaban separados, que carecían de contacto. La idea es clara: un sistema social segmentario o alveolar permite que existan “vacíos morales entre los diversos segmentos. Por el contrario, esos vacíos se colman a medida que el sistema se nivela. La vida social, en lugar de concentrarse en una multitud de pequeños hogares (*foyers*) distintos y semejantes, se generaliza”⁹⁸. La desparticularización de la vida social va pareja con una nueva formalización tanto del espacio humano como de las relaciones morales⁹⁹. La progresiva desaparición de las primitivas fronteras entre hombres y grupos sociales determina que las relaciones sociales se hagan más numerosas. Ello tiene una repercusión inmediata sobre los progresos de la división del trabajo. “La división del trabajo progresa tanto más cuanto más individuos haya que estén lo suficientemente en contacto para poder actuar y reaccionar unos sobre otros”¹⁰⁰. Durkheim denomina *densidad dinámica o moral* a este acercamiento e interacción generalizada que resulta de él. El teorema sociológico queda formulado en estos términos: los progresos de la división del trabajo se dan en razón directa a la densidad moral o dinámica de la sociedad. Durkheim aclara de inmediato que el acercamiento moral –lo que se refleja directa e inmediatamente en la forma de solidaridad– no se produce más que si la distancia real –o sea, física– disminuye. La tesis es clara: existe una relación directa entre el problema moral de toda sociedad –unir a sus miembros mediante formas de solidaridad– y la formalización del espacio habitado por los hombres. De aquí se sigue este segundo teorema: la densidad moral no puede crecer sin que crezca al mismo tiempo la densidad material y ésta puede servir para medir a aquélla¹⁰¹. No se trata de de-

⁹⁸ *Ibid.*, 238.

⁹⁹ Como buen analista de la realidad social humana y lector asiduo de Montesquieu y Rousseau, Durkheim siempre fue muy consciente de la relación existente entre el tipo de formalización del espacio humano y su constitución en espacio social, y el tipo de vinculaciones morales que hacían del grupo social una unidad: “el acercamiento moral no puede producir su efecto más que si la distancia real entre los individuos ha disminuido del modo que sea”. *Ibid.*

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ Cfr. *ibid.*

terminar cuál de las dos determina a la otra, sino de dejar constancia de que se trata de dos realidades inseparables.

Durkheim utiliza diversos términos como sinónimos: así habla de ‘densidad material’ o ‘volumen social’: con ello se refiere al número de individuos que están en contacto. También habla de ‘densidad moral’ o ‘densidad social’: con ambos términos se refiere al número e intensidad de las interacciones que tienen lugar entre esos individuos. Es importante tener en cuenta esta distinción conceptual para entender en toda su significación el teorema al que Durkheim va a llegar de inmediato. De entrada conviene tener presente que el crecimiento del volumen social no acelera siempre los progresos de la división del trabajo; únicamente lo hace cuando la masa social se contrae o condensa al mismo tiempo y en la misma medida¹⁰². El teorema sociológico al que Durkheim llega y cuya importancia le lleva a destacarlo todo él en cursiva, es el siguiente: “La división del trabajo varía en razón directa al volumen y la densidad de las sociedades, y si progresa de una manera continua en el curso del desarrollo social es porque las sociedades se hacen por lo regular más densas y muy generalmente más voluminosas”¹⁰³.

El corolario que Durkheim extrae de este teorema en forma de comentario no puede ser más ilustrativo de su intención antiutilitaria. Siempre se ha sabido que había una relación entre la mayor especialización de las funciones y una mayor cooperación social con sus prerequisites: más personas que cooperan y una mayor proximidad y vinculación entre ellas con objeto de poder cooperar entre sí. Sucede, por ejemplo, que este estado de las sociedades es considerado como el medio por el que se desarrolla la división del trabajo y no como la causa de este desarrollo. La alusión a una comprensión utilitaria de la sociedad se hace a continuación más explícita: “Se hace depender a este último [el desarrollo de la división del trabajo] de las aspiraciones individuales hacia el bienestar y la felicidad, que pueden satisfacerse tanto mejor cuanto más extensas y condensadas sean las sociedades. Completamente diferente es la ley que acabamos de establecer. Afirmamos no que el crecimiento y la condensación de las sociedades *permiten*, sino que

¹⁰² Cfr. *ibid.*, 243.

¹⁰³ *Ibid.*, 244.

obligan (nécessitent) a una mayor división del trabajo. No es un instrumento por el que ésta se realiza; es su causa determinante”¹⁰⁴. La división del trabajo es un hecho derivado de la conjunción de densidad material y densidad moral de una sociedad. Durkheim aporta pruebas histórico–sociales de la condensación progresiva de las sociedades. Así se refiere sucesivamente a los siguientes caminos por los que se lleva ésta a cabo: a) la concentración progresiva de la población, que se intensifica con la vida industrial; b) la formación de las ciudades y su desarrollo creciente en la historia; y c) el número y la rapidez de las vías de comunicación así como la transmisión de información¹⁰⁵.

De los tres caminos que conducen a una notable y rápida condensación de las sociedades, quisiera destacar el proceso de formación de la ciudad, por lo que significa en el marco del planteamiento morfológico–social que adopta Durkheim. Las ciudades resultan de una inclinación o necesidad específicamente humana: aquélla que empuja a los individuos a mantenerse en el contacto más íntimo posible con los demás. De este modo cabe decir que las ciudades “son como otros tantos puntos en los que la masa social se contrae más fuertemente que en otra parte”¹⁰⁶. Se multiplican y se extienden, por tanto, en la medida que la densidad moral crece.

La ciudad es un fenómeno humano y social en su doble dimensión: moral y morfológica. Ya hemos visto su vinculación directa con el grado de densidad moral. No menos importante es su constitución como medio (*milieu*): el medio urbano; un medio que es afín a la organización diferenciada, profesional, no segmentaria de la sociedad: “Mientras que la organización social es esencialmente segmentaria, la ciudad no existe”¹⁰⁷. El hecho mismo de que la ciudad crezca por vía de inmigración, es algo que nos indica que la fusión de los segmentos sociales se encuentra ya muy adelantada. Durkheim muestra una indudable sensibilidad sociológica ante la variación del medio social: el medio segmentario y agrícola cede el paso a otro, de carácter interna y externamente diferenciado, profesional y urbano. El creciente proceso de urbanización, tal como se

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ Cfr. *ibid.*, 238–41.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 239.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 240.

manifiesta en la creación y desarrollo de grandes centros urbanos, no es signo de vejez o de decadencia. Al contrario, “la aceleración por lo regular más rápida de este desarrollo demuestra que, lejos de constituir una especie de fenómeno patológico, deriva de la propia naturaleza de las especies superiores”¹⁰⁸.

1. EXPLICACIÓN ECONÓMICA Y SOCIOLÓGICA DE LA DIVISIÓN DEL TRABAJO: DE LA LUCHA POR LA VIDA A LA ADAPTACIÓN AL MEDIO SOCIAL

Durkheim considera que, de algún modo, la divergencia fundamental en el modo como economistas y sociólogos plantean y explican la división del trabajo está ejemplificada en su discusión con Spencer. La posición de éste, tal como la presenta el sociólogo alsaciano, se resume del siguiente modo: es un hecho que los hombres se especializan; si lo hacen, será en el sentido que viene ya marcado por sus diferencias naturales, unidas a las condiciones exteriores. Ahora bien, ¿por qué se especializan? Spencer no plantea expresamente qué resorte produciría esta especialización: le basta admitir que la felicidad crece con el poder productivo del trabajo¹⁰⁹. En un sistema generalizado de concurrencia, la especialización hace posible que nos convirtamos en medios para el incremento del bienestar general y, por tanto, de la felicidad ajena. El principio que subyace a todo el planteamiento y que nunca se cuestiona es el siguiente: la felicidad crece con el poder productivo del trabajo.

La interconexión que, en forma de especialización funcional y de concurrencia, tiene lugar entre los miembros de una sociedad da lugar a un tipo de sistema ético que puede denominarse *sistema de interdependencia medial*, en el que todos somos medios para el bienestar de todos y el fin del sistema no es otro que producir más bienestar general. En la medida que el sistema de interdependencia se perfecciona, el logro de su finalidad propia será más efectivo.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 241.

¹⁰⁹ Cfr. *ibid.*, 247–8.

Este es el punto de vista económico, lo que en la terminología durkheimiana quiere decir utilitarista, como ya sabemos.

El punto de vista sociológico que sostiene Durkheim, presenta una formulación muy precisa y tiene una intención, a mi entender, dialéctica. La formulación es ésta: si nos especializamos no es para producir más, sino para *adaptarnos* a nuevas condiciones de existencia que nos vienen dadas como consecuencia de la variación de los medios sociales¹¹⁰. Acabo de sostener que existe una intención dialéctica. Espero poder mostrar a continuación la estructura dialéctica de la argumentación que desarrolla Durkheim. La finalidad de dicha argumentación no es otra que explicar la especialización creciente de las tareas a partir de esas nuevas necesidades que se han creado en el mundo moderno y que llevan al hombre civilizado a desear productos de los que el hombre primitivo no tenía necesidad alguna. La génesis social de las necesidades conduce a plantear la génesis social del deseo: el valor del producto únicamente comparece si se tiene necesidad de él. El problema consiste, por tanto, en averiguar la génesis social de las necesidades¹¹¹. El proceso de la civilización sigue el camino de la diferenciación, pero se equivocan quienes separan la diferenciación de las funciones de la que afecta a las necesidades y deseos humanos y, mucho más todavía, quienes hacen preceder la primera a la segunda. Como ya hemos visto y tendremos ocasión de seguir analizando es la diferenciación y multiplicación de necesidades y deseos lo que rompe todo equilibrio en la estructura social y empuja el progreso hacia delante. A su vez, la multiplicación de los deseos es la marca de la ambivalencia moral de la civilización.

El punto de partida consiste en aceptar el concepto de lucha *por la vida*, un concepto muy próximo a la ideología económica que Durkheim pretende superar. Es relevante señalar que el medio que Durkheim elige para relatar su argumento acerca de la concurren-

¹¹⁰ “Se ve hasta qué punto la división del trabajo se nos presenta bajo otro aspecto que a los economistas. Para ellos consiste esencialmente en producir cada vez más. Para nosotros, esta productividad mayor es solamente una consecuencia necesaria, un efecto-rebote (*contrecoup*) del fenómeno. Si nos especializamos, no es para producir más, sino para poder vivir en las nuevas condiciones de existencia que nos han sido dadas”. *Ibid.*, 259.

¹¹¹ Cfr. *ibid.*, 248.

cia y ejemplificarlo es el medio profesional: “Las profesiones similares situadas en los diferentes puntos del territorio se hacen una concurrencia tanto más viva cuanto más semejantes son, siempre que la dificultad de comunicaciones y transportes no restrinja el círculo de su acción”¹¹². En una sociedad segmentaria, los segmentos sociales tienen sus órganos propios, que están protegidos por tabiques *–cloisons–* de separación que mantienen a distancia aquellos órganos que son semejantes entre sí. Este carácter compartimental y estanco de la sociedad segmentaria es el que empieza a difuminarse conforme el proceso de diferenciación desarrolla sus virtualidades.

Durkheim describe el proceso de cambio a partir de una situación hipotética de equilibrio. En un determinado centro productivo (un centro industrial de una región), el desarrollo que cabría alcanzar está doblemente limitado: en primer lugar, por la extensión del mercado (o sea, la extensión de las necesidades que es preciso satisfacer) y, en segundo lugar, por el poder de los medios de producción de que se dispone. En principio, todo sujeto productivo, ya sea individual o colectivo, se esfuerza por alcanzar su máximo umbral de producción. Al actuar así no se diferencia, en principio, de ninguna otra realidad física: “pertenece a la naturaleza de una fuerza desarrollar toda su energía en tanto que nada la detenga. Una vez llegado a este punto, [el centro industrial productivo] se adapta a sus condiciones de existencia; se encuentra en una posición de equilibrio que no puede cambiar si nada cambia”¹¹³. Una posición de equilibrio de este tipo es, en principio, una situación inercial que, de no mediar una contingencia exterior, algo no previsto por el propio funcionamiento del sistema, tendería de suyo a eternizarse. Por eso, la circunstancia que Durkheim contempla como el factor desequilibrante no es otro que la vinculación, por medio de una nueva vía de comunicación, de una región alejada con ese centro. Ello determina la ampliación del mercado y, consiguientemente, de las necesidades que es preciso satisfacer. Es muy raro que, en la situación anterior a este desequilibrio, todas las empresas estuvieran produciendo al límite de sus posibilidades. Como dice Durkheim, semejante condición es completamente

¹¹² *Ibid.*, 250.

¹¹³ *Ibid.*, 251.

ideal; nunca se ajusta a la realidad ni tiene por qué hacerlo. Ante la existencia de un espacio de mercado y de nuevas necesidades siempre hay un número de empresas que buscan llenar ese espacio y crecer. La necesaria concurrencia entre empresas que aspiran a lo mismo determina que unas crezcan, otras desaparezcan y, finalmente, otras se transformen y adopten una nueva especialización. Este proceso de diferenciación se nutre de la mayor cercanía de los miembros de una sociedad. Su proximidad propicia que “la lucha sea todavía más ardiente y la especialización que resulta de ella más rápida y completa”¹¹⁴.

En esa lucha, vencedores y vencidos adoptan la misma estrategia de supervivencia y adaptación a un medio cambiante: la especialización. Quien triunfa no puede afrontar la nueva tarea que le espera, y que es más vasta que la anterior, más que acelerando el proceso de la división del trabajo, y los vencidos únicamente logran mantenerse mediante una especialización que concentre sus fuerzas en una parte de la función total que desempeñaban hasta ese momento. “Todo sucede mecánicamente. Una ruptura de equilibrio en el interior de la masa social suscita conflictos que únicamente pueden ser resueltos por medio de una división del trabajo más desarrollada: tal es el motor del progreso”¹¹⁵. La idea repetida por Durkheim de que la división del trabajo es un resultado de la lucha por la vida, no implica el carácter conflictivo de este proceso de concurrencia; esta lucha presenta un desenlace suavizado (*dénouement adouci*). “Gracias a ella, en efecto, los rivales no se ven obligados a eliminarse entre sí, sino que pueden coexistir unos junto a otros”¹¹⁶. Durkheim comparte la opinión –sin duda, optimista– de que en las sociedades avanzadas hasta un individuo débil y enclenque –*chétif*– puede encontrar su lugar en los complejos marcos de nuestra organización social.

El argumento de la lucha por la vida ha quedado ya «endulzado»; Durkheim juega con él y da una nueva vuelta de tuerca para dirigirlo poco a poco hacia sus posiciones. De momento, le ha servido –sin duda– para subrayar el carácter mecánico y no finalista del proceso: la intensidad de la lucha y los penosos esfuerzos que

¹¹⁴ *Ibid.*, 252.

¹¹⁵ *Ibid.*, 253.

¹¹⁶ *Ibid.*

los concurrentes realizan no se justifican por el deseo de hacer a los hombres más felices. Toda la explicación del proceso se lleva a cabo más bien mediante estrategias de adaptación que los sujetos realizan conforme el medio social varía, una vez roto el equilibrio alcanzado.

Estas estrategias quedan reflejadas en el propio soporte biológico-psíquico de la vida consciente, que es –no lo olvidemos– la otra cara de este proceso. En efecto, es el sistema nervioso central, recuerda Durkheim, el que soporta todo el gasto de energía que se precisa para vivir, luchar y especializarse: “De un modo general, cuanto más sujeto al cambio esté el medio, más amplia deviene la parte que la inteligencia ocupa en la vida; pues sólo ella puede volver a encontrar nuevas condiciones de un equilibrio que se rompe sin cesar, y restaurarlo. La vida cerebral se desarrolla, pues, al mismo tiempo que la concurrencia se hace más viva y en la misma medida”¹¹⁷.

La intensificación de la lucha por la vida –concurrencia y especialización– va pareja a la intensificación de la vida intelectual, pero también de la vida nerviosa y sensible. La ruptura del equilibrio en la vida productiva de una sociedad puede ser un problema menor si se la compara con lo que significa para la estructura psíquica de la personalidad humana tanto la intensificación de la vida intelectual y sensitiva como las posibles pérdidas de estabilidad. El aumento de la sensibilidad supone ciertamente el correspondiente aumento de la capacidad de estimación de lo agradable, pero también de la capacidad de sufrir. La intensificación cuantitativa y cualitativa de la estimulación sensorial nos hace simultáneamente más receptivos y más selectivos para estímulos que antes no éramos capaces de captar en su verdadera cualidad: necesitamos más y mejores estímulos conforme nuestra capacidad receptora se civiliza¹¹⁸. Esta misma ganancia en el orden de la capacidad de afec-

¹¹⁷ *Ibid.*, 256. “Se constatan esos progresos paralelos no solamente en la élite, sino en todas las clases de la sociedad”. *Ibid.*

¹¹⁸ “Un cerebro más voluminoso y delicado tiene otras exigencias que un encéfalo más tosco. Penas o privaciones que éste ni siquiera sentía sacuden dolorosamente a aquél. Por la misma razón, se necesitan excitantes menos simples para afectar agradablemente a este órgano, una vez que éste se ha refinado, y hacen falta más, porque al mismo tiempo se ha desarrollado”. *Ibid.*

ción nos hace mucho más vulnerables; nuestro equilibrio psíquico es precario: “no sin razón las enfermedades mentales marchan al mismo paso que la civilización, del mismo modo que hacen estragos en las ciudades preferentemente al campo, y en las grandes ciudades más que en las pequeñas”¹¹⁹.

Una vez más vuelve al primer plano la ambivalencia moral de la civilización. Por un lado, Durkheim presenta un proceso completamente mecánico –no intencional– por el que nuestra inteligencia y nuestra sensibilidad se desarrollan y agudizan; de este modo, el ser humano prepara, sin saberlo, el advenimiento de una cultura superior¹²⁰. Al hacerlo, sin embargo, se vuelve progresivamente más vulnerable respecto de un orden de estimulaciones que rompen su equilibrio interior. Es capaz de estimar más y mejor la realidad, pero también es capaz de sufrir más con esa misma realidad.

Puesto que todo el proceso es mecánico y además es bifronte (diferenciación funcional en la estructura social y diferenciación funcional –necesidades, deseos, aptitudes– en la constitución de la personalidad) la única explicación lógica es una *cierta* armonía preestablecida por la lógica del sistema y el proceso mecánico. Durkheim la excluye expresamente para afirmar a continuación que los dos órdenes de hechos simplemente se encuentran¹²¹. La explicación de cómo se lleva a cabo esa concordancia o encuentro entre dos órdenes de hechos tan diferentes conduce una y otra vez a la idea de armonía, palabra que es empleada hasta en dos ocasiones por el propio autor¹²². Aunque quitemos el adjetivo ‘preestablecida’, por seguir la indicación durkheimiana, que probablemente vea en ello un atisbo de teleología, no es menos cierto que la armonía, según él, existe, y que resulta de causas completamente mecánicas: “Las armonías que resultan de causas completamente mecánicas nunca pueden ser más que imperfectas y aproximadas; pero son suficientes para mantener el orden en general. Esto es lo que suce-

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ “He ahí cómo, sin haberlo querido, la humanidad se hace apta para recibir una cultura más intensa y más variada”. *Ibid.*, 257.

¹²¹ “Sin que haya en este momento la menor armonía preestablecida, estos dos órdenes de hechos se encuentran, simplemente porque son efectos de una misma causa”. *Ibid.*

¹²² Cfr. *ibid.*, 258.

de en el caso de la división del trabajo. Sus progresos están, no en todos los casos, sino por lo general, en armonía con los cambios que se dan en el hombre, y esto es lo que les permite durar”¹²³. El texto es muy revelador: los cambios se dan primero en el hombre: la intensificación tanto de la estimulación como la capacidad de ser estimulado por cosas nuevas y diferentes propicia que “necesidades que están adormecidas se despierten, se determinen, tomen conciencia de sí mismas y se organicen”¹²⁴. Esto no implica que cada nuevo producto, originado en los progresos de la división del trabajo, se corresponda con una necesidad real de nuestra naturaleza. La creación de nuevas necesidades tiene que ver más bien con la mayor o menor ampliación de la experiencia. Si la experiencia que se tiene de un objeto es satisfactoria y se ha creado un cierto hábito, las necesidades se contraen; en sentido inverso, la ampliación de la experiencia o su simple apertura a la novedad prepara el camino a la aparición de nuevas necesidades.

Todo ello no significa –insiste Durkheim, una vez más– que seamos más felices por las razones aducidas. Nuestra felicidad no crece con el grado de excitación de las necesidades: “El punto de referencia por relación al cual mediríamos la intensidad relativa de nuestros placeres se ha desplazado; de ahí resulta una alteración de toda la graduación. Este desplazamiento de los placeres no implica un crecimiento. Como el medio ya no es el mismo, hemos debido cambiar, y estos cambios han determinado otros en nuestra manera de ser felices; pero quien dice cambios no dice necesariamente progresos”¹²⁵. Así pues, la especialización creciente ligada directamente a la división del trabajo es una forma de adaptación a cambios acontecidos en el medio social. La razón última de la especialización no es producir más, sino poder vivir en las nuevas condiciones de existencia que nos son dadas en el medio social.

Observemos ahora en toda su amplitud la línea general del argumento utilizado por Durkheim. Como punto de partida ha adoptado el hecho de la concurrencia económica y lo ha presentado e interpretado a la luz del concepto darwinista de ‘lucha por la vida’. El valor estratégico de la adopción tanto del hecho como del con-

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*, 258–9.

cepto me parece indudable: Durkheim «jugaba en campo enemigo» (los economistas), al menos aparentemente. Sin embargo todo el desarrollo de su argumentación le ha llevado a un punto de llegada en el que destaca un concepto esencialmente morfológico–social: el medio social. Ello quiere decir que en el punto de llegada se encuentra una sociedad ya constituida: “la división del trabajo no puede efectuarse más que entre los miembros de una sociedad ya constituida”¹²⁶. La concurrencia no determina por sí sola el acercamiento y la reunión entre los hombres; mucho menos puede explicar qué relaciones de hostilidad se transforman por sí solas en relaciones sociales propiamente dichas. “Puesto que la concurrencia no puede haber determinado este acercamiento, es preciso que haya preexistido; es preciso que los individuos entre los que se entabla la lucha sean ya solidarios y lo sientan, es decir, pertenezcan a una misma sociedad. (...) La división del trabajo no puede producirse más que en el seno de una sociedad preexistente”¹²⁷. Hay una vida social fuera, al margen de toda forma de división del trabajo, que ésta presupone y sin la que no podría producir sus efectos solidarios.

En la base, o sea, en las ultimidades de la vida social no está presente la cooperación, como pretenden algunos: una forma de acción social intencionada que crearía vastos sistemas de interdependencia mediales. Durkheim cree encontrar causas mecánicas, fuerzas impulsivas: las grandes fuerzas básicas de la vida social: “Lo que reúne a los hombres son causas mecánicas y fuerzas impulsivas tales como la afinidad de la sangre, la vinculación a un mismo suelo, el culto de los ancestros, la comunidad de costumbres, etc. Únicamente cuando el grupo se ha formado sobre esas bases es cuando la cooperación se organiza en él”¹²⁸. Sucede que la asociación –*rapprochement*– y la cooperación son realidades diferentes, por más que, cuando la segunda se desarrolla, actúe sobre la primera y la transforme. Esto explicaría por qué las sociedades avanzadas se convierten cada vez más en grupos de personas que cooperan entre sí. No obstante, el dualismo entre esos dos fenómenos jamás desaparece por ello y esa verdad es algo desconocido

¹²⁶ *Ibid.*, 259.

¹²⁷ *Ibid.*, 259–60.

¹²⁸ *Ibid.*, 262.

por los autores utilitaristas: “es un error que radica en la manera como conciben la génesis de la sociedad. Se ponen en el origen individuos aislados e independientes, que, en consecuencia, no pueden entrar en relación más que para cooperar, pues no tienen otra razón para franquear el intervalo vacío que los separa, y para asociarse”¹²⁹. La conclusión que obtiene Durkheim es bien conocida: tanto la cooperación como la propia vida individual son hechos sociales, sometidos a reglas sociales, y que han nacido del seno mismo de una vida colectiva previamente constituida y nunca al revés.

Durkheim cree encontrar además en esta forma de argumentar la única diferencia válida posible del peso e importancia que la individualidad adquiere en las sociedades diferenciadas sin que ello implique un menoscabo del carácter moral de la realidad societaria. En efecto, solamente si la vida individual ha nacido a partir de la vida colectiva, “puede explicarse de qué modo la individualidad personal de las unidades sociales ha podido formarse y crecer sin disgregar la sociedad”. La razón no es otra que el hecho de haberse formado en el interior de un medio social preexistente, por lo que lleva necesariamente su impronta: se adapta al orden colectivo del que es solidaria, aunque se destaque de él: “No tiene nada de anti-social, porque es un producto de la sociedad”¹³⁰. Durkheim da por bueno el argumento que encontró en Wundt: la comprensión de la individualidad como un producto relativamente tardío de la evolución societaria reconcilia al individuo con la vida moral y permite superar la dialéctica que opera en el ámbito de la ética entre utilitaristas e idealistas. Ni la cooperación es toda la moral, ni es algo inmoral o extramoral (el reino del egoísmo): “En realidad, la vida moral circula a través de todas las relaciones que la constituyen (...)”¹³¹. Esa circulación la hace posible, hablando en términos estructurales, el medio social interno. Una vez más, tomemos el camino que sea, llegamos a esta clave de la explicación sociológica en Durkheim: la constitución del medio social interno.

¹²⁹ *Ibid.*, 263.

¹³⁰ *Ibid.*, 264.

¹³¹ *Ibid.*

2. RASGOS CARACTERÍSTICOS DE LA EXPLICACIÓN SOCIOLÓGICA: LA CONSTITUCIÓN DEL MEDIO SOCIAL INTERNO

Anteriormente he mencionado la existencia de un paralelismo de lugares o tópicos entre DTS y *Les Règles*. La temática que estamos abordando en todo el Libro II tiene su lugar paralelo en el capítulo V de *Les Règles* (“Règles relatives a l’explication des faits sociaux”), que, como sabemos, se sustancia en la célebre afirmación de que el origen primero de todo proceso social de cierta importancia debe ser buscado en la constitución del medio social interno y que, si se rechaza esta consideración del medio social como el factor determinante de la evolución colectiva, la sociología carece de la posibilidad de establecer ninguna relación de causalidad¹³².

2.1. La función explicativa del medio social interno

La clave de la explicación sociológica radica en la estructura social, es decir, en los hechos morfológicos. Carlos Moya lo señaló hace ya algún tiempo: “La fundamentación de la Sociología como ciencia autónoma (...) se establece formalmente en términos lógico-científicos sobre el axioma de la autonomía del sistema social; todo acontecer social supone un sistema social de referencia, cuya estructura constituye la última referencia analítica para su explicación”¹³³. Los hechos de morfología social son de la misma naturaleza que los fenómenos fisiológicos, aunque los primeros jueguen un papel preponderante en las explicaciones sociológicas.

Hemos visto en el anterior apartado que Durkheim sostiene la diferencia real entre asociación y cooperación. En *Les Règles* vuelve sobre el tema de la asociación, a la que considera condición

¹³² Cfr. É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique ...*, 111 y 115.

¹³³ Carlos MOYA, *Sociólogos y sociología*, Siglo XXI editores, México, ²1975, 73-4.

determinante de los fenómenos sociales¹³⁴, y añade esta otra consideración: si la condición determinante de los fenómenos sociales consiste en el hecho de la asociación, entonces aquéllos deben variar con las diversas formas que adopte esta asociación, es decir, según las maneras como se agrupen las partes constituyentes de la sociedad. “El conjunto determinado que forman por su reunión, los elementos de toda naturaleza que entran en la composición de una sociedad, constituyen su medio interno, del mismo modo que el conjunto de elementos anatómicos, con la manera como están dispuestos en el espacio, constituye el medio interno de los organismos (...)”¹³⁵.

Los cambios que se producen en el medio social interno repercuten en todas las direcciones del organismo social y afectan en mayor o menor medida a todas las funciones. Cabe decir, pues, que existe una relación entre la base morfológica de la sociedad y el plano de las representaciones colectivas que alimentan la vida social. Las características morfológicas del sustrato social explican el desarrollo de los fenómenos fisiológicos¹³⁶. El medio social es un factor primario lo suficientemente general para explicar un gran número de otros hechos sociales: “el medio social es ciertamente un factor de este género, pues los cambios que se producen en él, cualesquiera que sean sus causas, repercuten en todas las direcciones del organismo social y no pueden dejar de afectar más o menos a todas sus funciones”¹³⁷. Durkheim es consciente, no obstante, que su posición metodológica, en lo que al medio social respecta, puede ser malinterpretada: puede ser tachada de «monismo morfológico», por usar la acertada expresión que en un momento dado utiliza Carlos Moya. Por eso mismo llama la atención del lector acerca de cómo debe entenderse su posición: “esta especie de preponderancia que atribuimos al medio social y, de un modo más particular, al medio humano no implica que haya que ver ahí una especie de hecho último y absoluto, más allá del cual no haya lugar para re-

¹³⁴ “Hace mucho tiempo que los psicólogos han mostrado toda la importancia del factor *asociación* para la explicación de la vida del espíritu”. É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique* ..., 110.

¹³⁵ *Ibid.*, 111.

¹³⁶ Cfr. H.F. ANDREWS, *art. cit.*, 119–20.

¹³⁷ É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique* ..., 115.

montarse. Es evidente, por el contrario, que el estado en que se encuentra en cada momento la historia depende él mismo de causas sociales, algunas de las cuales son inherentes a la propia sociedad, mientras que las otras se refieren a las acciones y reacciones que se intercambian entre esta sociedad y sus vecinas. Por otra parte, la ciencia no conoce causas primeras, en el sentido absoluto de la palabra”¹³⁸.

Si evitamos erigir el medio social en principio absoluto –como sugiere el propio Durkheim–, pero no perdemos de vista que el sistema de los hechos morfológicos (la estructura social o medio interno) constituye tanto el origen primero de todo proceso social como el factor determinante de la vida colectiva, podemos volver ahora a DTS y considerar que ahí Durkheim elabora una teoría de las estructuras formales de la totalidad social orgánica equilibrada¹³⁹.

2.2. Antecedentes del concepto de ‘medio interno’: A. Comte y C. Bernard

Los especialistas en la obra sociológica de Durkheim coinciden en señalar que él no se inventa el concepto de ‘medio interno’ y que recoge una tradición conceptual que está en la base de la gran problemática metodológica abordada en *Les Règles* y antes de ello en DTS. Sin embargo, no se ponen de acuerdo a la hora de señalar la importancia de las fuentes. En orden a considerar y comprender

¹³⁸ *Ibid.*, 114.

¹³⁹ “Y en Durkheim, este equilibrio formal prima sobre la naturaleza sustancial de los componentes sociales: es decir, que Durkheim reemplaza el deterioro y la segmentarización por interdependencias y solidaridades orgánicas. De este modo, Durkheim escapa a la necesidad de una visión utópica elaborada. Únicamente debe identificar una sociedad que puede funcionar como modelo de equilibrio de tipo orgánico, un tipo que puede ser adoptado como norma. Durkheim puede analizar entonces la evolución de las sociedades occidentales y de Francia en particular, como un equilibrio dinámico y evolutivo de elementos cuya estructura de relaciones continúa siendo estable en tanto que característica de cada tipo social”. Mike GANE, “La distinction du normal et du pathologique”, en M. BORLANDI y L. MUCCHIELLI (ed.), *La Sociologie et sa Méthode...*, 192.

mejor el enfoque morfológico que preside tanto el Libro II de DTS como la formulación de las reglas metodológicas expuestas en los capítulos III y V de *Les Règles*, me parece oportuno exponer brevemente el estado de la cuestión. Considero inestimable en este punto la ayuda del gran historiador y filósofo de la ciencia Georges Canguilhem, a quien lógicamente tendré muy en cuenta.

Se ha insistido muchas veces que Durkheim repite en Sociología el planteamiento que Claude Bernard hiciera en Biología y que el ambiente intelectual en el que se forma y el concepto de ‘medio ambiente’ es el que proporciona Bernard¹⁴⁰. Ahora bien, no está de más recordar con Canguilhem¹⁴¹, a quien sigo y resumo, que el concepto de medio tiene su origen en Newton, Buffon, Lamarck, Blainville y llega hasta Comte. Este último continúa la tradición que va de Buffon a Lamarck, y usa el concepto tanto en un sentido mecánico como biológico. Así, en el *Cours de philosophie positive* podemos ver una interpretación mecánica (Lección 43) que hace del medio un puro sistema de relaciones sin soportes, pero también una consideración biológica (Lección 40). Según esta consideración lo que caracteriza la condición fundamental de la vida es la armonía entre el ser vivo y el medio –*milieu*– correspondiente. Es sabido que Comte ha insistido en la Lección 40 del *Cours* en que las investigaciones sobre el medio deberían abocar a un estudio sistemático de los medios sociológicos, es decir, una teoría general de los medios como una parte esencial de la biología¹⁴².

Para terminar de exponer lo complejo de la situación conviene no olvidar que Bernard ha leído atentamente el *Cours de Philosophie positive* de A. Comte en 1865, mientras redactaba la *Introduc-*

¹⁴⁰ Cfr. Jacques MICHEL, “Emile Durkheim et la naissance de la science sociale dans le milieu bernardien”, en ID. (ed.), *La nécessité de Claude Bernard*, Klincksieck, Paris, 1991, 199–254.

¹⁴¹ Cfr. Georges CANGUILHEM, “Le vivant et son milieu”, en ID., *La connaissance de la vie*, Vrin, Paris, 2ª ed. revisada y aumentada, 1967, 129–54. No menos estimables son los estudios que Canguilhem dedica a Comte y a Bernard en su célebre obra *Études d’histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris, 4ª 1979. Los estudios dedicados a Comte se encuentran en las págs. 61–98; y los consagrados a Bernard, en 127–71.

¹⁴² Cfr. G. CANGUILHEM, *Études d’histoire et ...*, 166.

tion à l'étude de la médecine expérimentale, obra que se publicó ese mismo año. De su lectura del *Cours* quedan diversas notas¹⁴³.

La cuestión se entiende bastante mejor cuando se considera la estrecha relación que *Les Règles* establecen entre la temática del capítulo III (“Lo normal y lo patológico”) y la del V (“La explicación de los hechos sociales a través del medio social interno”). La relación entre las dos temáticas arroja ya pocas dudas acerca de quién está detrás del concepto: sin duda, Claude Bernard. Este fundó la medicina experimental sobre estos grandes principios que presiden la *Introduction* de 1865: la identidad de las leyes de la salud y de la enfermedad (la medicina experimental es la fisiología experimental de lo mórbido, pues las leyes fisiológicas se reencontran en los fenómenos patológicos); el determinismo de los fenómenos biológicos (el médico experimentador *determina* exactamente la causa próxima de la enfermedad que examina); y, finalmente, la especificidad de las funciones biológicas, es decir, la distinción del medio interior y el medio exterior¹⁴⁴.

Al sostener la idea de la medicina experimental, Bernard defendió que la medicina científica moderna se fundaba en el conocimiento de la vida de los elementos en un *milieu intérieur*: ése era el punto de vista esencial de la medicina experimental: “es el *concepto* de medio interno el que está dado como fundamento teórico a la *técnica* de la experimentación fisiológica”¹⁴⁵.

El concepto de medio interno supone en Bernard una referencia directa al plano de la fisiología (concepto de *secreción interna*), pero también al plano de la morfología (teoría celular). Como señala Canguilhem la vinculación de ambos planos en el concepto de ‘medio interno’ arroja como aporte esencial el siguiente: “la autonomía de los elementos anatómicos de los organismos complejos y su subordinación funcional al conjunto morfológico. Al aceptar resueltamente la teoría celular, Claude Bernard ha permitido a la fisiología, en el plano experimental del análisis de las funciones, presentarse como ciencia que funda su propio método. En efecto, la

¹⁴³ Cfr. Annie PETIT, “De Comte à Durkheim: un héritage ambivalent”, en M. BORLANDI y L. MUCCHIELLI (eds.), *La Sociologie et sa Méthode...*, 63–4. Vid. especialmente las notas 30 y 31.

¹⁴⁴ Cfr. G. CANGUILHEM, *Études d'histoire et ...*, 132 y 139.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 148.

teoría celular permitía comprender la relación entre el todo y la parte, entre el compuesto y lo simple, en el orden de los seres organizados, de un modo muy diferente a lo que sería su modelo matemático o mecánico. Esta teoría ponía de manifiesto un tipo de estructura morfológica completamente diferente a lo que se había llamado hasta ese momento *fábrica* o *máquina*¹⁴⁶. Una idea de la fisiología general, que combinaba el concepto de medio interno con la teoría celular, fue la base del método experimental, específico de la fisiología, que propuso y desarrolló Claude Bernard.

Una última cuestión a la que quiero referirme es que, según Bernard, el estudio analítico de las funciones se realiza mejor no en los seres vivos más simples, sino en los más diferenciados y complejos morfológicamente hablando¹⁴⁷. Cuanto más complejo sea un ser desde el punto de vista morfológico, tanto mejor puede separarse un fenómeno fisiológico; en fisiología, lo distinto es lo diferenciado.

2.3. Fisiología y morfología social: una panorámica general entre 1887 y *Les Règles* (1895)

Durkheim apenas cita a Claude Bernard. En *Les Règles* no aparece citado una sola vez. Sin embargo no hay que forzar la interpretación de los textos para encontrar bien pronto la temática y la inspiración del célebre fisiólogo. En el primer capítulo Durkheim da por sentado que ha logrado aislar y reconocer un orden de hechos que presentan como caracteres especiales los siguientes: consisten en maneras de actuar, pensar y sentir, exteriores al individuo y que están dotadas de un poder de coerción por el que se imponen a él. Todo este orden de hechos puede reducirse a *maneras de hacer* y *maneras de ser* colectivas: “En efecto, los hechos que nos han proporcionado la base son todos *maneras de hacer*; son de orden fisiológico. Ahora bien, también hay *maneras de ser* colectivas, es decir, hechos sociales de orden anatómico o morfo-

¹⁴⁶ *Ibid.*, 149–50.

¹⁴⁷ “En lo elemental todo está confuso, porque está confundido. Si las leyes de la mecánica cartesiana se estudian en máquinas simples, las leyes de la fisiología bernardiana se estudian en organismos complejos”. *Ibid.*, 151.

lógico. La sociología no puede desinteresarse de lo que concierne al sustrato de la vida colectiva”¹⁴⁸. Aunque en un primer análisis no se vea claro cómo estos modos de ser colectivos pueden reducirse a maneras de actuar, sentir o pensar, Durkheim sostiene que esas maneras de ser (lo morfológico o estructural) no son más que maneras de hacer (lo fisiológico o funcional) consolidadas. Hechos sociales fisiológicos y morfológicos constituyen una línea de continuidad: “unos y otros son la vida más o menos cristalizada”¹⁴⁹. La conclusión a la que llega el sociólogo alsaciano es neta y muy relevante para su propia teoría: los hechos de morfología social son de la misma naturaleza que los fenómenos fisiológicos¹⁵⁰. La vida social abarca sin solución de continuidad el orden de la estructura y el de la función. La mediación real entre los dos términos será a la vez la mediación explicativa de la vida social: el medio social interno.

El factor activo que explica la vida social es el medio propiamente humano; de él proviene el impulso que determina las transformaciones sociales; de ahí que “el esfuerzo principal del sociólogo deberá tender a descubrir las diferentes propiedades de este medio que son susceptibles de ejercer una acción sobre el curso de los fenómenos sociales”¹⁵¹. Aunque sea en forma muy esquemática, vemos, pues, hasta qué punto la gran temática que Durkheim aborda en *Les Règles*, está presidida por conceptos y explicaciones que provienen de Claude Bernard.

¹⁴⁸ É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique ...*, 12. Durkheim aclara a continuación lo que entiende por sustrato de la vida colectiva y que también podríamos llamar ‘estructura’: “el número y la naturaleza de las partes elementales de las que se compone la sociedad, la manera como están dispuestas, el grado de coalescencia al que han llegado, la distribución de la población sobre la superficie del territorio, el número y la naturaleza de las vías de comunicación, la forma de las viviendas, etc. (...)”. *Ibid.*

¹⁴⁹ *Ibid.*, 14. En forma de nota Durkheim añade lo siguiente: “Este parentesco estrecho entre la vida y la estructura, el órgano y la función puede ser fácilmente establecido en sociología porque, entre estos dos términos extremos, existe toda una serie de intermediarios inmediatamente observables y que muestra el vínculo entre ellos. La biología no tiene el mismo recurso”. *Ibid.*

¹⁵⁰ Cfr. *ibid.*, 111.

¹⁵¹ *Ibid.*, 112.

No siempre, al parecer, Durkheim pensó así. En 1887, en la Lección de apertura del curso de ciencia social, abordaba la división de la biología entre fisiología –estudio de las funciones orgánicas– y morfología –estudio de los órganos–¹⁵². Sin embargo, en aquel momento no mostraba especial interés por desarrollar la morfología: los órganos de la sociedad derivan realmente de las funciones y no son más que un fenómeno secundario. “En ese momento parecería que Durkheim pasa por alto lo que más tarde llamará el «sustrato» de las sociedades porque lo concibe simplemente en término de instituciones y como un elemento sin dinámica propia. No obstante, desde que él trate de pensar en un plano práctico el cambio social, las transformaciones históricas, ampliará su concepción de las cosas insistiendo de un modo más concreto, no solamente en las instituciones, sino también en las poblaciones”¹⁵³.

La importancia otorgada a la ciencia de la población crece en los cursos siguientes¹⁵⁴ y no dejará de hacerlo hasta el Libro II de DTS, en el que el crecimiento de la población, que refuerza la densidad moral o dinámica de la sociedad, se convierte en el primer factor de la evolución social. Como hemos visto ya, el capítulo I de *Les Règles* distingue dos tipos de hechos sociales (maneras de hacer y maneras de ser, hechos fisiológicos y hechos morfológicos) y entre ambos tipos de hechos no hay más que “diferencias en el grado de consolidación que presentan. Unos y otros no son más que la vida más o menos cristalizada”¹⁵⁵.

¹⁵² Para todo lo que sigue, *vid.* L. MUCCHIELLI y M.-C. ROBIC, *art. cit.*, 101–9.

¹⁵³ *Ibid.*, 103.

¹⁵⁴ El curso de 1888–9, dedicado a sociología de la familia; el de 1889–90, dedicado al suicidio y los de 1892–3 y 1893–4, que trataban sobre sociología criminal.

¹⁵⁵ É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique ...*, 14. “Sin duda, puede haber interés en reservar el nombre de morfológicos a los hechos sociales que conciernen al sustrato social, pero a condición de no perder de vista que son de la misma naturaleza que los otros”. *Ibid.*

3. EL MEDIO SOCIAL INTERNO: UN VASTO SISTEMA DE REGULACIÓN SOCIAL

Si hay dos nociones estructurantes de *Les Règles* ésas son las de *medio interno* o *medio social* y la de *asociación*. Ambas están además conectadas entre sí. Durkheim insiste casi al término del capítulo V en lo injusto que sería apoyarse en la noción de *milieu* para acusar al método de buscar las fuentes de la vida fuera del viviente. En una gran estilización de toda la complejidad de su línea argumental, sostiene que todo lo que se acaba de leer se reduce a una idea: las causas de los fenómenos sociales son internas a la sociedad¹⁵⁶. Durkheim acierta sin duda a indicar lo que quiere hacer con el concepto de medio interno: reforzar la interioridad y la unidad de la vida.

Este objetivo –reforzar la unidad de la vida social y su carácter interno– le lleva a hacer del medio social interno la mediación por la que obligadamente actúa cualquier acción o influjo exterior: “si el medio social externo, es decir aquél que está formado por las sociedades ambientales, es susceptible de tener alguna acción (...) no puede hacer sentir su influencia más que por medio del medio social interno”¹⁵⁷.

La unidad y la interioridad de la sociedad constituyen una individualidad *sui generis*. En efecto, la sociedad no es una simple suma de individuos, sino que “el sistema formado por su asociación representa una realidad específica que tiene sus caracteres propios. (...) Es, pues, en la naturaleza de esta individualidad, no en la de las unidades que la componen, donde hay que ir a buscar las causas próximas y determinantes de los hechos que se producen en ella”¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Cfr. *ibid.*, 119.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 115–6.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 102–3.

3.1. La constitución del medio interno y la composición de las sociedades

El sistema social se forma a partir de la *asociación* y es ésta la que determina la constitución del medio interno. Entendemos por *asociación*: combinación de elementos de un compuesto¹⁵⁹. Es exactamente lo que dice el propio Durkheim en un texto, en el que, casi de un modo incidental, asienta un principio muy clarificador: “Puesto que por otra parte, la constitución del medio social resulta del modo de composición de los agregados sociales, hasta el punto que estas dos expresiones son, en el fondo, sinónimas (...)”¹⁶⁰. En efecto, el medio social interno se constituye del modo como se componen las sociedades.

Aquí, en este punto, empieza a adquirir relevancia la temática del capítulo IV de *Les Règles*, dedicado a la constitución de los tipos sociales. Cuando se pregunta de qué lado hay que buscar las propiedades que caracterizan a los tipos sociales, responde: “Sabemos, en efecto, que las sociedades están compuestas de partes añadidas unas a otras. Puesto que la naturaleza de toda resultante depende necesariamente de la naturaleza, del número de elementos que la componen y de su modo de combinación, esos caracteres son evidentemente los que debemos adoptar como base, y se verá a continuación que de ellos dependen los hechos generales de la vida social. Por otra parte, como son de orden morfológico, se podría llamar *Morfología social* a la parte de la sociología que tiene como tarea constituir y clasificar los tipos sociales”¹⁶¹. En la enumeración de los grandes hechos morfológicos que Durkheim realiza al comienzo del capítulo I¹⁶², se indica, en efecto: la naturaleza de las partes elementales de las que se compone la sociedad y la manera como están dispuestas así como el grado de coalescencia al que han llegado.

¹⁵⁹ M. BORLANDI, “Les faits sociaux comme produits de l’association entre les individus. Le fil conducteur des *Règles*”, en M. BORLANDI y L. MUCCHIELLI (ed.), *La Sociologie et sa Méthode...*, 139–64.

¹⁶⁰ É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique* ..., 119.

¹⁶¹ *Ibid.*, 80–1.

¹⁶² Cfr. *ibid.*, 12.

El criterio de clasificación de las sociedades es el grado de composición que presentan, si se toma como base un concepto-límite, que es la sociedad perfectamente simple o de segmento único (la horda). Hablo de concepto-límite, porque el propio Durkheim señala que no ha habido nunca sociedad histórica que responda a esta caracterización. Los demás tipos sociales se distinguen según el grado de coalescencia de los segmentos iniciales: “una vez constituidos estos tipos, habrá que distinguir en cada uno de ellos variedades diferentes, según que las sociedades segmentarias, que sirven para formar la sociedad resultante, guarden una cierta individualidad, o bien, por el contrario, sean absorbidas en la masa total. Se comprende, en efecto, que los fenómenos sociales deben variar, no solamente según la naturaleza de los elementos que los componen, sino según su modo de composición; sobre todo, deben ser muy diferentes según que cada uno de los grupos parciales guarde su vida local o que todos estén involucrado en la vida general, es decir, según que estén más o menos estrechamente concentrados. En consecuencia, se deberá investigar si, en un momento cualquiera, se produce una coalescencia completa de esos segmentos”¹⁶³.

Existe una relación directa entre el grado de complejidad de un ser vivo o un sistema social, desde el doble punto de vista morfológico y fisiológico, y el grado de coalescencia de los segmentos que lo componen, en el siguiente y preciso sentido: que las partes que lo componen pueden formar combinaciones muy diferentes. Ciertamente, con la complejidad de caracteres crece el grado de indeterminación: la sociedad generada puede ser de otra especie que la generadora. Cada una tiene su propio principio activo de dinamismo en su medio interno: “Los atributos distintos de la especie no reciben de la herencia un aumento de fuerza que le permite resistir a las variaciones individuales, sino que se modifican y se matizan al infinito por la acción de las circunstancias (...)”¹⁶⁴.

A mayor complejidad del organismo, mayor individuación de la especie social y, por tanto, una constitución más unitaria y diferen-

¹⁶³ *Ibid.*, 85.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 87-8.

ciada (externa e internamente) del tipo social¹⁶⁵; a su vez, como la combinación de elementos es más diferenciada el medio interno también lo es. Hay un proceso circular que se pone en marcha y que Durkheim logra expresar en forma resumida, pero muy clara, a la vez que se remite a DTS en notas a pie de página: “a medida que el medio social se hace más complejo y más móvil, las tradiciones, las creencias completamente hechas se quiebran, adoptan una mayor indeterminación y flexibilidad, al tiempo que las facultades de reflexión se desarrollan; pero estas mismas facultades son indispensables a las sociedades y a los individuos para adaptarse a un medio más móvil y más complejo”¹⁶⁶.

Toda esta teoría acerca del medio social interno sería impensable sin otorgar un papel decisivo a la *asociación*. Es éste un concepto esencial en *Les Règles* y que volverá a tener un papel primordial en *Le Suicide* (Libro III, capítulo I): los hechos sociales son productos de la asociación entre elementos individuales. Durkheim lo señala al final del capítulo V de *Les Règles*: “si decimos (...) que la vida social es natural, no es porque encontremos su origen en la naturaleza del individuo; es porque deriva directamente del ser colectivo que es, por sí mismo, una naturaleza *sui generis*; es porque resulta de esta elaboración especial a la que están sometidas las conciencias particulares por el hecho de su asociación y del que se desprende una nueva forma de existencia”¹⁶⁷. El texto de *Le Suicide* no es menos célebre que éste; afronta la crucial temática de la relación entre individuo y sociedad, elemento y totalidad, pero lo hace desde el punto de vista de la acción. Esto mismo otorga un especial interés a la temática que Durkheim afronta en directo: la heterogeneidad de lo individual y lo social: “es muy cierto que la sociedad no comprende otras fuerzas actuantes que las de los individuos; únicamente que los individuos, al unirse, forman un ser psíquico de una especie nueva que, por consiguiente, tiene su

¹⁶⁵ Es pertinente aquí la referencia a la tesis de Claude Bernard de que cuanto más complejo es el organismo, tanto más separable o diferenciable es el fenómeno fisiológico. En fisiología, lo distinto es lo diferenciado, y lo distinto funcional debe estudiarse en el ser morfológicamente complejo. Cfr. G. CANGUILHEM, *Études d'histoire et ...*, 151.

¹⁶⁶ É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique ...*, 96.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 122.

propia manera de pensar y sentir”¹⁶⁸. La capacidad de acción parece estar claramente del lado de los individuos, que son los verdaderos actores. Su unión, esto es, su asociación determina la aparición de una nueva realidad, un peculiar sistema de interdependencia, al que Durkheim reconoce la capacidad de pensar y de sentir en propio, por sí mismo. Ahora bien, la constitución de ese sistema de interdependencia mediante la asociación es el hecho que desencadena la aparición de fenómenos nuevos con propiedades características; se trata de propiedades que emergen de la estructura del sistema de interdependencia generado por la asociación: “Sin duda que las propiedades elementales de las que resulta el hecho social se contienen germinalmente en los espíritus particulares. Pero el hecho social no se sigue de ellas más que cuando han sido transformadas por la asociación, puesto que es únicamente en ese momento cuando [el hecho social] aparece. La asociación es también un factor activo que produce efectos especiales”¹⁶⁹. La realidad de la asociación –la constitución de un sistema de interdependencia con propiedades emergentes del propio sistema, y no de sus elementos por separado– es descrito por Durkheim en términos ontológicos: como la aparición de una nueva realidad, de algo nuevo en el mundo: “Cuando las conciencias, en lugar de quedar aisladas unas de otras, se agrupan y se combinan, algo ha cambiado en el mundo. En consecuencia, es natural que este cambio produzca otros, que esta novedad engendre otras novedades, que aparezcan fenómenos cuyas propiedades características no se encuentran en los elementos de los que se componen”¹⁷⁰.

Hay un vastísimo conjunto de fenómenos que se explican, según Durkheim, por la unión de las conciencias particulares y que son el resultado de esa unión. En nota a pie de página, llama la atención del lector acerca de una posible interpretación inexacta: aquella según la cual se admitiría que existe un punto preciso, un límite exacto y definido donde termina lo individual y comienza el ámbito de lo social: “La asociación no se establece de un solo gol-

¹⁶⁸ É. DURKHEIM, *Le suicide. Étude de sociologie*, P.U.F., Paris, 5ª ed. «Quadrige», 1990, 350. Vid. un texto paralelo en ID., *Les règles de la méthode sociologique ...*, 103.

¹⁶⁹ É. DURKHEIM, *Le suicide ...*, 350.

¹⁷⁰ *Ibid.*

pe y no produce de un solo golpe sus efectos; es preciso tiempo para esto y, en consecuencia, hay momentos en que la realidad es indecisa. Así se pasa sin interrupción de un orden de hechos a otro; pero ello no es una razón para no distinguirlos. De otro modo, no habría nada distinto en el mundo, si al menos se piensa que existen géneros separados y que la evolución es continua”¹⁷¹.

3.2. Fenómenos psíquicos y fenómenos sociales: una relación compleja entre individuo y estructura social

La constitución del medio interno junto con el proceso de asociación por el que las conciencias individuales se unen, combinan y fusionan, dan origen, por tanto, a una individualidad psíquica de un género nuevo. Como vamos a ver esta célebre, discutida y discutible tesis durkheimiana afecta no poco a la relación que se establece entre fenómenos psíquicos y fenómenos sociales, entre psicología y sociología: “El grupo piensa, siente, actúa de un modo completamente diferente de lo que lo harían sus miembros, si éstos se encontraran aislados. Por consiguiente, si se parte de estos últimos, no se podrá comprender nada de lo que sucede en el grupo. En una palabra, entre la psicología y la sociología hay la misma solución de continuidad que entre la biología y las ciencias físico-químicas. En consecuencia, todas las veces que un fenómeno social es explicado directamente por medio de un fenómeno psíquico, se puede asegurar que la explicación es falsa”¹⁷². ¿Por qué semejante afirmación tan rotunda..., tan dogmática, si cabe hablar así? Porque esa *explicación directa* omite el paso por el medio social interno. Esto quiere decir, en mi opinión, que las razones, motivos y tendencias de orden psicológico se hacen operativas, según Durkheim, únicamente en tanto que pasan por el medio social interno. Éste asegura de ese modo la autonomía de ese nuevo organismo, resultante de la asociación de los individuos, frente a todas las dimensiones o aspectos del medio externo.

¹⁷¹ *Ibid.*, 353, nota 1.

¹⁷² É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique* ..., 103.

¿Todo lo anterior significa que el orden de lo psicológico carece de operatividad y dinamismo? No es así. Lo que sucede es que su influencia en los procesos sociales se ejerce siempre a través del medio social interno. Por eso, la clave de la última afirmación textual de Durkheim, que hemos recogido, reside en el “directamente”. La frase y la idea serían completamente otras si se dijera “indirectamente”.

Nunca se insistirá bastante en que lo que Durkheim persigue casi obsesivamente es mostrar la «realidad intrínseca y específica» de los hechos sociales. Cuando en ellos no se ve otra cosa que combinaciones mentales que deben producirse por el simple hecho de que se les considera útiles, nos equivocamos acerca de su naturaleza. “Pero puesto que cada uno de ellos es una fuerza y que domina la nuestra, puesto que tiene una naturaleza que le es propia, no podría bastar para darle el ser, tener el deseo ni la voluntad de ello”¹⁷³.

Sería incorrecto, en mi opinión, sostener que Durkheim niega toda forma de eficiencia en la evolución social a los factores psicológicos. Por otro lado, su esfuerzo intelectual se encamina activamente a coordinar la capacidad activa de la psique humana con la causalidad social propiamente dicha, que proviene siempre y en cualquier caso del medio social interno. “No intentamos decir, por lo demás, que las tendencias, necesidades, deseos de los hombres no intervienen nunca, de una manera activa, en la evolución social. Por el contrario, es cierto que, según la manera como se conducen ante las condiciones de las que depende un hecho, les resulta posible apresurar o contener su desarrollo”¹⁷⁴. La tendencia tiene su propia fuerza y eficiencia en el orden que le es propio (“es una fuerza que tiene su propia naturaleza”¹⁷⁵); ahora bien, el hecho de que se suscite, se altere o se anule no depende de ella misma, sino de que se den determinadas causas y combinaciones sociales que actúen y propicien los hechos a los que se hace referencia¹⁷⁶.

¹⁷³ *Ibid.*, 90.

¹⁷⁴ *Ibid.*, 92.

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ “(...) para que esta naturaleza [(la de la tendencia)] sea suscitada o alterada, no basta que encontremos en ello alguna ventaja. Para determinar tales cambios es preciso que actúen causas que los impliquen físicamente”. *Ibid.*

En este punto, Durkheim se traslada a su paralelo en DTS, pues, como ya se ha dicho, las dos obras pueden, y tal vez deban, ser leídas en paralelo con objeto de lograr una comprensión más satisfactoria de ambas. La explicación de los constantes progresos de la división del trabajo se realiza mostrando su necesidad para que el ser humano se adapte a nuevas condiciones de existencia y se mantenga en dicha situación. ¿Acaso no interviene aquí para nada tendencia alguna? No es así; la tendencia que se llama ‘instinto de conservación’ juega un papel decisivo, siempre que estén ya realizadas las condiciones sociales de las que depende el fenómeno de que se trate. En este caso –los progresos constantes de la división del trabajo–, las condiciones que deben darse son básicamente que las diferencias individuales hayan aumentado de un modo suficiente, por razón de la progresiva indeterminación de la conciencia común y de las influencias hereditarias. En efecto, ésa es la estructura argumental del Libro II de DTS. En efecto, en los capítulos III y IV del Libro II se analizan sucesivamente dos factores secundarios: la progresiva indeterminación de la conciencia común y las influencias hereditarias.

¿Qué papel juegan esos dos factores secundarios y por qué los denomina así Durkheim? Para responder a esta pregunta es obligado volver a reunir los textos paralelos de las dos grandes obras durkheimianas que estamos continuamente manejando: DTS y *Les Règles*. Los capítulos I y, sobre todo, el II, del Libro II de DTS han explicado los progresos de la división del trabajo apelando a su necesidad como consecuencia de los cambios acaecidos en el medio social¹⁷⁷. La condición para que se produzca la especialización funcional es que el proceso de diferenciación individual se haya puesto en marcha¹⁷⁸. Pero esto, únicamente esto, no basta para explicar el proceso de división por la estrategia de la adaptación a un medio social cambiante, que es en lo que realmente consiste la especialización. No olvidemos que la especialización es una de-

¹⁷⁷ “Si nos especializamos, no es para producir más, sino para poder vivir en las nuevas condiciones de existencia que nos han sido dadas”. DTS, 259.

¹⁷⁸ “Incluso era preciso que la división del trabajo hubiera comenzado ya a existir para que su utilidad fuese percibida y que su necesidad se hiciera sentir; y el solo desarrollo de las divergencias individuales, por implicar una mayor diversidad de gustos y aptitudes, debía producir necesariamente este primer resultado”. É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique ...*, 93.

terminada estrategia ante la más que posible conflictividad que genera la concurrencia o, como dice Durkheim, la lucha por la vida. Además de dicha estrategia existen otras. En DTS las enumera del siguiente modo: “integración, la colonización, la resignación a una existencia precaria y más disputada y, finalmente, la eliminación total de los más débiles por medio del suicidio o de otra forma”¹⁷⁹. El texto de *Les Règles* simplifica la enumeración: la emigración, el suicidio y el crimen¹⁸⁰.

La adopción de una u otra estrategia obedece, en buena parte, a razones o motivaciones psicológicas e individuales: la mayor o menor utilidad u oportunidad de éxito que reporte a cada concurrente¹⁸¹. Está claro, por otro lado, que las motivaciones para adoptar la estrategia de la especialización y no las otras, no carecen de lógica: en esa lógica, que es situacional, se dan cita la tendencia (en este caso, el instinto de conservación), la estructura de la situación (un cambio en el medio) y la consecuencia (la especialización, como forma de adaptación): así pues, no carece de sentido ni de causa que el instinto de conservación “se ha orientado y nos ha orientado en este nuevo camino”; la razón de ello estriba en que “el camino que seguía y nos hacía seguir con anterioridad se ha encontrado como cerrado, porque la intensidad más grande de la lucha, debido a la mayor condensación de las sociedades, ha hecho cada vez más difícil la supervivencia de aquellos individuos que continuaban dedicándose a tareas generales. Ha sido necesario de este modo cambiar de dirección”¹⁸². La dirección adoptada —una división del trabajo cada vez más desarrollada— era la que ofrecía una menor resistencia.

Tanto las necesidades y las tendencias, como la percepción que el individuo tiene de su propia situación y de las estrategias que le son más útiles o convenientes para sus fines, entran a formar parte de la explicación sociológica en la medida que se integran en una

¹⁷⁹ DTS, 270–1.

¹⁸⁰ Cfr. É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique* ..., 93.

¹⁸¹ “Puesto que el resultado es en cierta medida contingente y los combatientes no están necesariamente impelidos hacia una de estas salidas con exclusión de las demás, se orientan hacia aquélla que está más a su alcance. Indudablemente que, si nada impide desarrollarse a la división del trabajo, se especializan”. DTS, 271.

¹⁸² É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique* ..., 93.

totalidad de sentido específicamente sociológica. En esa totalidad juega un papel preponderante la dimensión morfológica (la dimensión estructural), es decir, la constitución del medio interno; ahora bien, que sea preponderante no quiere decir que sea único. Existen factores secundarios que pueden facilitar o dificultar el curso de los acontecimientos y determinar así que la relación entre el individuo y la estructura morfológica dé lugar a estrategias diferentes¹⁸³.

En *Les Règles* Durkheim considera que este procedimiento explicativo otorga un lugar a las necesidades humanas en las explicaciones sociológicas, sin que ello implique adoptar una postura finalista; ya sabemos a estas alturas que ‘finalismo’ es el equivalente de ‘utilitarismo’. Al integrar las necesidades y tendencias en una totalidad de sentido cree haber integrado la acción individual con la dimensión morfológico-social de la sociedad, sin que ello implique tener que otorgar papel alguno a la causa final¹⁸⁴, o sea a la intencionalidad de la conciencia individual.

Durkheim considera que este modo de proceder es el único respetuoso tanto con la especificidad de lo social como con la práctica de los hechos sociales. Lo psicológico (motivos, intereses, intenciones, significados) sólo es eficiente en la medida que pasa a formar parte de una totalidad de sentido constituida por la estructura morfológica de la sociedad –su medio interno– y los factores secundarios, que son en realidad condiciones de la acción. Otorgar un peso excesivo al finalismo, o sea, a la intencionalidad de la acción equivaldría, según Durkheim, a declarar inexplicable la regularidad y generalidad de las formas colectivas: “Si fuera verdad que el desarrollo histórico se hiciese con vistas a fines clara u oscuramente sentidos, los hechos sociales deberían presentar la más infinita diversidad y toda comparación debería considerarse imposible. Ahora bien, la verdad es que sucede lo contrario”¹⁸⁵. ¿Qué es lo que realmente asombra y admira a Durkheim? El proceso de institucionalización de la acción social: el carácter repetitivo, general y

¹⁸³ Cfr. DTS, 270.

¹⁸⁴ “[Las necesidades humanas] no pueden tener influencia sobre la evolución social más que a condición de que ellas mismas evolucionen, y los cambios por los que pasan no pueden ser explicados más que por causas que no tienen nada de final”. É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique* ..., 93–4.

¹⁸⁵ *Ibid.*, 94.

uniforme de las prácticas sociales ya objetivadas (convertidas en formas colectivas). Existe, y está constantemente presente, una apelación al dualismo exterioridad–interioridad: el medio externo, los acontecimientos exteriores, la parte superficial de la vida social, varían de un pueblo a otro; lo general y uniforme es la trama institucional que constituye la estructura morfológico–funcional de la sociedad. Esa trama sería imposible, y además inexplicable, sin la constitución del medio interno.

Resulta, pues, que, para poder explicar el proceso de institucionalización de la acción, Durkheim se ve obligado a proceder del siguiente modo: a) despojar de eficiencia causal a la finalidad¹⁸⁶ y por ello mismo a la intencionalidad subjetiva del actor social; b) toda causalidad social en sentido estricto procede del sistema social ya constituido por la asociación, que es el único que propiamente actúa¹⁸⁷, y por eso Durkheim puede proponer como regla sociológica la siguiente: “La causa determinante de un hecho social debe ser buscada entre los hechos sociales antecedentes, y no entre los estados de la conciencia individual”¹⁸⁸; c) Finalmente, separar cuidadosamente la causa de la función: “Cuando se intente explicar un fenómeno social, hay que investigar por separado la causa eficiente que lo produce y la función que cumple. (...) Lo que hay que determinar es si hay correspondencia entre el hecho considerado y las necesidades generales del organismo social y en qué consiste esta correspondencia, sin preocuparse de saber si ha sido intencional o no. Todas estas cuestiones de intención son, por otra parte, demasiado subjetivas para poder ser tratadas científicamente”¹⁸⁹.

¹⁸⁶ “Esta generalidad de las formas colectivas sería inexplicable si las causas finales tuvieran en sociología la preponderancia que se les atribuye”. *Ibid.*, 95.

¹⁸⁷ Recordemos el texto de *Le Suicide* (p. 350), donde se sostiene que el hecho social no se produce más que cuando las propiedades elementales han sido transformadas por la asociación y que únicamente en ese momento –y no antes– es cuando aparece el hecho social. *Vid.* nota 166.

¹⁸⁸ É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique ...*, 109.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 95. “La función de un hecho social no puede ser más que social, es decir, que consiste en la producción de efectos socialmente útiles. Sin duda que puede suceder, y sucede de hecho, que, de paso, sirva también al individuo. Pero este resultado feliz no es su razón de ser inmediata. Podemos, pues, completar la proposición precedente diciendo: la función de un hecho social debe ser siempre buscada en la relación que sostiene con algún fin social”. *Ibid.*, 109.

Durkheim insiste con reiteración en aclarar su intención metodológica fundamental: “las causas de los fenómenos sociales son internas a la sociedad”¹⁹⁰. La vida social siempre lleva la misma dirección: de dentro hacia fuera, y no al revés. No tiene sentido, reitera Durkheim, buscar las fuentes de la vida en el exterior del viviente.

¹⁹⁰ *Ibid.*, 119.

IV
CIVILIZACIÓN E INTENSIFICACIÓN DE LA VIDA SOCIAL: UNA NUEVA PERSPECTIVA ACERCA DE LA DIVISIÓN DEL TRABAJO

Toda la compleja elaboración y argumentación del Libro II de DTS que hemos seguido hasta aquí paso a paso, con los correspondientes lugares paralelos en *Les Règles*, se encamina en realidad a subrayar unos cuantos caracteres que definen y caracterizan las modernas sociedades diferenciadas asentadas en una vertiginosa división del trabajo. Como veremos, al examinar el primero de estos rasgos, el sentido de los capítulos III y IV, dedicados a los factores secundarios, se resume principalmente en preparar el campo argumental para la presentación de dichos rasgos o caracteres¹⁹¹.

1. FLEXIBILIDAD ESTRUCTURAL Y RELATIVA INDETERMINACIÓN FUNCIONAL: LA APERTURA DE UN ESPACIO DE INDETERMINACIÓN PARA LA ACCIÓN INDIVIDUAL

Al tratar la constitución de los tipos sociales en el capítulo IV de *Les Règles*, Durkheim ha observado que, si existen especies sociales, es porque la vida colectiva depende ante todo de condiciones concomitantes que presentan una cierta diversidad¹⁹². En el caso que nos ocupa, la flexibilidad estructural se ve acompañada de estas condiciones: la progresiva indeterminación de la conciencia común y la mayor flexibilidad de los caracteres hereditarios debido

¹⁹¹ De algún modo esto es algo que Durkheim reconoce cuando comienza el capítulo V, titulado “Consecuencias de lo que precede”, con estas palabras: “Lo que precede nos permite comprender mejor la manera como funciona la división del trabajo en la sociedad”. DTS, 319.

¹⁹² Cfr. É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique ...*, 119 y 86–8.

tanto a su estado de indeterminación, como a la sacudida que han recibido por la serie de cambios por los que han pasado. La consecuencia de una y otra condición es clara: “el individuo está menos fuertemente encadenado a su pasado; le es más fácil adaptarse a las nuevas circunstancias que se producen, y los progresos de la división del trabajo se hacen así más fáciles y más rápidos”¹⁹³.

Los capítulos dedicados a los factores secundarios de la división del trabajo tienen un extraordinario interés y un gran valor estratégico: despejan el campo de «rigidez estructural» y «determinación funcional» y con ello preparan el terreno a la tesis de la flexibilidad–indeterminación de estructura–función. Por otro lado, el principal medio social que contemplan es ya el medio social profesional. Todas las piezas están ya preparadas y listas para funcionar. La división del trabajo es el prototipo de una determinada estructura social: la estructura de posiciones profesionales; aquel tipo de estructura que determina la distribución de la población activa según las diferentes posiciones profesionales.

1.1. La desinstitucionalización de la conducta social: la progresiva emancipación de la vida individual y la mediación de la reflexión

El primero de los factores secundarios consiste en una mayor independencia de los individuos por relación al grupo. Este factor no es en absoluto un hecho primitivo: en el origen el individuo quedaba absorbido en el interior del grupo social al que pertenecía. Esta independencia crece y progresa de un modo regular al mismo tiempo que lo hace la división del trabajo, como consecuencia de la regresión de la conciencia colectiva. Todo ello determina una progresiva pero real emancipación de la vida individual, que se expresa en las variaciones que experimenta dicha conducta por relación a una conducta grupal o a una conducta fuertemente institucionalizada.

Los pasos del proceso que describe Durkheim pueden presentarse de un modo sintético, en los siguientes puntos: a) el creci-

¹⁹³ DTS, 317–8.

miento de lo general o universal –lo abstracto– en detrimento de lo concreto. Manifestaciones típicas de ello son: el universalismo religioso, moral y jurídico; b) en íntima conexión con el crecimiento de la generalidad está la progresiva pérdida de la fuerza constrictiva de las formas¹⁹⁴.

El proceso de desinstitucionalización de la conducta es solidario del tránsito de las sociedades inferiores a las superiores¹⁹⁵ y, como veremos a continuación, guarda una relación muy precisa con la tendencia de la civilización a hacerse más racional y más lógica: “Sólo es racional lo que es universal”¹⁹⁶. Este es un principio civilizatorio tanto en el plano del pensamiento y su ejercicio, como en el del desarrollo de las sociedades. La huella de la civilización primitiva es doble: la cercanía de la conciencia común a lo particular y concreto, y un ejercicio del pensar ligado preferentemente a sensaciones y movimientos de la sensibilidad, en vez de a conceptos. Cuando esto sucede, “es que el medio social (...) no es suficientemente extenso. Por el contrario, cuando la civilización se desarrolla en un campo de acción más vasto, cuando se aplica a más gentes y cosas, las ideas generales aparecen necesariamente y se hacen predominantes. (...) Es, pues, el crecimiento de volumen de las sociedades y su mayor condensación lo que explica esta gran transformación”¹⁹⁷.

Cuanto más general se hace la conciencia común, más amplio es el espacio de indeterminación que queda para las variaciones individuales. ¿Por qué? ¿Qué factor explica esa concomitancia? La

¹⁹⁴ “Lo que hace sensible este crecimiento de generalidad es el declinar ininterumpido del formalismo”. *Ibid.*, 274.

¹⁹⁵ “En las sociedades inferiores, la forma incluso exterior de la conducta está predeterminada hasta en los detalles. (...) Por el contrario, cuanto más se aleja del punto de partida, tanto más las concepciones morales y jurídicas pierden su nitidez y precisión. Ya no reglamentan más que las formas más generales de la conducta y las reglamentan de un modo muy general, diciendo lo que debe ser hecho, no cómo debe ser hecho. Ahora bien, todo lo que es definido se expresa en una forma definida. Si los sentimientos colectivos tuvieran la misma determinación que antaño, no se expresarían de una manera menos determinada. Si los detalles concretos de la acción y el pensamiento fueran también uniformes, serían también obligatorios”. *Ibid.*, 274–5.

¹⁹⁶ *Ibid.*, 275.

¹⁹⁷ *Ibid.*

respuesta no es otra que la *mediación de la reflexión*: “si las prácticas y las fórmulas, cuando son precisas, determinan el pensamiento y los movimientos con una necesidad análoga a la de los reflejos, por el contrario estos principios generales no pueden pasar a los hechos más que con el concurso de la inteligencia”¹⁹⁸. Aquí es donde entra en escena la reflexión, una facultad racional ambivalente, pues no sabe ejercer su tarea de mediación, sin exceder al mismo tiempo sus límites¹⁹⁹. No obstante su ejercicio constante e ilimitado, jamás las ideas reflejas tienen el mismo poder constriñente que los instintos: “Porque se hace más racional, la conciencia colectiva se vuelve menos imperativa, y también por esta razón pone menos dificultades al libre desarrollo de las variedades individuales”²⁰⁰.

Durkheim es coherente con la crítica que dirigió en su momento a los economistas de cátedra y teóricos de la moral alemana que buscaban la constitución de instituciones sociales mediadas reflexivamente. Las instituciones cumplen mejor su función orientadora e imperativa de la conducta social cuanto menos descansan en la mediación de la reflexión: ésa fue la postura de Durkheim frente a Schaeffle, Wagner, Schmoller y Wundt, y ése siguió siendo su parecer con posterioridad.

1.2. La crisis del valor de la tradición: el tránsito del medio rural al medio urbano

“Es un hecho conocido que el culto por la edad va debilitándose con la civilización. Tan desarrollado en otro tiempo, se reduce hoy a ciertas prácticas de buena educación (*politesse*), inspiradas por una cierta piedad (*pitié*)”²⁰¹. El hecho sociológico al que apunta Durkheim está lleno de matices. Destaca uno de carácter morfoló-

¹⁹⁸ *Ibid.*, 275–6.

¹⁹⁹ “Una vez que se despierta la reflexión, no es fácil contenerla. Cuando adquiere fuerza, se desarrolla de un modo espontáneo más allá de los límites que se le habían asignado”. *Ibid.*, 276.

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ *Ibid.*, 280.

gico: la movilidad social. La mayor movilidad de las unidades sociales, implicadas en los fenómenos migratorios, determina un debilitamiento de todas las tradiciones. Como telón de fondo del fenómeno migratorio está –conviene no olvidarlo– el tránsito del medio rural al medio urbano, cuyo espectacular crecimiento se debe al hecho de la inmigración.

En mi opinión, el “mejor” Durkheim es aquél que “sorprende” al lector con conexiones de sentido entre realidades de la vida, llenas de buen juicio y sentido de realidad. La fuerza de la tradición reposa en el carácter de las personas que la transmiten e inculcan: los ancianos²⁰². Esto es así, pero esto no es todo: hace falta que la estructura social respete los «estratos de edad» y los haga valer: cada edad tiene su propio *status*. El *status* social de los ancianos deriva del hecho de que son “el único intermediario entre el presente y el pasado”²⁰³. Su condición de testigos del pasado permite que gocen de un prestigio que nada puede reemplazar. El *status* que goza cada estrato de edad es condición para que se dé una *solidaridad de tiempos* (*solidarité des temps*), y que bien podría traducirse también como una *solidaridad entre edades*.

Una sociedad que consigue prolongar esta influencia y el reconocimiento de *status* privilegiado a sus mayores es una sociedad que fortifica las creencias y prácticas tradicionales. Ello exige que se dé al menos una condición: que el ser humano continúe viviendo en el medio donde fue educado y que conserve las relaciones con las personas que le vieron nacer y crecer y por las que sintió un respeto y veneración de los que gozan quienes constituyen la expresión viva de tradición. La cuestión entraña, por tanto, relaciones estrechas vividas en cercanía espacial y que perduran en el tiempo: en suma, permanencia y estabilidad. La consecuencia de un modo de vida como el descrito es clara: “contiene las veleidades de innovación. Para que se produzcan novedades en la vida social, no basta que nuevas generaciones lleguen a la luz, se precisa también que

²⁰² “La autoridad de la edad es la que constituye en gran parte la de la tradición”. *Ibid.*, 279.

²⁰³ *Ibid.* “(...) únicamente ellos han sido testigos de lo que hacían los antepasados”. *Ibid.*

no se sientan excesivamente arrastrados a seguir los procedimientos habituales”²⁰⁴.

La referencia al medio urbano es insoslayable; a su vez la corriente migratoria a las grandes ciudades determina la existencia de un buen puñado de personas que viven alejadas de aquellas otras que las educaron –en el sentido formal o informal del término– cuando eran niños²⁰⁵. La ruptura generacional va unida a un nuevo sentido del respeto por el mayor: mucho más convencional por la erosión que provoca ineluctablemente la vinculación generalizada entre las distintas edades. “La solidaridad entre las edades – *solidarité des temps*– es menos sensible, porque ya no tiene su expresión material en el contacto continuo de las sucesivas generaciones. Es indudable que los efectos de la primera educación continúan haciéndose sentir, pero con menos fuerza, porque no son sostenidos”²⁰⁶. La ruptura generacional está asociada a una discontinuidad en los efectos de la socialización primaria del individuo; el nuevo medio lo «resocializa». En el *interior* se produce un desarraigo respecto de las costumbres y, en definitiva, respecto de la tradición. La vida que circula por los espíritus y los corazones jóvenes no ha tenido tiempo de fijarse, de adoptar formas determinadas; la necesidad de cambios que experimentan “no puede satisfacerse más que a expensas de la tradición. Ésta es batida en toda regla en el momento que pierde sus fuerzas. Una vez dado, este germen de debilidad no puede más que desarrollarse con cada generación; pues se transmiten con menos autoridad principios cuya autoridad se siente menos”²⁰⁷. La libertad que el niño y el joven experimentan respecto de los mayores es la expresión más cercana en el orden del sentido a la libertad que experimentan respecto de los principios que éstos encarnan. La emancipación respecto del valor de la tradición es un signo de una disfunción en la continuidad de la vida y en la solidaridad entre las edades.

²⁰⁴ *Ibid.*, 279–80.

²⁰⁵ “Precisamente porque la población de las grandes ciudades se recluta sobre todo por medio de la inmigración, se compone esencialmente de personas que, una vez adultas, han abandonado sus hogares y se han sustraído a la acción de los mayores”. *Ibid.*, 281.

²⁰⁶ *Ibid.*, 280.

²⁰⁷ *Ibid.*, 281.

La ciudad es, a su vez, el escenario de la novedad; de vidas completamente orientadas hacia el futuro y de la perpetua e incesante innovación de todo (ideas, modas, costumbres, necesidades)²⁰⁸. En su condición de centro de difusión, cuando la sociedad cambia, lo hace de acuerdo con aquellas pautas que vienen dadas por el escenario de vida urbano. Su estilo de vida es objeto de imitación y difusión, por lo que en realidad la diferencia entre estilos de vida orientados y caracterizados ya sea por el medio social urbano o bien por el rural, es cada vez menos significativa socialmente.

Las tesis que acaba de exponer Durkheim guardan un notable paralelismo con las expuestas por Simmel. No menos significativa es la cercanía en esta tesis: toda vida social tiende a fijarse en una forma, en una costumbre. Ahora bien, aunque esto siga siendo cierto en nuestros días, sostiene Durkheim, “la forma que adopta se hace cada vez menos resistente, más accesible a los cambios; en otras palabras, la autoridad de la costumbre disminuye continuamente. Por otra parte es imposible que suceda de otro modo, puesto que ese debilitamiento depende de las propias condiciones que dominan el desarrollo histórico”²⁰⁹. De acuerdo con esas condiciones, parece claro que las creencias y prácticas comunes, que en muy buena parte obtienen su poder sobre la vida humana a partir de la fuerza de la tradición, cada vez pueden dificultar en menor grado la libre expresión de las diferencias individuales; el espacio social abonado para éstas es progresivamente más amplio: “a medida que la sociedad se extiende y concentra, encierra de una manera menos cercana al individuo y, en consecuencia, peor puede contener las tendencias divergentes que aparecen”²¹⁰. La tesis sigue siendo muy cercana a la teoría simmeliana acerca de las formas de socialización y de la relación entre el desarrollo de la individualidad y las características del grupo social.

²⁰⁸ “(...) las novedades, cualesquiera que sean, gozan en ella de un prestigio casi igual al que gozaban en otro tiempo las costumbres de los antepasados. En ella los espíritus se orientan de un modo natural hacia el futuro. Por eso la vida se transforma con una extraordinaria rapidez: creencias, gustos, pasiones se encuentran ahí en perpetua evolución. Ningún terreno es más favorable a las evoluciones de todo tipo”. *Ibid.*, 282.

²⁰⁹ *Ibid.*, 283.

²¹⁰ *Ibid.*

Lo interesante del caso es que Durkheim desarrolla su teoría de la emancipación individual en conexión con dos dimensiones explicativas: en primer lugar con su teoría del medio social interno. El medio urbano tiende a convertirse en el signo estructurante de la sociedad global; ésta se constituye como una gran ciudad —“a medida que la densidad moral de la sociedad se eleva, se hace ella misma semejante a una gran ciudad”²¹¹—.

El universalismo urbano determina un estilo de vida caracterizado por el alejamiento progresivo del localismo y, por tanto, del particularismo²¹². Aquí entra en acción la segunda dimensión explicativa, la cual consiste básicamente en hacer interactuar los factores morfológico–sociales con los factores psicológicos de la conducta humana. Viajes más frecuentes, correspondencias e intercambios más activos, negocios que obligan a salir del propio centro de vida, propician que éste ya no coincida de un modo total con el lugar que se habita. El yo y su vida (intereses, motivos, proyectos, etc.) se “deslocalizan”; es como si el espacio del vivir humano experimentara una cierta «desmaterialización» en la medida que se ve afectado por el universalismo urbano. Este universalismo termina por afectar a todos los elementos que hacen efectivo el control social espontáneo: en particular, la opinión pública y la conciencia común. “En una palabra, para que el control social sea riguroso y la conciencia común se mantenga, es preciso que la sociedad esté dividida en compartimentos bastante pequeños y que encierran completamente al individuo; por el contrario, uno y otra se debilitan a medida que esas divisiones se borran”²¹³.

La emancipación de la personalidad individual respecto de la colectiva es muy útil de cara a los progresos que realiza la división

²¹¹ *Ibid.*, 286. “En efecto, como la distancia material y moral entre las diferentes regiones tiende a desaparecer, están unas en relación a otras en una situación cada vez más análoga a la de los diferentes barrios de una misma ciudad. La causa que, en las grandes ciudades, determina un debilitamiento de la conciencia común debe producir, por tanto, su efecto en toda la extensión de la sociedad”. *Ibid.*

²¹² “En tanto que los diversos segmentos, al conservar su individualidad, continúan cerrados unos a otros, cada uno de ellos limita estrechamente el horizonte social de los particulares. Separado del resto de la sociedad por barreras más o menos difíciles de franquear, nada nos aparta de la vida local y, en consecuencia, toda nuestra acción se concentra en ella”. *Ibid.*

²¹³ *Ibid.*, 287.

del trabajo, al mismo tiempo que otorga al organismo social una mayor flexibilidad y elasticidad; ambos aspectos caracterizan al medio social profesional²¹⁴.

1.3. El lugar de la personalidad individual emancipada en el medio social profesional

Llegados a este punto, Durkheim se pregunta “si el espíritu corporativo y profesional no corre el riesgo de reemplazar al espíritu aldeano (*l'esprit de clocher*) y ejercer sobre los espíritus la misma presión”²¹⁵.

La duda, en principio, es razonable: ¿qué gana realmente la voluntad de emancipación individual con este cambio del espíritu local por el espíritu corporativo y profesional? ¿Acaso la casta no es en realidad un órgano social y además un órgano que ha tenido como efecto contener e impedir el desarrollo de las diferencias individuales?²¹⁶ La respuesta a estas preguntas conduce inexorablemente al examen de los caracteres básicos que presenta el espíritu y la vida profesional. Durkheim, como veremos a continuación, procede dialécticamente, esto es, por eliminación de las dificultades que él se ha puesto a sí mismo. Es éste un modo de proceder relativamente habitual en su modo de argumentar.

En primer lugar, resulta que el espíritu profesional tiene un área de influencia sumamente restringida, y circunscrita además a una

²¹⁴ Hay una línea argumental oculta –subyacente– en todo este desarrollo del Libro II: la que une el medio social urbano con el medio social profesional. La orientación universalista de la acción social establece una afinidad muy característica entre ambos medios. Los dos son los grandes escenarios de la vida moderna para Durkheim y ambos favorecen la aparición de un tipo humano característico (social y psicológico), que el sociólogo alsaciano se esfuerza en comprender.

²¹⁵ *Ibid.*, 289.

²¹⁶ “Se sabe también cómo, durante mucho tiempo, la organización de los cuerpos de oficios (*corps de métiers*) ha dificultado el desarrollo de las variaciones individuales (...)”. *Ibid.*

esfera bien determinada de la vida humana²¹⁷: en ese sentido, según Durkheim, no hay peligro de que lo invada todo y colonice el resto de esferas. En íntima conexión con ello está el hecho de que el sistema de reglas que determinan de antemano el funcionamiento de cada órgano en una sociedad organizada sobre una estructura profesional²¹⁸, no impide que el círculo de acción del individuo sea menos amplio: queda un amplio espacio de indeterminación para el actuar del individuo. Cabe destacar, ciertamente, que el radio de acción de la casta es mucho más amplio; lo que sucede es que la casta no es un órgano propiamente dicho y, por consiguiente, respecto de ella no cabe hablar de diferenciación interna en sentido estricto entre el órgano y la función y, por tanto, las funciones no están definidas. En realidad, la casta “es un segmento transformado en órgano; participa por tanto de la naturaleza de uno y otro. Al mismo tiempo que está encargada de funciones especiales, constituye una sociedad distinta en el seno del agregado total. Es una sociedad-órgano. Esto es lo que explica que envuelva al individuo de un modo mucho más exclusivo que las corporaciones ordinarias”²¹⁹. La casta es un híbrido; como tal atestigua una diferenciación social insuficiente: proviene de la mezcla de la organización profesional naciente con la organización familiar preexistente²²⁰.

Si después de examinar el espíritu profesional, vamos al campo de la práctica profesional cabe observar que su reglamentación ofrece menos resistencia a los cambios, al tiempo que se hace pro-

²¹⁷ “Ante todo, el espíritu profesional no puede tener influencia más que sobre la vida profesional. Más allá de esta esfera, el individuo goza de la mayor libertad, cuyo origen acabamos de mostrar”. *Ibid.*

²¹⁸ Entiendo por ello lo mismo que Blau y Milby: “La división del trabajo en la sociedad es el prototipo de una estructura social. Designa la estructura de las posiciones profesionales, o más precisamente la distribución de la población activa en las posiciones sociales. Indica claramente, además, que la estructura depende del grado de diferenciación entre los individuos. Finalmente revela que las estructuras sociales tienen propiedades emergentes (...)”. Peter M. Blau y Ritchie L. Milby, “Faits sociaux et structure sociale”, en Ph. BESNARD, M. BORLANDI y P. VOGT (eds.), *Division du travail et lien social. Durkheim un siècle après*. P.U.F., Paris, 1993, 140.

²¹⁹ DTS, 289.

²²⁰ Cfr. *ibid.*, 158.

gresivamente más general y abstracta²²¹. Así pues, en virtud de su propia naturaleza y dinámica, la reglamentación profesional dificulta menos que cualquier otra el desarrollo de las variedades individuales.

Me parece relevante subrayar la idea de fondo que está presente en todo este desarrollo argumental: existe una conexión entre los progresos de la división del trabajo y la variabilidad individual. El análisis de los factores secundarios que se lleva a cabo en los capítulos III y IV del Libro II tiene como objeto mostrar que los obstáculos a la variabilidad individual van desapareciendo o mitigándose en la sociedad organizada conforme se desarrollan y consolidan una estructura profesional y un medio social urbano. En definitiva, todo obstáculo a la variabilidad individual lo es también a los progresos de la división del trabajo.

1.4. Individuo *versus* raza: la herencia como factor secundario. La crítica a la antropología racial

La variabilidad individual y, en suma, el espacio de indeterminación que el individuo se abre a su propia esfera de acción, se verían seriamente comprometidos si las condiciones orgánico-psíquicas que están ligadas al factor hereditario fueran factores determinantes o, al menos, muy significativos en el reparto de las tareas divididas²²². En consecuencia, Durkheim presenta la raza y

²²¹ “Las prácticas comunes al grupo profesional se hacen más generales y más abstractas, como las que son comunes a toda la sociedad y, en consecuencia, dejan un espacio mayor para las divergencias particulares. Del mismo modo, la mayor independencia que las nuevas generaciones gozan por relación a sus mayores no puede dejar de debilitar el tradicionalismo de la profesión; lo que hace al individuo todavía más libre de innovar”. *Ibid.*, 290.

²²² “En efecto, como estas vocaciones nativas nos son transmitidas por nuestros ascendientes, se refieren no a las condiciones en las que el individuo se encuentra actualmente situado, sino a aquéllas en las que vivían sus antepasados. Nos encadenan, pues, a nuestra raza, lo mismo que la conciencia colectiva nos encadenaba a nuestro grupo, y ponen trabas consiguientemente a la libertad de nuestros movimientos. Como esa parte de nosotros mismos está completamente volcada hacia el pasado, y un pasado que no nos es personal, nos aparta de nuestra esfera de

el individuo como dos fuerzas contrarias que varían entre sí en razón inversa. Una carga hereditaria demasiado pesada haría prácticamente inviable cualquier cambio. Así sucede de hecho en el mundo animal.

Durkheim considera que el obstáculo que representaría para el progreso un peso excesivo o simplemente relevante del factor hereditario, sería más difícil de superar que el que proviene de la comunidad de creencias y de prácticas. La razón, para él, es clara: “éstas únicamente son impuestas al individuo desde fuera y por medio de una acción moral, mientras que las tendencias hereditarias son congénitas y tienen una base anatómica. De este modo, cuanto más amplia sea la parte de herencia en la distribución de tareas, más invariable será esta distribución; en consecuencia, más difíciles son los progresos de la división del trabajo, aun cuando fueran útiles”²²³. Conviene advertir, en mi opinión, que, bajo un mismo concepto –herencia (*hérédité*)–, Durkheim sitúa dos realidades heterogéneas: la herencia genética y la herencia socio-cultural. La primera nos lleva directamente al concepto de raza o etnia; la segunda, al hecho de la tradición cultural.

Fiel a la línea argumental dialéctica que articula cada capítulo, Durkheim comienza exponiendo la tesis general del capítulo (en este caso: la raza y el individuo son dos fuerzas contrarias que varían en razón inversa entre sí), para pasar a exponer seguidamente las dificultades que se pone a su propia posición, y, finalmente, solventarlas. En el tema que nos ocupa la cuestión que realmente preocupa al sociólogo alsaciano es el valor concedido a la *ley de la herencia* en el ámbito de discusión pública de su tiempo. Es forzoso reconocer que las líneas maestras de dicho debate aparecen en DTS bastante desdibujadas. Apenas unos pocos años después (1895 y ss.). Durkheim se ocupará en *L'Année* y en otros trabajos²²⁴ de presentar las tesis principales de la antropología racial con la intención de criticarlas. En 1897 vuelve a hacerse eco, esta vez

intereses propios y de los cambios que se producen en ésta última. Cuanto más desarrollada esté aquella, más nos inmoviliza”. *Ibid.*, 291.

²²³ *Ibid.*, 292.

²²⁴ Vid. É. DURKHEIM, “L’état actuel des études sociologiques en France” (1895), en *Textes 1. Éléments d’une théorie sociale*, Les Éditions de Minuit, 1975, Paris, 76-81.

de un modo más consistente, de la teoría racial en *Le Suicide* (Libro I, capítulo II) con una intención expresa de refutarla. A lo largo de todo el capítulo se combaten las posiciones del fundador de la teoría racial en antropología, el médico Paul Broca (1824–80), partidario del poligenismo, y del monogenista Armand de Quatrefages, catedrático de antropología en el Museo nacional de historia natural²²⁵. La cuestión tenía, además, un trasfondo político que sacudía la escena nacional francesa: el racismo y, muy especialmente, el antisemitismo²²⁶.

Un texto de *Le Suicide* da una pista inestimable para sospechar que el hecho de poner la herencia genética y la socio-cultural bajo la misma rúbrica en DTS no es una confusión o algo inadvertido. Se trata más bien, en mi opinión, de una estrategia argumental para “disolver” el concepto biologista de ‘raza’ en una noción mucho más cercana a lo histórico: “Por una parte, en efecto, las razas originales no tienen ya más que un interés paleontológico y, por otra parte, estos agrupamientos más restringidos a los que hoy se califica con este nombre parecen no ser otra cosa que pueblos o sociedades de pueblos, hermanados por la civilización más que por la sangre. Así concebida, la raza casi termina por confundirse con la nacionalidad”²²⁷. En la medida que Durkheim está interesado en mostrar que es el medio social y no la constitución somática quien explica el comportamiento humano, se esfuerza en mostrar que eso

²²⁵ Para un análisis detallado de las tesis principales de la antropología racial propugnada por Broca, y una historia del movimiento, *vid.* L. MUCCHIELLI, *La découverte du social. Naissance de la sociologie en France (1870–1914)*, Ed. La Découverte, Paris, 1998, 27–79. Para un estudio de la posición de Durkheim y los durkheimianos ante la compleja relación entre sociología y biología, así como sus enfrentamientos con la antropología racial, el organicismo de R. Worms y la Antroposociología propugnada por Vacher de Lapouge, *vid. ibid.*, 261–91.

²²⁶ En efecto, la antropología francesa, que se desarrolla a partir de 1859 por parte de P. Broca en torno a la *Société d’Anthropologie* de París, se caracteriza por propugnar “la completa determinación de lo social por lo biológico, apoyada en un poligenismo y una teoría racial desigualitarios, en virtud de los cuales cada raza física corresponde a un grado de evolución humana, de desarrollo mental y, por tanto, de organización social”. L. MUCCHIELLI, “Pourquoi régler la sociologie? Les interlocuteurs de Durkheim”, en M. BORLANDI y L. MUCCHIELLI (ed.), *La Sociologie et sa Méthode...*, 34.

²²⁷ É. DURKHEIM, *Le suicide ...*, 58. *Vid.* también al respecto *ibid.*, 54 y 55.

que llamamos ‘razas’ son antes que nada productos de la historia²²⁸. De todo ello se sigue el gran cuidado y circunspección con los que el sociólogo debe proceder cuando intenta determinar la influencia que las razas hayan podido ejercer sobre el fenómeno social que se trate. “Esta reserva es tanto más necesaria cuanto que esta incertidumbre de la antropología bien podría deberse al hecho de que la palabra raza no corresponde actualmente a nada definido”²²⁹.

Por otro lado, al hablar de ‘herencia’ en sentido amplio se subraya la idea de vinculación u orientación al pasado; resulta más fácil así establecer la polaridad: orientación de pasado *versus* orientación de futuro. Esto es lo que Durkheim cree encontrar al apelar a la conciencia común: “Lo que es cierto es que la fe en la herencia, tan intensa en otro tiempo, se ve reemplazada hoy por una fe casi opuesta. Tendemos a creer que el individuo es en gran parte hijo de sus obras y a desconocer incluso los vínculos que lo ligan a su raza y lo hacen depender de él; (...) lo que en el fondo afirma la conciencia común no es que la herencia no exista, sino que su peso es menos importante”²³⁰.

1.5. Imposibilidad de comprender la civilización a partir del factor hereditario

La tesis central que sostiene Durkheim es que la herencia se convierte en un factor menor del desarrollo humano, porque cada vez son más las realidades adquiridas por la humanidad que ésta no puede transmitir; esto es, existen nuevos modos de actividad que se

²²⁸ “Un tipo humano que se constituye únicamente con la ayuda de algunas informaciones, a menudo imprecisas, sobre la amplitud de su estatura o la forma del cráneo, no tiene bastante consistencia ni determinación para que se le pueda atribuir una gran influencia sobre la marcha de los fenómenos sociales. Los tipos más especiales y de menor extensión que se denominan razas en el sentido amplio del término tienen un relieve más definido y desempeñan necesariamente un papel histórico, puesto que son productos de la historia mucho más que de la naturaleza”. *Ibid.*, 57.

²²⁹ *Ibid.*, 58.

²³⁰ DTS, 296.

han constituido, pero que no dependen de su influencia²³¹. Es más que probable que Durkheim tuviera en mente el intento de algunos antropólogos de su tiempo de convertir la historia de las civilizaciones en la anatomía comparada de las razas humanas. Frente a semejante proyecto, su postura es inequívoca: conforme se desarrolla la cultura humana es cada vez más refractaria a la transmisión hereditaria²³² y depende más de la actividad humana: de las prácticas sociales, de las formas de socialización y de los grandes medios de reproducción cultural.

Mucho se ha hablado y escrito sobre el giro materialista y hasta darwinista de Durkheim en el Libro II de DTS. Es el momento de adoptar una postura matizada al respecto. Toda la teoría morfológico-estructural como base explicativa de los progresos de la división del trabajo es válida a los ojos de Durkheim²³³; pero esta estructura flexible y elástica no sería posible a su vez sin la progresiva emancipación del individuo y el desarrollo de las variaciones individuales. Un exceso de determinación material (en el sentido que fuera: biológico, económico, ambiental, etc.) en la conducta humana arruinaría toda su teoría acerca de la evolución social. Ello explica sin duda la peculiar relación que Durkheim tuvo tanto con la biología como con la analogía orgánica: una relación llena de cautelas y con un temor patente a que el biologismo y el naturalismo imperantes en la época desnaturalizasen su proyecto²³⁴. El giro hacia la morfología social, inspirándose en la teoría fisiológica de Claude Bernard, era arriesgado, sin duda; la teoría del *milieu* interno aplicada a la sociología dotaba a los sistemas sociales de una

²³¹ Cfr. *ibid.*, 310.

²³² Cfr. *ibid.*, 297.

²³³ “Son causas completamente mecánicas las que hacen que la personalidad individual sea absorbida en la personalidad colectiva, y son causas de la misma naturaleza las que provocan que se desgaje de ella”. *Ibid.*, 288.

²³⁴ Recordemos que, ya desde la lectura de la obra de Albert Schaeffle, Durkheim estaba convencido de que la metáfora biológica era muy peligrosa y que, si se veía en la sociología únicamente una nueva aplicación de los principios biológicos, entonces el progreso de la sociología quedaba gravemente entredicho. Por otro lado, siguiendo la estela del biologismo se corre el peligro claro de “hacer descender la moralidad de las alturas de la plena conciencia a las regiones oscuras del instinto”. É. DURKHEIM, “Organisation et vie du corps social selon Schaeffle” (1885, 99), en *Textes I*, 375.

cierta subjetividad y autonomía, como se demuestra en su reiterada afirmación de que la vida social va de dentro a fuera; al mismo tiempo, los fenómenos sociales se podían entender como propiedades emergentes y los conceptos de estructura y de función pasaban a un primer plano. Todo ello era el resultado de un uso inteligente y cauteloso de la biología con el fin precisamente de poner límites al biologismo.

Durkheim advirtió muy temprano que el biologismo impedía comprender el sentido y la dinámica de la evolución social, por lo cual había que ponerle límites muy precisos. El logro evolutivo-civilizatorio de la individualidad diferenciada —el yo— estaba en juego. Un peso excesivo de la herencia biológica anularía la consistencia interna del yo diferenciado. Se pueden entender ahora esas palabras un tanto enigmáticas que pueden leerse en *Les Règles*: “una cultura psicológica, más todavía que una cultura biológica, constituye para el sociólogo una propedéutica necesaria, aun cuando ésta únicamente le sea útil liberándose de ella después de haberla recibido y la exceda completándola por medio de una cultura especialmente sociológica”²³⁵.

He empleado la expresión «palabras enigmáticas», porque, como es bien sabido, Durkheim consagra en esa misma obra la tesis de que los hechos sociales están producidos por una elaboración *sui generis* de los hechos psíquicos, y que dicha tesis no es más que un corolario de esta célebre regla: “La causa determinante de un hecho social debe ser buscada entre los hechos sociales anteceden-

²³⁵ É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique* ..., 110. En carta dirigida a C. Bouglé (Diciembre de 1896), Durkheim insiste en la misma idea, pero con una significativa ampliación de perspectiva: “Jamás se me ha pasado por la cabeza decir que se podría hacer sociología sin cultura psicológica, ni que la sociología fuera otra cosa que una psicología; sino únicamente que la psicología colectiva no puede ser directamente deducida de la psicología individual, debido al hecho de que ha intervenido un nuevo factor que ha transformado la materia psíquica, factor que es el origen de todas las diferencias y de todas las novedades, se trata de la asociación. Un fenómeno de psicol. individual tiene por sustrato una conciencia individual, un fenómeno de psicol. colectiva, un grupo de conciencias individuales. Por lo demás, mi próximo libro volverá sobre la cuestión y podré disipar todo equívoco” (*Textes* 2, 393). He respetado en la traducción la literalidad de los términos abreviados que usa Durkheim. El libro al que hace referencia es *Le Suicide*.

tes, y no entre los estados de la conciencia individual”²³⁶. Que la causa de un hecho social no pueda ser más que otro hecho social, parecería dejar en un plano secundario lo que el psicólogo puede aportar mediante una explicación estrictamente psicológica. Sin embargo Durkheim recuerda la importancia que en psicología juega el factor *asociación*²³⁷: algo análogo a lo que sucede en sociología, donde la asociación juega un papel decisivo.

Tal vez por este mismo énfasis en poner límites al biologismo, si bien Durkheim adoptó de Claude Bernard la tesis del determinismo como un presupuesto indispensable del método científico, no es menos cierto que la influencia conjunta de Boutroux y Renouvier en este punto fue determinante: es una enseñanza constante en Durkheim que la existencia de leyes sociales no excluye la posibilidad de la libre voluntad²³⁸. Me parece claro que, cuando Durkheim señala que la raza y el individuo son dos fuerzas contrarias y que el factor hereditario pierde su influencia progresivamente, conforme discurre el curso de la evolución social, declara su intención última: defender la existencia de nuevas formas de actividad que no dependen ya de dicho factor²³⁹ y que, por tanto, presentan una clara orientación de futuro y no de pasado.

Durkheim centra –una vez más– su atención en la actividad profesional y, más en concreto, en la figura del especialista, a la que contraponen la del aficionado (*dilettante*). La acción profesional especializada supone, al menos, una doble complejidad: para adaptarse a la naturaleza diferenciada de cada tarea y para combinar las diferentes cualidades y aptitudes que residen en el actor. Se trata de

²³⁶ *Les Régles*, 109.

²³⁷ “No sin razón se ha podido decir del yo que él mismo era una sociedad, con el mismo título que el organismo, aunque de otra manera, y hace tiempo que los psicólogos han mostrado toda la importancia del factor *asociación* para la explicación de la vida del espíritu”. *Ibid.*, 110.

²³⁸ Cfr. É. DURKHEIM, *Le suicide* ..., 368, nota 1; DTS, “Prólogo” a la 2ª ed., 1902, xxxvii.

²³⁹ “Lo que los hombres han añadido y añaden todos los días a este fondo primitivo que está fijado desde hace siglos en la estructura de las razas iniciales, escapa cada vez más a la acción de la herencia. Pero si sucede así en lo tocante a la corriente general de la civilización, con mayor razón sucede lo mismo en lo referente a cada uno de los afluentes particulares que la forman, es decir, cada actividad funcional y sus productos”. DTS, 297.

una doble intensificación: la orientación al objeto –que queda destacado– y la orientación de sujeto, que se destaca también en la forma de una mayor singularidad, esto es, de un mayor grado de personalización en la realización de la actividad profesional: “cuando se trata de adaptarnos a objetos particulares y especiales, de modo que hay que tener en cuenta todos sus matices, únicamente podemos llegar a ellos combinando un mayor número de estados de conciencia, diferenciados a imagen de las propias cosas a las que se refieren. Una vez dispuestos y constituidos, estos sistemas funcionan sin duda con mayor facilidad y rapidez, pero continúan siendo muy complejos”²⁴⁰.

Frente al espíritu del especialista se presenta el del *dilettante*: su interés por todo parece manifestar una gran amplitud de gustos y de aptitudes diversas. Es pura apariencia, sostiene Durkheim: “ha flexibilizado y afinado las potencias de su ser, pero no ha sabido transformarlas y refundirlas para obtener de ellas una obra nueva y definida; no ha construido nada personal y duradero sobre el terreno que le ha legado la naturaleza”²⁴¹. No deja de ser sorprendente la inversión del reiterado argumento de que especialismo es sinónimo de despersonalización. Durkheim lo entiende justo al revés: el hombre multidimensional, profesionalmente hablando, no construye nada personal, mientras que el especialista intensifica su diferenciación personal. Ni nuestra actividad se simplifica a medida que nuestras tareas se diferencian y delimitan, ni nuestras aptitudes se simplifican cuando se hacen más especializadas.

El carácter más personal –o sea, más interiorizado– de lo que es más especializado provoca que “cuanto más especiales sean las facultades, más difíciles son de transmitir. (...) En una palabra, cuanto más se especializan las formas de actividad, tanto más escapan a la acción de la herencia”²⁴². Durkheim añade al menos dos razones de peso para defender esta tesis: en las sociedades más voluminosas, en las que el trabajo está más dividido, la orientación del individuo está predeterminada por el factor hereditario de una manera mucho menos necesaria, en el sentido de que, como las funciones están más diversificadas, una misma facultad puede ser-

²⁴⁰ *Ibid.*, 298.

²⁴¹ *Ibid.*, 299.

²⁴² *Ibid.*

vir en profesiones diferentes. Pero lo que disminuye sobre todo la importancia relativa de la herencia es que la parte que el individuo adquiere con su solo esfuerzo y actividad se hace más considerable en un modo creciente. “En efecto, a medida que las funciones se han especializado más, ya no han bastado aptitudes simplemente generales. Ha sido necesario someterlas a una elaboración activa, adquirir todo un mundo de ideas, de movimientos, de hábitos, coordinarlos, sistematizarlos, refundir la naturaleza, darle una forma y una figura nuevas”²⁴³.

Una vez que la línea argumental ha alcanzado este punto, es cuando Durkheim distingue la herencia de la tradición e introduce un importante matiz para que se entienda bien lo que quiere decir. Parece claro que la temporalidad histórica no recomienza con cada generación; ello es manifiestamente falso, y de ser así, habría que declarar imposible todo progreso. Se quiera o no, el progreso conlleva una dimensión de acumulación y, por tanto, una cierta transmisión del pasado. Que éste no se transmita por medio de la sangre, no quiere decir que no tenga influencia alguna sobre el progreso. Ahí están para confirmarlo tradiciones de todo tipo, monumentos, hábitos y costumbres. Lo que sucede es que “la tradición es un vínculo mucho menos fuerte que la herencia; predetermina de una manera sensiblemente menos rigurosa y menos neta el pensamiento y la conducta. Hemos visto, por otra parte, cómo se hacía más flexible conforme las sociedades se hacían más densas”²⁴⁴.

La repercusión que esta flexibilidad tiene de cara a la esfera de acción individual es clara: “se encuentra abierto un campo más amplio a las variaciones individuales y se amplía cada vez más a medida que el trabajo se sigue dividiendo”²⁴⁵. Todo este proceso determina que la civilización quede fijada en el organismo únicamente por medio de las bases más generales sobre las que reposa. Conforme más se eleva por encima de dichas bases, más lejana queda la base orgánica; en consecuencia, se produce una significativa mutación: continuamente es algo menos orgánico y, en cambio, algo más social. Por eso mismo, “no es por mediación del cuerpo como ella puede perpetuarse, es decir, la herencia cada vez

²⁴³ *Ibid.*, 308.

²⁴⁴ *Ibid.*, 309.

²⁴⁵ *Ibid.*

es más incapaz de asegurar su continuidad. (...) El patrimonio hereditario conserva un gran valor, pero no representa más que una parte cada vez más restringida de la fortuna individual”²⁴⁶. Por otro lado, el patrimonio hereditario que la herencia transmite dificulta de un modo progresivamente menor las variaciones individuales, por la mayor flexibilidad de los caracteres hereditarios, la cual se debe tanto al estado de indeterminación que éstos presentan, como a la sacudida que han recibido como consecuencia de los cambios que han experimentado. Ambos aspectos, combinados, propician sin duda que las propiedades cuya continuidad depende del factor hereditario se hagan más plásticas, menos rígidas y determinadas de antemano. La conclusión que Durkheim extrae vuelve a incidir sobre el individuo y la relación de éste con la división del trabajo: “El individuo está, por tanto, encadenado a su pasado con menos fuerza; le es más fácil adaptarse a las nuevas circunstancias que se producen, y los progresos de la división del trabajo se hacen así más fáciles y más rápidos”²⁴⁷.

2. COMPLEJIDAD Y ELASTICIDAD DEL MEDIO SOCIAL: POSIBILIDADES Y LÍMITES EN LA INTENSIFICACIÓN DE LA VIDA SOCIAL

2.1. Complejidad morfológica y complejidad funcional

Durkheim cree haber logrado su objetivo: apartar todos los posibles obstáculos que dificultaran su tesis de que la especialización es el resultado de esfuerzos puramente personales y que, por tanto, no presenta la fijeza ni la rigidez que serían el resultado de una larga herencia. Es el individuo quien se compromete en prácticas

²⁴⁶ *Ibid.*, 309–10.

²⁴⁷ *Ibid.*, 317–8. En otro momento dice: “Si el papel de cada célula está fijado de una manera inmutable, le está impuesto de nacimiento. (...) Su estructura predetermina su vida. Acabamos de ver que no sucede así en el caso de la sociedad. El individuo no está determinado por sus orígenes a una carrera especial; su constitución congénita no le predestina necesariamente a un papel único (...), sino que él únicamente recibe de la herencia predisposiciones muy generales, por lo tanto muy flexibles, y que pueden adoptar formas diferentes”. *Ibid.*, 320–1.

más flexibles y el que, por consiguiente, puede desligarse de ellas para volver a implicarse en otras nuevas. Por otro lado, una especialización muy rígida no es un indicador de superioridad. Allí donde el medio es fijo, puede resultar muy útil una gran fijeza y definición funcional. Durkheim señala el caso de las funciones nutritivas en el organismo individual: para un mismo tipo orgánico, no están sujetas a grandes cambios. Pero no es éste el caso cuando las circunstancias de las que depende el órgano cambian con frecuencia: “Esto es lo que sucede a las funciones complejas y que nos adaptan a medios complejos. En efecto, estos últimos, a causa de su propia complejidad, son esencialmente inestables: continuamente se produce en ellos alguna ruptura de equilibrio, alguna novedad. Ahora bien, de todos los medios que existen, no existe otro más complejo que el medio social; es, pues, completamente natural que la especialización de las funciones sociales no sea definitiva como la de las funciones biológicas, y, puesto que esta complejidad aumenta a medida que el trabajo continúa dividiéndose, esta elasticidad se hace cada vez mayor”²⁴⁸.

La prueba más clara que atestigua esta creciente flexibilidad es que la función se hace cada vez más independiente del órgano. La autonomización relativa de la función respecto del órgano es el modo de evitar que la función quede inmovilizada, pues nada inmoviliza más una función que el quedar ligada a una estructura demasiado definida. Durkheim aclara, por si acaso, qué se entiende por estructura orgánica: “una estructura no es solamente una cierta manera de actuar, es una manera de ser que impone una cierta manera de actuar”²⁴⁹. Si resulta que la función adquiere más flexibilidad, es porque sostiene una relación menos estrecha con la forma del órgano. En definitiva, se ha producido un peculiar proceso de diferenciación interna entre uno y otra, por el cual la función se ha autonomizado en términos relativos respecto del órgano, y el vínculo entre los dos se ha aflojado. Esto es algo que se produce a medida que las sociedades y sus funciones se hacen más comple-

²⁴⁸ *Ibid.*, 323. Durkheim da por supuesto que semejante elasticidad se encuentra encerrada en límites determinados; lo que afirma es que esos límites ceden progresivamente y dejan espacio para una mayor elasticidad e indeterminación funcional.

²⁴⁹ *Ibid.*, 324.

jas. Parece, pues, que entre complejidad morfológica y flexibilidad funcional hay un nexo real, además de una afinidad lógica.

En el plano social esta relación no deja de tener un cierto carácter paradójico, al menos en primera instancia. En efecto, los diversos rasgos, costumbres, atuendos y signos exteriores que caracterizaban al tipo profesional tienden a desaparecer o, al menos, a hacerse mucho menos visibles. Esta tendencia atestigua que las diferencias morfológicas se borran, pues la diversidad de costumbres simboliza ante todo diferencias morfológicas²⁵⁰. Resulta, pues, que, mientras las diferencias funcionales se hacen más numerosas y acusadas, los tipos morfológicos tienden a nivelarse y sus diferencias, a borrarse. Esto puede querer decir –sugiero– que la distinción entre los tipos morfológicos, para ser eficaz y operativa socialmente, no necesita ya ser tan visible como antaño: “Si los miembros de las diversas profesiones no experimentan la necesidad de distinguirse unos de otros por medio de signos visibles, es que esta distinción no se corresponde ya a nada en la realidad”²⁵¹. La nivelación de los tipos morfológicos no quiere decir, según Durkheim, que todos los cerebros llegarán a ser indiferentemente aptos para todas las funciones; no es menos cierto que su indiferencia funcional, aunque limitada, será mayor. Esta liberación de la función es una prueba de su creciente complejidad.

En el orden de la complejidad, la complejidad funcional es mucho más desarrollable o ampliable que la morfológica. La desproporción entre una y otra determina una distensión progresiva del vínculo entre el órgano y la función, sin que se siga de aquí “que la función pueda existir completamente fuera de cualquier órgano, o incluso que pueda haber ausencia de toda relación entre estos dos términos; únicamente, la relación se hace menos inmediata”²⁵². Las funciones sociales presentan de un modo más acusado si cabe los rasgos de indeterminación, flexibilidad y complejidad, porque tales son los caracteres de las formas superiores de la existencia.

²⁵⁰ Cfr. *ibid.*, 325.

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² *Ibid.*, 326.

2.2. La intensificación de la vida, clave de la civilización y de su ambivalencia moral

Esta reflexión sobre la elevada complejidad funcional en las sociedades superiores es el pórtico de entrada a una temática que irrumpe de un modo abrupto. Es cierto que Durkheim mezcla la recapitulación de lo ya alcanzado en el Libro II (como corresponde a las páginas finales de tan amplio desarrollo y argumentación), con nuevas e interesantísimas observaciones que preludian temas que desarrollará en *Le Suicide*. A esto me refiero cuando hablo de la abrupta irrupción de una temática.

Lo que ya sabemos a estas alturas es que la causa principal de la división del trabajo y, de paso, el factor esencial de lo que se llama civilización son los cambios que se producen en el volumen y en la densidad de las sociedades. El aumento del número de individuos que entran en relación propicia una mayor especialización, un aumento del trabajo y una sobreexcitación de sus facultades: “de esta estimulación general resulta inevitablemente un grado de cultura más elevado”²⁵³. La civilización no es, pues, un fin que mueva a los hombres ni un polo o término al que se oriente el desarrollo histórico para que los hombres sean más felices o simplemente mejores. Se trata simplemente de la resultante necesaria de un estado de cosas ya dado de antemano. Ni la felicidad ni la moralidad crecen necesariamente con la intensidad de la vida²⁵⁴; tal intensidad viene dada por la presión más o menos fuerte que los seres humanos ejercen unos sobre otros, según que sean más o menos numerosos, estén más o menos cercanos e interactúen en mayor o menor medida. Con otras palabras: el factor variable es el universo de individuos en relación y su proximidad material y moral (volumen y densidad de la sociedad).

La fuerza progresiva de la civilización no radica en ninguna finalidad o utilidad; depende por entero de causas mecánicas²⁵⁵. El

²⁵³ *Ibid.*, 327.

²⁵⁴ Cfr. *ibid.*, 328.

²⁵⁵ “Ella [(la civilización)] se desarrolla porque no puede no desarrollarse; una vez efectuado, este desarrollo se encuentra que es por lo general útil o, al menos, que es utilizado; responde a necesidades que se han formado al mismo tiempo, porque dependen de las mismas causas. Pero se trata de un ajuste posterior”. *Ibid.*

conjunto de causas mecánicas que pone en movimiento y sostiene el dinamismo civilizatorio opera continuamente sobre sistemas sociales que permanecen en equilibrio inestable. Me explico: la utilidad de cualquier estado civilizatorio, los beneficios que reporta, nunca suponen un incremento del capital de felicidad, o sea, del contingente de felicidad al que puede aspirar una sociedad en razón de la constitución de su medio interno. El criterio es siempre el mismo: los beneficios reparan o compensan las pérdidas²⁵⁶. El objetivo del dinamismo es reparar un equilibrio que se rompe (¡curiosamente!) por un aspecto de la cuestión que hasta ahora había sido puesto en un segundo plano: el aspecto neuro-psicológico. La intensificación de la vida determina un exceso de actividad que desgasta nuestro sistema nervioso. Se impone, por tanto, un criterio de economía psíquica: “Debido a que esta sobreactividad de la vida general fatiga y refina nuestro sistema nervioso, tenemos necesidad de reparaciones proporcionadas a sus gastos, es decir, satisfacciones más variadas y más complejas”²⁵⁷. Todo el proceso está regido por una ley mecánica del equilibrio social. Dicha ley se establece sobre principios de «economía psíquica». No es posible pasar por alto la cercanía de puntos de vista con el planteamiento de Simmel acerca del proceso de diferenciación social y la economía de fuerzas²⁵⁸ a que el individuo somete su vida psíquica para ponerla a salvo de sobrecargas provenientes del medio social externo.

El principio de equilibrio de un sistema social tiene que ver, pues, directamente con el *capital de felicidad acumulable* y del que puede beneficiarse el conjunto de los individuos. Ese principio se formula de este modo: “en cada momento de su historia hay para una sociedad una cierta intensidad de la vida colectiva que es normal, dado el número y la distribución de las unidades sociales”²⁵⁹.

²⁵⁶ “Hay que añadir todavía que los beneficios que ella [la civilización] proporciona a título de tal, no son un enriquecimiento positivo, un crecimiento de nuestro capital de felicidad, sino que lo único que hacen es reparar las pérdidas que ella misma ha causado”. *Ibid.* Obsérvese el término utilizado: «capital de felicidad».

²⁵⁷ *Ibid.*

²⁵⁸ El tema es central en la monumental *Filosofía del dinero* de G. Simmel y, especialmente, en el artículo que resume el libro: “Las grandes urbes y la vida del espíritu”.

²⁵⁹ DTS, 330.

Podemos dejar que las causas mecánicas actúen normalmente, para que ese estado de equilibrio, que es el normal (el estado sano), acontezca y se desarrolle por sus propios medios. Pero también puede intervenir la reflexión y representar de un modo anticipado un resultado deseado y cuya realización es únicamente posible merced a dicha anticipación²⁶⁰. Al representar de un modo anticipado un resultado deseado, la reflexión introduce en el proceso mecánico, en que consiste la civilización, una finalidad, un objeto de deseo, en una palabra un ideal. Por eso mismo, sostiene Durkheim, una concepción mecanicista de la sociedad no excluye el ideal y es equivocado el reproche de que reduce al hombre a no ser más que un testigo inactivo de su propia historia.

Ahora bien, la reflexión introduce también un sentido de la ausencia de límites y ahí radica el origen de la patología civilizatoria. Por eso, sostiene Durkheim, el ideal “en ningún caso podría consistir en exaltar sin medida las fuerzas de la sociedad, sino únicamente en desarrollarlas en el límite señalado por el estado definido del medio social”²⁶¹. Es el medio social el que delimita el contingente de elementos felicitarios que puede albergar ese «capital de felicidad» que toda sociedad contiene. Cuando se busca realizar una civilización superior a la que reclama y posibilita la naturaleza de las condiciones cambiantes, entonces se introduce la enfermedad en el seno de la sociedad, “pues no es posible sobreexcitar la actividad colectiva más allá del grado determinado por el estado del organismo social, sin comprometer su salud. De hecho, hay en cada época un cierto refinamiento civilizatorio cuyo carácter enfermizo está atestiguado por la inquietud y el malestar que le acompañan siempre. Ahora bien, la enfermedad nunca tiene nada de deseable”²⁶². No es posible ni deseable intensificar la vida por encima de los límites que el medio social determina en cada momento de su evolución.

El ideal civilizatorio es tan móvil como lo son los cambios que se producen en el medio social; la hipótesis de un término final del progreso sólo tendría sentido si el medio se hiciera estacionario, lo

²⁶⁰ Cfr. *ibid.*, 331.

²⁶¹ *Ibid.*, 332.

²⁶² *Ibid.*

cual es contrario a las inducciones más legítimas²⁶³. Todo este argumento tiene un claro adversario: H. Spencer. En referencia explícita a la conocida obra de éste, *Primeros principios*, Durkheim disiente de él en cuatro grandes aspectos: a) que la evolución social tenga un límite que no pueda ser excedido y, por tanto, que exista un término de la evolución²⁶⁴; b) que el progreso consista únicamente en la adaptación del individuo al medio cósmico que lo rodea; c) que la perfección consista en el crecimiento de la vida individual, es decir, en una correspondencia más completa del organismo con sus condiciones físicas; d) y, finalmente, que la sociedad sea considerada desde un punto de vista instrumental: como uno de los medios por los que se lleva a cabo esa correspondencia. Durkheim rechaza de plano una concepción medial de la sociedad²⁶⁵, que la hace consistir completamente en el hecho de la cooperación, condición, a su vez, para la adaptación del individuo a su medio físico. “La sociedad es, no la condición secundaria, sino el factor determinante del progreso”²⁶⁶.

Los reproches que Durkheim dirige a Spencer y las divergencias que se muestran entre los dos responden, en mi opinión, a la profunda insatisfacción que la teoría utilitarista de la civilización suscitaba en el sociólogo alsaciano. Comprender la civilización como el proceso de adaptación o de correspondencia del hombre con el medio físico, soslaya la cuestión de fondo. No se puede decir, sostiene Durkheim, que una correspondencia sea más completa que otra por el mero hecho de que sea más compleja. El equilibrio de su organismo consiste en responder de una manera apropiada no a todas las fuerzas externas que puedan existir, sino únicamente a las que le afectan. Las que no le afectan, es como si no existieran

²⁶³ Cfr. *ibid.*; *vid.* también 336.

²⁶⁴ El final de la evolución societaria se alcanzará, según Spencer, cuando el sistema de mantemiento se haya desarrollado por completo; o sea, cuando la productividad que la tecnología hace posible haya alcanzado su máxima expresión. Entonces queda vía libre para el desarrollo cultural y estético del *hombre global*: aquél que armoniza en su propio yo las necesidades individuales con las sociales. Cfr. Herbert SPENCER, *The Principles of Sociology*, vol. I, p. 563, § 563 (cito la reimpresión de la edición de 1897 en *The Works of Herbert Spencer*, vol. VIII, Otto Zeller, Osnabrück, 1966).

²⁶⁵ Cfr. DTS, 334.

²⁶⁶ *Ibid.*, 335.

para él. Tanto el salvaje como el hombre civilizado están obligados a responder a los estímulos externos y cumplir las condiciones de adaptación que en cada caso se den. Que el equilibrio sea más complejo en el caso del hombre civilizado, significa únicamente que las condiciones de adaptación serán más numerosas y complicadas. La adaptación no será más completa y perfecta por ello. Uno y otro están obligados a desarrollar conductas diferentes de ajuste, porque los organismos que se ajustan, ellos mismos son diferentes. “El salvaje cuya epidermis no experimenta de un modo tan fuerte las variaciones de temperatura, está tan bien adaptado como el civilizado que se defiende de ellas con la ayuda de sus prendas de abrigo”²⁶⁷. En uno y otro caso, la capacidad de ajuste determina la correspondencia más perfecta con el medio físico y no puede decirse que el capital de felicidad crezca necesariamente con la complejidad de la adaptación. Si el sujeto es de una constitución muy simple, serán escasas las circunstancias y requerimientos externos a los que tenga que atender; su estado de equilibrio será irreprochable con un mínimo gasto de energía. Una mayor complejidad requerirá sin duda el empleo de más energía de todo tipo para lograr un equilibrio semejante. No puede decirse que en tal estado de equilibrio alcanzado por ambos, uno sea más feliz que otro por el mero hecho de que entre el número de circunstancias y requerimientos exteriores a los que deba ajustarse existan muchos «incentivos felicitariorios». La existencia de cuantiosos incentivos introduce no pocos problemas de equilibrio y, en última instancia, una situación de franco malestar en la civilización, cuando no una enfermedad en toda regla.

El medio social interno es el «filtro de realidad» al poder de la reflexión. Con términos freudianos, podríamos decir que es el principio de realidad para el principio de idealidad. Este último tiende a extraviarse en lo ilimitado, mientras que el medio social conecta fuertemente el ideal social a la procesualidad real e inmediata del progreso: “Así, no solamente una teoría mecanicista no nos priva del ideal, sino que nos permite creer que jamás nos faltará. Precisamente porque el ideal depende del medio social que es esencialmente móvil, se desplaza sin cesar. No hay que temer nunca que nos falte terreno, que nuestra actividad llegue al término de su ca-

²⁶⁷ *Ibid.*

rrera y vea que el horizonte se cierra ante ella. Aunque no persiguiéramos nunca más que fines definidos y limitados, hay y habrá siempre, entre los puntos extremos a los que llegamos y el fin al que tendemos, un espacio vacío abierto a nuestros esfuerzos²⁶⁸. La articulación de mecanicismo y finalismo por la mediación del medio social y su carácter esencialmente móvil, es la condición de equilibrio. Este es muy frágil: puede romperse en cuanto la reflexión desencadene el deseo de lo ilimitado. Esa acentuación unilateral de la felicidad como razón de ser del progreso civilizatorio es el «pecado» del utilitarismo.

Cuando toda una civilización asume el credo utilitario es porque el utilitarismo *aparentemente* responde a la naturaleza de las cosas; presenta rasgos característicos de las sociedades modernas y posee un indudable atractivo, en cuanto que apela a un componente indudable de la naturaleza individual. Todo ello degenera fácilmente en “esa apoteosis del bienestar y del interés privados, de ese culto egoísta del yo que tan justamente se ha reprochado al individualismo utilitario”²⁶⁹. El utilitarismo no es sólo una filosofía moral, social y política. Es también una representación colectiva desde la que la moderna sociedad se ve a sí misma, en virtud al menos de tres rasgos muy acusados: el individualismo, el economicismo y la exaltación del deseo individual. La vinculación de estos tres rasgos determina que el utilitarismo represente una desviación del individualismo moral, elemento central de la conciencia colectiva moderna, a la vez que producto de una evolución social muy avanzada. El utilitarismo representaría este tipo de individuación que es más acorde “con la importancia que los intereses temporales han adquirido en el momento presente en el interior de la existencia colectiva”²⁷⁰. Se enuncia ya, sin duda, la distinción entre individualismo moral e individualismo egoísta, que está presente en la obra durkheimiana a partir de 1895 y, muy especialmente, en *Le Suicide*.

En mi opinión, la argumentación general que Durkheim desarrolla puede exponerse del siguiente modo. Cuando una cultura

²⁶⁸ *Ibid.*, 336.

²⁶⁹ É. DURKHEIM, “L’individualisme et les intellectuels” (1898). En *id.*, *La science social ...*, 264.

²⁷⁰ É. DURKHEIM, *Le suicide ...*, 441.

utilitaria monopoliza o domina ampliamente el conjunto de representaciones colectivas e ideales (el imaginario social) de los que se nutre la vida social y que, de un modo u otro, expresan la autoconciencia societaria y pública de los individuos/ciudadanos, entonces introduce de un modo abrupto un tipo de finalismo, cuya dinámica choca frontalmente con la del mecanismo. Esta última es, en realidad, la dinámica de la adaptación a lo dado: ello implica necesariamente una mezcla característica de acción y de renuncia. En cambio, la introducción abrupta del finalismo utilitario multiplica por doquier los deseos y, sobre todo, las expectativas de felicidad, tanto individual como colectiva. Una cultura del bienestar general «digiere» mal ese componente «ascético» de la acción social adaptativa constituido por la renuncia, el sacrificio, la negación del deseo y una cierta dosis de melancolía (como explícitamente se dirá después en *Le Suicide*).

De un modo insistente y muy especialmente a partir de 1897 (*Le Suicide*) Durkheim repetirá que las sociedades más civilizadas son aquéllas que reposan en un mayor número de funciones representativas. Traducido a un lenguaje sociológico contemporáneo, eso quiere decir que las sociedades más cultivadas generan mayor *reflexividad social* y, por tanto, un amplio discurso acerca de sí mismas: su vida, sus procesos, sus problemas, etc. Si las funciones representativas de la sociedad no logran traducir en cultura vivida, esto es, en estilos de vida, en definiciones de situación, realidad y valor, el necesario equilibrio entre libertad y autodisciplina, entre deseo de felicidad y sentido de la renuncia, entre incentivo felicitarario y capacidad de sacrificio, las patologías sociales se vuelven ineludibles, porque el mecanismo adaptativo queda roto. Resulta además que todas las formas de equilibrio mencionadas son frágiles de suyo.

Todo esfuerzo civilizador camina en realidad en la dirección siguiente: intensificar la vida social y, a resultas de ello, intensificar la vida psíquica de los actores sociales. Lo que media entre ambas intensificaciones es el aumento de las funciones representativas, esto es, de la reflexividad social. Sin embargo, el proceso es ambivalente; de ahí el carácter mórbido de la civilización y el malestar que conlleva. La reflexión puede y debe servir para indicar el fin que es preciso alcanzar, pero un exceso de reflexión no arregla nada. Se entiende, por tanto, que Durkheim concluya DTS con

aquellas célebres palabras: nuestro primer deber en la actualidad es hacernos y darnos a nosotros mismos una moral. El malestar civilizatorio no es, en suma, de orden intelectual. Así lo declara expresamente en esas últimas líneas de su tesis doctoral. Radica en causas mucho más profundas, que son de índole moral.

La percepción de esta realidad abre ante sus ojos un horizonte constructivo claro; se trata de una ardua tarea: armonizar la moralidad con el individualismo, como fenómeno sociológico y cultural, puesto que la dignidad individual y el carácter absoluto de la personalidad humana, a la que se debe el máximo respeto, constituyen ya elementos sustantivos de las representaciones colectivas de una moderna sociedad diferenciada. Debe haber un tipo de individualismo moral no sólo compatible con las exigencias de la solidaridad orgánica, sino que realmente se derive de las características de semejante tipo de solidaridad en estado de normalidad.

“En la vida social todo son representaciones, ideas, sentimientos y en ninguna otra parte se observa mejor la fuerza eficaz de las representaciones”²⁷¹. El individualismo, lo mismo que el utilitarismo, son una representación social. Mientras que la segunda parece adoptar un cierto sesgo doctrinal, el primero —sostiene Durkheim— se presenta como lo que es: una gran pasión. “El individualismo, lo mismo que el socialismo, es ante todo una pasión que se afirma, aunque eventualmente pueda solicitar a la razón razones para justificarse”²⁷². Dicha pasión individualista es, además, del orden de la práctica y no del orden especulativo²⁷³. El problema para Durkheim consiste, por tanto, en pasar de ese estadio pasional y pre-moral (aunque práctico) del individualismo a otro (“un individualismo más desarrollado”²⁷⁴), que podría llamarse propiamente un individualismo moral.

El paso de un tipo a otro es posible porque ambos constituyen un producto social. Lo que sucede es que el segundo —el individua-

²⁷¹ É. DURKHEIM, “Remarque sur la méthode en sociologie” (1908), en *Textes I*, 61.

²⁷² ID., *Le socialisme*. Introduction de Marcel MAUSS. Préface de Pierre BIRNBAUM. P.U.F., Paris 1ª ed. «Quadrige», 1992, 37.

²⁷³ Cfr. ID., *Leçons de Sociologie. Physique des moeurs et de droit*, P.U.F., Paris, 2ª ed., 1969, 95.

²⁷⁴ *Ibid.*

lismo moral— supone una mayor evolución societaria. En efecto, “la creciente diferenciación social convierte a la mera condición de ser humano en el denominador común por excelencia de los sentimientos colectivos”²⁷⁵.

3. A LA BÚSQUEDA DE UNA RECONCILIACIÓN CON EL INDIVIDUALISMO MORAL

En las páginas que cierran definitivamente el Libro II, Durkheim recupera un tema —el individuo, como producto social altamente evolucionado—, cuyo tratamiento había sido preparado por toda la argumentación precedente. Al mismo tiempo que las sociedades cambian por razón del número de las unidades sociales y la relación que existe entre ellas, también lo hacen los individuos. ¿En qué sentido cambia y evoluciona el individuo? En el siguiente sentido: que la influencia del factor estrictamente humano —que, para Durkheim, es el factor social— crece en la medida que el factor orgánico decrece²⁷⁶. La influencia del factor social aumenta en términos tanto relativos como absolutos.

3.1. La desnaturalización del individuo

La complejidad y mutabilidad de las sociedades humanas es solidaria del hecho de que la vida social no quede fijada en la humanidad en forma biológica. Esta especificidad de lo social se conserva tanto en las formas de vida más simples como en las más complejas. El poder de la vida social revierte sobre el tipo orgánico, que cada vez es menos definido y más indeterminado. “Se produce así un fenómeno que es exactamente el inverso al que se observa

²⁷⁵ Edward TIRYAKIAN, *Sociologismo y existencialismo. Dos enfoques sobre el individuo y la sociedad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1969, 92.

²⁷⁶ “El hombre se encuentra de este modo situado bajo el imperio de causas *sui generis* cuya parte relativa en la constitución de la naturaleza humana se hace cada vez más considerable”. DTS, 337.

en los comienzos de la evolución. Entre animales, es el organismo el que asimila los hechos sociales y, al despojarlos de su naturaleza especial, los transforma en hechos biológicos. La vida social se materializa. En la humanidad, por el contrario, y sobre todo en las sociedades superiores, son las causas sociales las que sustituyen a las causas orgánicas. Es el organismo el que se espiritualiza”²⁷⁷.

Además de su intrínseca relevancia, el texto que acabo de citar es muy significativo. Durkheim toma partido definitivamente por una antropología espiritualista, en la línea del neocriticismo de sus maestros y amigos Renouvier, Boutroux y Hamelin, entre otros. No cabe olvidar que, entre 1860 y 1890, la antropología francesa estuvo dominada por un enfoque naturalista y evolucionista que hacía hincapié en los conceptos de raza, herencia, carácter, desigualdad, etc., según la escuela o autor que se tratara²⁷⁸. Este dominio de la escena antropológica por parte del naturalismo coincide además en el tiempo con el apogeo de Spencer, cuyo pensamiento filosófico es, probablemente, el más conocido y discutido en Francia entre 1875 y 1885.

La escena quedaría incompleta si no tuviéramos en cuenta que, entre 1874 y 1880, el maestro de Durkheim en la Escuela Normal Superior, Charles Renouvier publica una veintena de artículos que constituyen una refutación sistemática de las teorías evolucionistas inglesas sobre el origen animal del hombre (Lubbock, Bagehot, Darwin, Tylor). Por supuesto, Spencer no se libra tampoco de su crítica: “de hecho, el gran error de Spencer y de los evolucionistas es asimilar íntegramente las capacidades y las realizaciones, el potencial y el uso; entre los dos se encuentra la mediación social que decide todo”²⁷⁹. La sociedad es ese medio moral que decide todo, del mismo modo que la sociología es la ciencia de los medios morales. Durkheim debe mucho a la inspiración filosófica de Renouvier.

En este marco antropológico, afirmar que la vida social espiritualiza el mundo orgánico implica sostener lo siguiente: que el individuo cambia de dependencia. Existen tres grandes tipos de

²⁷⁷ *Ibid.*, 337–8.

²⁷⁸ Cfr. L. MUCCHIELLI, *La découverte du social ...*; *vid.* especialmente el primer capítulo: “Des races aux sociétés: l’apogée du naturalisme”, 27–79.

²⁷⁹ *Ibid.*, 95.

medios de los que el hombre depende: el organismo, el mundo exterior y la sociedad. El ser humano cambia su dependencia orgánica por la social y este cambio arroja un resultado: “el individuo se transforma. Como esta actividad que sobreexcita la acción especial de las causas sociales no puede fijarse en el organismo, una vida nueva, *sui generis* también, se añade a la del cuerpo. Más libre, más compleja, más independiente de los órganos que la soportan, los caracteres que la distinguen son cada vez más acusados a medida que progresa y se consolida. En esta descripción se reconocen los rasgos esenciales de la vida psíquica”²⁸⁰.

La desnaturalización del individuo como resultado de su progresiva socialización encuentra su signo distintivo en la extensión que adopta la vida psíquica conforme se desarrollan las sociedades. Los progresos de la conciencia varían en razón inversa a los del instinto. El hecho diferencial antropológico –el desarrollo de la vida psicológica– se reduce, según Durkheim, a la mucho más acusada (*plus grande*) sociabilidad que presenta el ser humano. Durkheim no duda en establecer una rigurosa ecuación entre la definición del hombre como animal razonable y esta otra: animal sociable²⁸¹.

El desarrollo de la socialidad no sólo determina una intensificación de la vida psíquica, en la forma de representaciones y sentimientos comunes, como resultado de una diferenciación externa de lo psíquico respecto de lo orgánico; a medida que las sociedades se hacen más vastas y densas, la vida psíquica experimenta un cambio cualitativo: aparece un nuevo género de vida psíquica internamente diferenciada: “Las diversidades individuales, en un primer momento perdidas y confundidas en la masa de las semejanzas sociales, se liberan de ésta, adquieren relieve y se multiplican”²⁸².

²⁸⁰ DTS, 338.

²⁸¹ Cfr. *ibid.*, 339. Cfr. L. MUCCHIELLI, “La dénaturalisation de l’homme. Le tournant durkheimien de l’ethnologie française (1890–1914)”, en A. DUCROS y F. JOULIAND (eds.), *La culture est-elle naturelle?* Ed. Errance, Paris, 1998.

²⁸² DTS, 339.

3.2. En la frontera entre el individuo y la sociedad: la socio-psicología

La intensificación de la vida social redundaba, como acabamos de ver, en una intensificación del volumen total de la vida psíquica y también en la diferenciación interna de esa vida psíquica. Cada individuo se convierte en una fuente de actividad espontánea, su personalidad particular se constituye y toma conciencia de sí misma. El crecimiento de la vida psíquica individual no debilita la vida social; únicamente la transforma, en el sentido de que la hace más libre y más extensa, puesto que sus únicos sustratos son las conciencias individuales²⁸³.

Todo este proceso no sería posible si los fenómenos psíquicos o la mayor parte de ellos derivaran directamente de causas orgánicas, tal como sostiene la antropología naturalista. Se explica que Durkheim elogie a los filósofos espiritualistas y sostenga que “el gran servicio que han hecho a la ciencia ha sido combatir todas las doctrinas que reducen la vida psíquica a no ser otra cosa que una eflorescencia de la vida física. Tenían el justo sentido de que la primera, en sus manifestaciones más elevadas, es demasiado libre y compleja como para no ser más que una prolongación de la segunda”²⁸⁴. Es cierto, por otro lado, que Durkheim no extrae de esta consideración que la vida psíquica no dependa de causa natural alguna. Como resulta que la esfera de lo social no es menos natural que la esfera orgánica, toda esa amplia región de la conciencia, cuya génesis no podemos entenderla por medio de una explicación psico-fisiológica, puede y debe ser objeto de otra ciencia positiva, que se podría llamar socio-psicología. “Los fenómenos que constituirán su objeto son, en efecto, de naturaleza mixta; tienen los mismos caracteres esenciales que los demás hechos psíquicos, pero provienen de causas sociales”²⁸⁵.

El tratamiento de esta cuestión tiene su lugar paralelo en *Las Règles*, libro bastante ambiguo ciertamente en lo que se refiere a la espinosa cuestión de la relación entre psicología y sociología, pues da lugar a no pocas confusiones y dificultades de expresión y com-

²⁸³ Cfr. *ibid.*

²⁸⁴ *Ibid.*, 340.

²⁸⁵ *Ibid.*, 341.

prensión²⁸⁶. No es éste el lugar ni el momento para tratar esta cuestión; baste decir que en el Prólogo a la segunda edición de *Les Règles* (1901), Durkheim se refiere a la psicología social con ocasión de una mención a las leyes de la ideación colectiva²⁸⁷ y después de referirse de pasada, pero sin especial interés, a la posibilidad de una psicología completamente formal que fuera una especie de terreno común a la psicología individual y a la sociología. En DTS y en *Les Règles* Durkheim busca, de un modo todavía poco convencido y determinado, un saber científico para un terreno que representa una intersección entre el individuo y la sociedad, entre la vida psíquica y la vida social.

Por un lado, Durkheim sostiene que los caracteres generales de la naturaleza humana entran a formar parte de la vida social, aunque no la sustenten ni le otorguen su forma especial; únicamente la hacen posible. “Las representaciones, las emociones, las tendencias colectivas no tienen por causas generadoras ciertos estados de la conciencia de los particulares, sino las condiciones en las que se encuentra el cuerpo social en su conjunto. Es indudable que únicamente pueden realizarse si las naturalezas individuales no son refractarias a ellas; pero éstas no son otra cosa que la materia indeterminada que el factor social determina y transforma”²⁸⁸. Pero por otro, en la naturaleza psíquica del individuo existen predisposiciones lo suficientemente plásticas como para tomar esas formas defi-

²⁸⁶ En DTS (340–1) Durkheim deja claro que para explicar de un modo preciso los fenómenos de la conciencia, es preciso fundar una psicología social, que vaya más allá de la simple psicofisiología. Ahora bien, esa apelación quedó en cierto modo en el olvido y ello dio pie a confusiones e incomprensiones: “Durkheim es en parte responsable de ellas, pues no se reencuentran esas ideas con una claridad semejante en *Les Règles de la méthode sociologique*. La manera radical como Durkheim se opone a las explicaciones de los hechos sociales por parte de la psicología individual hizo creer que intentaba a su vez excluir la conciencia”. L. MUCCHIELLI, “Sociologie et Psychologie en France, l’appel à un territoire commun: vers une psychologie collective (189–1940)”, *Revue de Synthèse*, IV^e S., n. 3–4 (1994), 454.

²⁸⁷ “La psicología social, que debería tener como tarea determinarlas, apenas es más que una palabra que designa todo tipo de generalidades, variadas e imprecisas, sin objeto definido”. É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique ...*, XVIII–XIX.

²⁸⁸ *Ibid.*, 105.

nidas y complejas que caracterizan los fenómenos sociales²⁸⁹. Ello es tanto más acusado cuanto más desarrollado sea el estado evolutivo de una sociedad. Este desarrollo alienta una continuidad muy característica entre la vida psíquica y la vida social, entre el individuo y la colectividad. El tema se le impone a Durkheim por la propia lógica de su argumentación general, de forma que se ve obligado a buscar formulaciones que precisen su pensamiento: “Los hechos sociales no son el simple desarrollo de los hechos psíquicos, pero los segundos no son en gran parte más que la prolongación de los primeros en el interior de las conciencias (...). Es una verdad evidente que no hay nada en la vida social que no esté en las conciencias individuales; únicamente que casi todo lo que se encuentra en estas últimas proviene de la sociedad”²⁹⁰.

Esta prolongación de la vida social en el interior de la conciencia es el resultado de la interacción, pues la mayor parte de nuestros estados de conciencia, sostiene Durkheim, no derivan de la naturaleza psicológica del hombre en general, “sino de la manera como los hombres una vez asociados, se afectan mutuamente, según que sean más o menos numerosos y estén más o menos cercanos”²⁹¹. Una vez más el hecho de la asociación es determinante y Durkheim lo expresa de un modo rotundo: la forma del todo determina la de las partes. Es cierto que la sociedad no tiene otro sustrato que los individuos, pero justamente “porque los individuos forman una sociedad se producen fenómenos nuevos que tienen por causa la asociación, y que, reaccionando sobre las conciencias individuales, las forman en gran parte”²⁹².

Considero que, al finalizar el Libro II, se dibuja un modelo societario, según el cual es la forma de interacción social, la fuerza de la asociación, la que propicia el desarrollo de una conciencia psicológica fuertemente diferenciada e individualizada. Para justificar adecuadamente ese modelo, Durkheim se encarga de mostrar que la sociedad libera al individuo del peso de la herencia y de la tradi-

²⁸⁹ Cfr. *ibid.*

²⁹⁰ DTS, 341–2.

²⁹¹ *Ibid.*, 342.

²⁹² *Ibid.*, nota 3.

ción, al tiempo que le aporta los instrumentos materiales y culturales necesarios para una acción individual²⁹³.

Parece claro que entre la explicación fisiológica de la vida social, propia del biologismo y del evolucionismo de su época, y la explicación introspectiva de los filósofos espiritualistas, Durkheim se consideraba más cercano a estos últimos. No obstante, las afirmaciones contenidas en *Les Règles* dificultaban la comprensión de su proyecto, por lo que Durkheim se ve obligado a aclarar y precisar su posición: “al separar de este modo la vida social de la vida individual, no intentamos decir en modo alguno que no tenga nada de psíquico. Es evidente por el contrario, que está hecha esencialmente de representaciones. Únicamente que las representaciones colectivas son de una naturaleza completamente distinta a las del individuo. No vemos inconveniente alguno en que se diga de la sociología que es una psicología, con tal que se tenga cuidado en añadir que la psicología social tiene sus leyes propias, que no son las de la psicología individual”²⁹⁴.

Que él era consciente de esa cercanía al espiritualismo y, en general, a las teorías representacionistas de carácter espiritualista se pone más de manifiesto ya en aquella célebre afirmación de que, mientras en el caso de los animales la vida social se materializa, en el caso de la humanidad es el organismo el que se espiritualiza²⁹⁵. Esta idea reaparece con fuerza en 1898 en el artículo titulado “Représentations individuelles et représentations collectives”, donde se sostiene: “si se denomina *espiritualidad* a la propiedad distintiva de la vida representativa en el individuo, de la vida social deberá decirse que se define por una *hiperespiritualidad*; entendemos por ello que los atributos constitutivos de la vida psíquica se reencuentran en ella, pero elevados a una mucho más elevada potencia y de manera que constituyen algo completamente nuevo”²⁹⁶. Durkheim caracteriza su posición de ‘naturalismo psicológico’, al tiempo que

²⁹³ Cfr. François-André ISAMBERT, “La naissance de l’individu”, en Ph. BERNARD, M. BORLANDI y P. VOGT (eds.), *Division du travail et lien social ...*, 129–30.

²⁹⁴ É. DURKHEIM, *Le suicide ...*, 352.

²⁹⁵ Cfr. DTS, 338.

²⁹⁶ É. DURKHEIM, “Représentations individuelles et représentations collectives” (1898), en *Sociologie et Philosophie*. P.U.F., Paris, 1^o éd. Quadrige, 1996, 48.

sugiere que el fondo íntimo de la vida social es *hiperespiritual*; o sea, que se trata de un conjunto de representaciones: “la psicología colectiva es la sociología completa (*tout entière*)”²⁹⁷. La ambigüedad permanece: naturalismo y representacionismo a la vez. No obstante, si hay representación o ideación colectiva, entonces existe un ámbito objetivo que requiere un tratamiento científico: “Hay toda una parte de la sociología que debería investigar las leyes de la ideación colectiva y que todavía está completamente por hacer”²⁹⁸.

3.3. La intensificación de la vida social y de la vida psíquica

La tesis “fuerte” del Libro II es, sin duda, que lo que constituye propiamente la civilización es la intensificación de la vida social. Esta es “la ley de gravitación del mundo social”²⁹⁹: cada vez son más numerosos los individuos que conforman el volumen de la sociedad y que actúan de un modo más cercano sobre los demás, los cuales –por su parte– interactúan con ellos con fuerza y rapidez. Todo este gran “trajín societario” propicia que la vida social se haga cada vez más intensa. Me parece importante entender el texto que sigue a la luz de este presupuesto: “es una verdad evidente que no hay nada en la vida social que no esté en las conciencias individuales; únicamente que casi todo lo que se encuentra en estas últimas proviene de la sociedad. La mayor parte de nuestros estados de conciencia no se habrían producido en seres aislados y se habrían producido de un modo completamente distinto en seres agrupados de otra manera. Estos derivan, pues, no de la naturaleza psicológica del hombre en general, sino del modo como los hombres, una vez asociados, se afectan mutuamente, según que sean más o menos numerosos y estén más o menos cercanos”³⁰⁰. Este texto puede interpretarse ciertamente de diversas maneras; propongo ésta: la intensificación de la vida social propicia el desarrollo de estados de

²⁹⁷ *Ibid.*, 47, nota 1.

²⁹⁸ *Ibid.*, 45, nota 1.

²⁹⁹ DTS, 330, nota 1.

³⁰⁰ *Ibid.*, 342.

conciencia progresivamente más intensos, sobrecargados y diferenciados. Ya hemos analizado en su momento los problemas a que da lugar esa sobrecarga. A su vez esos estados de conciencia “no serían posibles si las constituciones individuales no se prestasen a ello”³⁰¹. Sin duda que el desarrollo de la asociación en sus diversas formalizaciones presenta repercusiones sociales (afecciones sociales) y repercusiones psicológicas (el tipo psicológico se diferencia y se afirma simultáneamente frente al tipo colectivo).

La individualidad psicológica diferenciada y autoafirmada es un logro relativamente tardío de la evolución societaria: ésta es, si no me equivoco, la tesis de Durkheim. La autonomía de la subjetividad individual es producto de una socialización altamente regulada e integrada en grupos de pertenencia. La verdadera subjetividad emancipada es el *homo sociologicus* y no el *homo oeconomicus* de la ideología económica propia del liberalismo y del utilitarismo y con la que Durkheim combate ferozmente. Desde aquí, el problema anómico no pone de manifiesto el supuesto poder de la subjetividad individual libre, sino que más bien atestigua su debilidad; su falta de fuerza para autolimitarse, disciplinar sus deseos, hacer frente a ese coeficiente de sufrimiento, dolor y melancolía que la vida arroja inexorablemente. Esta es una de las razones que justifica el interés durkheimiano por el suicidio. El acto que aparentemente más enfatiza la autodeterminación de la subjetividad es el que esconde una mayor debilidad de ésta.

No se me oculta que estoy anticipando una interpretación relativamente arriesgada; no obstante, considero que es plenamente coherente con los textos durkheimianos. Durkheim busca una reconciliación con el individualismo, desde el momento mismo que comprende que el proceso de diferenciación tiene, entre otros efectos, borrar las huellas del tipo social segmentario: “A medida que se avanza en la evolución, los vínculos que unen el individuo a su familia, a su tierra natal, a las tradiciones que el pasado le ha legado, las costumbres colectivas del grupo se distienden”³⁰². Durkheim está describiendo aquí un proceso de desinstitucionalización de la conducta social, que abre paso a una nueva forma de institucionalizar dicha conducta según otras coordenadas normativas que

³⁰¹ *Ibid.*

³⁰² *Ibid.*, 395–6.

constituirán la base de una formalización diferente del orden moral: “Más móvil, [el individuo] cambia más fácilmente de medio, abandona a los suyos para ir a vivir en otro lado una vida más autónoma, se hace él mismo sus ideas y sentimientos. No cabe duda que toda conciencia común no desaparece por esto; quedará siempre, al menos, ese culto a la persona, a la dignidad individual del que acabamos de hablar, y que, desde el momento presente, es el único centro de reunión de tantos espíritus”³⁰³.

La intensificación creciente de la vida social que está asociada a la división del trabajo propicia, pues, la correspondiente intensificación de la vida psíquica y, en consecuencia, también la de las conciencias individuales³⁰⁴. Ello tiene su lógica, pues ahora las vinculaciones pasan por la conciencia individual, o, para ser más exacto, por el conjunto de representaciones colectivas que constituyen el *stock* de conocimiento social de cada individuo. A mayor desarrollo de la conciencia individual, más producción incesante de sentido social en la forma de representaciones e imágenes colectivas que se suceden incesantemente: “la sociedades más cultivadas son también aquéllas en las que las funciones representativas son más necesarias y más desarrolladas, y al mismo tiempo, a causa de su enorme complejidad, un cambio casi incesante es una condición de su existencia (...)”³⁰⁵. No es absurdo que, en estas condiciones, las funciones representativas de la sociedad estén fuertemente ligadas a la esfera de la actividad profesional, pues en dicho medio social se desarrolla el sentimiento de solidaridad común de un modo mucho más efectivo y concreto. El horizonte normativo de nuestra tarea profesional está bastante definido, mientras que el ideal general de carácter moral que preside la vida moderna resulta demasiado “formal y flotante”³⁰⁶.

El teorema sociológico puede formularse así: la intensificación de la vida social redundando en la intensificación de la vida psíquica que se vierte en la conciencia reflexiva, la cual es intrínsecamente afín al proceso de subjetivación. Lo colectivo y lo individual, lo

³⁰³ *Ibid.*, 396.

³⁰⁴ “(...) cuando se piensa en la extensión siempre creciente de vida social, y, por repercusión, de las conciencias individuales”, *Ibid.*

³⁰⁵ É. DURKHEIM, *Le suicide ...*, 45.

³⁰⁶ DTS, 398.

social y lo psicológico no se unen ya en la actividad preconsciente de un ser humano que realiza en sí todos los rasgos del tipo colectivo, que se confunde con el tipo humano. No, lo colectivo y lo individual se unen cada vez más en la actividad consciente y reflexiva de sujetos diferenciados: “es preciso que los materiales mismos de su conciencia tengan un carácter personal”³⁰⁷. La producción social de conocimiento y sentido es cada vez más intensa, pero conforme se intensifica requiere «soportes de conciencia» más activos y diferenciados. La vida psíquica se enriquece conforme se desarrolla la vida social en el sentido de una más amplia diferenciación.

3.4. La construcción de la subjetividad diferenciada

Durkheim considera que ha “dado la vuelta” definitivamente a la argumentación contraria a la división del trabajo. Ésta no sólo no supone una disminución de la personalidad individual, sino que la potencia de un modo decisivo: “lejos de ser cohibida por los progresos de la especialización, la personalidad individual se desarrolla con la división del trabajo”³⁰⁸. El desdibujamiento gradual del tipo segmentario necesita una más amplia especialización funcional; conforme se borra el tipo, “libera en parte la conciencia individual tanto del medio orgánico que la soporta como del medio social que la encierra y, como consecuencia de esta doble emancipación, el individuo se hace cada vez más un factor independiente de su propia conducta”³⁰⁹. Durkheim extrae de aquí que la actividad individual se hace más rica e intensa conforme se especializa: los progresos de la personalidad individual y los de la división del trabajo van de la mano y dependen de una sola y misma causa.

El círculo argumental se cierra: la ley que obliga a especializarnos no es sólo una ley de la naturaleza; es también una regla moral vinculada a la realización del ideal moral de la persona, y “nadie pone hoy en tela de juicio el carácter obligatorio de la regla que

³⁰⁷ *Ibid.*, 399.

³⁰⁸ *Ibid.*

³⁰⁹ *Ibid.*, 400.

nos ordena ser y serlo cada vez más, una persona”³¹⁰. Durkheim recuerda por lo demás que ser una persona estriba en ser una fuente autónoma de acción, lo cual requiere una verdadera individualización y no la simple encarnación o ejemplificación del tipo genérico de su raza o de su grupo³¹¹. La autonomía de acción, la capacidad de darse fines que sean propios del agente, expresa el máximo desarrollo de la vida psíquica, que es posibilitado precisamente por la sociedad diferenciada, en la que prácticamente se ha borrado el tipo segmentario.

La tesis durkheimiana adquiere así un cierto carácter paradójico: por un lado, la subjetividad diferenciada que se convierte en factor independiente de su propia conducta es un producto social altamente evolucionado, resultado de un complejo proceso de integración grupal y de regulación social de la propia conducta. Ahora bien, esa misma subjetividad puede experimentar un proceso de autodiferenciación interna por el que el yo se siente mal consigo mismo en una ruptura del equilibrio interno. Este déficit de equilibrio, que puede llevar al suicidio, pone a su vez de manifiesto un problema de equilibrio en la estructura social y, más en concreto, en el plano de las significaciones sociales³¹². Esto sucede porque el estado de equilibrio es precario de suyo. Durkheim lo ha descrito muy bien en *Le Suicide*: “No hay ideal moral que no combine, en proporciones variables según las sociedades, el egoísmo, el altruismo y una cierta anomia. La vida social supone a la vez que el individuo tiene una determinada personalidad, que está dispuesto, si la comunidad se lo exige, a renunciar a ella, y en fin, que está abierto, en cierta medida, a las ideas de progreso. Por eso no hay pueblo en el que no coexistan estas tres corrientes de opinión, que inclinan al hombre en tres direcciones divergentes, y en ocasiones contrarias. Allí donde se moderan mutuamente, el agente moral se encuentra en un estado de equilibrio que le pone al abrigo de cualquier idea de suicidio. Pero basta con que una de ellas rebase un

³¹⁰ *Ibid.*, 401.

³¹¹ Cfr. *ibid.*, 399.

³¹² Esta es la tesis, por lo demás, de J.D. DOUGLAS, *The Social Meanings of Suicide*, Princeton University Press, Princeton, 1967. Douglas diseña un modelo de equilibrio que otorga primacía a los factores internos de la conducta social sobre los factores externos.

determinado grado de intensidad en detrimento de las otras para que, por las razones expuestas, se convierta en suicidógena al individualizarse”³¹³.

Es el mismo proceso civilizatorio –«hipercivilización» lo denomina Durkheim³¹⁴– el que determina una especial afinación del sistema nervioso junto con una intensificación de la vida psíquica consciente, las cuales caracterizan el proceso de individualización de la personalidad. Como el proceso civilizatorio es ambivalente, él mismo da origen también a la tendencia anómica y a la tendencia egoísta que romperán el equilibrio.

Creo que ésta es la gran temática que nos va a servir para introducirnos en los complejos vericuetos de *Le Suicide*: la relación entre psicología y sociología; entre vida social, representación y conciencia. El «dogma» de la heterogeneidad de lo social y de lo individual parece presidirlo todo, por lo que la separación entre lo objetivo/exterior/coercitivo y lo introspectivo/mental se presenta estricta, tajante, insuperable. ¿Qué duda cabe que éste pasa por ser el sino de la sociología durkheimiana? Sin embargo, he hablado hace un momento de ‘complejos vericuetos’. Durkheim sabía bien que su sociología había sido tachada de «objetivista»; de desconocer el interior (*le dedans*) en beneficio de lo exterior (*le dehors*). En su defensa, Durkheim sostiene, como se verá, que su objetivismo es metódico.

Al terminar este tercer Cuaderno, me parece obligado señalar que en la vida colectiva, según Durkheim, hay un más acá –*le dedans*– de la exterioridad. Esta es la clave de lectura con la que afronto ese “libro vivo”³¹⁵ que es *Le Suicide*: “es innegable que toda la conciencia social no llega a exteriorizarse ni a materializarse de este modo. Toda la estética nacional no está en las obras que inspira; toda la moral no se formula en preceptos definidos. La mayor parte continúa en estado difuso. Hay toda una vida colectiva que está en libertad; toda especie de corrientes van, vienen, circulan en todas las direcciones, se cruzan y se mezclan de mil maneras

³¹³ É. DURKHEIM, *Le suicide* ..., 363.

³¹⁴ *Ibid.*, 365.

³¹⁵ La expresión es utilizada por Christian BAUDELOT y Roger ESTABLET, *Durkheim et le suicide*, P.U.F., Paris, 4^e éd. corrigée, 1993, 9.

diferentes y, precisamente porque están en un perpetuo estado de movilidad, no llegan a adoptar una forma objetiva”³¹⁶.

Ese más acá de la objetividad, liberado de toda forma objetiva, es lo que me interesa explorar y analizar. En este sentido, la conexión entre textos escogidos de DTS y multitud de textos y pasajes de *Le Suicide* arroja luz sobre “sentimientos actuales y vivos”³¹⁷ que subyacen a fórmulas morales y sociológicas. En mi opinión sobresalen dos: deseo de felicidad y sufrimiento. Hemos visto ya cómo la intensificación progresiva de la vida puede desequilibrar el capital de felicidad que todo sistema social contiene y, sobre todo, cuán fácilmente puede hacerlo. La “energía colectiva”³¹⁸, que se alimenta de las pasiones individuales³¹⁹, se desequilibra fácilmente. Durkheim tiene constancia por muchas vías de ese desequilibrio: ahí están el Libro III de DTS, los cursos sobre el socialismo y, finalmente, *Le Suicide* para atestiguarlo. No está de más recordar aquí estas expresivas palabras suyas publicadas con carácter póstumo por su sobrino Marcel Mauss: “todas las veces que el pensamiento se aplica a un nuevo orden de hechos, es para responder a ciertas necesidades vitales, más o menos urgentes”³²⁰.

3.5. Conclusión: El individualismo moral, un nuevo horizonte teórico-práctico

Ese nuevo orden de hechos no es otro que la realidad –con todas sus consecuencias prácticas– de que la condición de ser humano se ha convertido en nuestras sociedades en el nuevo sistema de creencias morales y en la piedra angular del sistema de representaciones colectivas: “No sólo puede afirmarse que el individualismo

³¹⁶ É. DURKHEIM, *Le suicide* ..., 355–6.

³¹⁷ *Ibid.*, 356.

³¹⁸ *Ibid.*, 224.

³¹⁹ Cfr. *ibid.*, 275–9.

³²⁰ É. DURKHEIM, “Introduction à la morale” (1917), *Revue Philosophique*, 1920/89, 83–4; en *Textes 2. Religion, morale, anomie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1975, 317.

no es anarquía, sino que ahora en adelante representa el único sistema de creencias capaz de asegurar la unidad moral del país”³²¹.

Parece claro que la opinión de Durkheim permaneció inalterable a lo largo del tiempo en este punto: el culto al individuo y a los valores individualistas ha llegado a convertirse en el núcleo axiológico –moral y religioso– de la sociedad moderna. No es menos cierto, sin embargo, que durante un tiempo sus reservas frente a este hecho fueron manifiestas y, en ningún caso, de entidad menor. Así, por ejemplo, se refería en DTS al culto que recibe la dignidad de la persona: “si se quiere, es una fe común; pero, en primer lugar, no es posible más que por la ruina de las demás, y, en consecuencia, no podría producir los mismos efectos que esta multitud de creencias extinguidas. No hay compensación. Más aún, si bien es común en tanto que compartida por la comunidad, es individual por razón de su objeto. Si bien dirige todas las voluntades hacia un mismo fin, ese fin no es social. (...) Es de la sociedad de donde obtiene toda su fuerza, pero no nos liga a la sociedad, sino a nosotros mismos. Por consiguiente, no constituye un auténtico vínculo social”³²². Esta opinión conducía a un punto muerto: es un hecho que el culto a la persona es el núcleo representacional y sentimental de la conciencia colectiva, pero el objeto de esa conciencia resulta que es la mayor amenaza a la solidaridad social, que por naturaleza es extraindividual.

Le Suicide y el artículo titulado “L’individualisme et les intellectuels” marcan un punto de inflexión, de forma que entre 1897 y 1898 se constituye un nuevo horizonte teórico–práctico: el individualismo moral³²³. Puede ocurrir –y ocurre de hecho– que el respe-

³²¹ É. DURKHEIM, “L’individualisme ...”, ed. cit., 270.

³²² DTS, 147.

³²³ Para ser rigurosos, hay que señalar que la temática que se destaca en este nuevo horizonte se perfila ya en el curso sobre la historia del socialismo que Durkheim dictó en la Facultad de Letras de la Universidad de Burdeos entre los meses de Noviembre de 1895 y Mayo de 1896. Algunas de las preocupaciones intelectuales y morales que ahí se manifiestan vuelven a hacer acto de presencia en dos célebres recensiones de sendos libros, en las que se encuentran interesantes referencias al socialismo, al materialismo histórico y a Marx. Me refiero a las recensiones de 1897: Gaston RICHARD, *Le socialisme et la science sociale*; y Antonio LABRIOLA, *Essais sur la conception matérialiste de l’histoire*. Los grandes estudiosos y comentaristas de *Le Suicide* (1897) señalan, por su parte, que la

to por la persona humana quede despojado del simbolismo religioso, pero la trascendencia que se le otorga a la persona humana y a su dignidad no carece de fundamento racional³²⁴, del mismo modo que el proceso o procesos sociales que la simbolizan no dejan de ser reales³²⁵. En virtud de ese núcleo de la moral que es la persona humana es como Durkheim se siente autorizado a reprobar el suicidio: “El suicidio se reprueba porque deroga ese culto por la persona humana sobre la que descansa toda nuestra moral”³²⁶. Ciertamente ese hombre que es objeto de amor y respeto colectivos, señala Durkheim, no es, por supuesto, el individuo sensible y empírico que hay en todos nosotros: “es el hombre en general, la humanidad ideal, tal y como la concibe cada pueblo en cada momento de su historia. Ahora bien, ninguno de nosotros la representa completamente, como tampoco ninguno de nosotros le es completamente ajeno. De lo que se trata, por tanto, no es de concentrar a cada sujeto particular sobre sí mismo y sobre sus propios intereses, sino de subordinarlo a los intereses generales del género humano”³²⁷.

No parece fácil que Durkheim haya podido reconducir sus iniciales apreciaciones sobre el individualismo hacia una formulación plenamente ética del individualismo, en la que la persona humana y su dignidad son el núcleo de la moral, sin que haga acto de presencia una concepción dual de la naturaleza humana: la escisión del hombre en un yo individual y un yo social³²⁸. La idea o modelo del *homo duplex* está aquí ya presente, aunque su desarrollo teórico

importancia que en esta obra adquiere el concepto de ‘representación’ encuentra su continuidad natural en el artículo de 1898 “Répresentations individuels et représentations collectives”. Finalmente, la reivindicación de un genuino individualismo moral, distinto y opuesto al individualismo egoísta, se completa en el artículo, también de 1898, “L’individualisme et les intellectuels”.

Así pues, en los trabajos enumerados, que abarcan prácticamente el período 1896–1898 podríamos encontrar una definición más cualificada del proyecto sociológico durkheimiano.

³²⁴ Cfr. É. DURKHEIM, *Le suicide* ..., 380.

³²⁵ Cfr. *ibid.*, 381.

³²⁶ *Ibid.*, 379.

³²⁷ *Ibid.*, 382.

³²⁸ Cfr. *ibid.*, 223.

completo tenga que esperar todavía a otras obras posteriores³²⁹. Durkheim lo expresa, por lo demás, claramente: “si, como se ha dicho con frecuencia, el hombre es doble, es porque al hombre físico se sobreañade el hombre social. Ahora bien, este último supone necesariamente una sociedad que expresa y a la que sirve”³³⁰. Por otro lado, la idea de la doble naturaleza humana –*homo duplex*– responde a los requerimientos de la condición de inteligibilidad de la acción, si ésta se quiere explicar desde las prácticas del agente y no sólo desde la situación y la lógica situacional³³¹.

El trabajo que sigue a este Cuaderno aborda en directo aquella cuestión que se perfila, en mi opinión, como el núcleo del proyecto intelectual de Durkheim: la constitución moral de la sociedad³³². *Le Suicide* mantiene sin duda un esquema evolutivo de tipo binario: hombre primitivo / hombre civilizado (hombre físico / hombre social); tipo societario primitivo / tipo societario civilizado. Para cada tipo social cabe hablar de una constitución moral; a veces

³²⁹ Esta es la tesis que sostiene, por ejemplo, M.J. HAWKINS, “A Re-examination of Durkheim’s Theory of Human Nature”, *Sociological Review*, 25,2 (1977), 229–52; también es el caso de Ph. BESNARD, *L’anomie, ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim*, P.U.F., Paris, 1987, 21–139; *vid. en especial* 118–9.

³³⁰ É. DURKHEIM, *Le suicide ...*, 228.

³³¹ Esta línea argumental acerca de la idea de la naturaleza dual del hombre como principio de inteligibilidad de la acción, la ha desarrollado Ramón Ramos Torre, “Aproximación a la estructura teórica de *El Suicidio*”, en R. RAMOS TORRE, *op. cit.*, 219–43; *vid. especialmente* 236–9.

³³² Me acerco conscientemente a la posición que defiende Hans Joas, quien sostiene en diversos lugares que la mejor manera de comprender la obra de Durkheim es ver en ella el continuo intento por explorar la misma cuestión: el nacimiento de una nueva moral. La cuestión, según él, no estriba tanto en determinar el contenido de semejante moral, cuanto en “responder a la cuestión de cómo puede emerger una nueva moralidad”; es decir, “qué forma debe adoptar una teoría de la acción y de la sociedad para que sus fundamentos conceptuales permitan una concepción sistemática de la génesis de una nueva moralidad” (H. JOAS, *The Creativity of Action*, Polity Press, Cambridge, 1996, 50). Un desarrollo de esta idea puede verse también en ID., “La théorie de l’action chez Durkheim et chez Weber: le problème de la créativité”, en M. HIRSCHORN y J. COENEN-HUTHER, *op. cit.*, 53–71.

Durkheim emplea el término ‘temperamento moral’³³³. El proceso civilizatorio continúa siendo el eje sobre el que discurren las diferentes tipologías binarias que constituyen los conceptos-límite para comprender tanto la acción humana en general como la acción social en particular. Por ello mismo este trabajo se reorienta en la dirección siguiente: la relación entre civilización y constitución moral de los tipos societarios.

³³³ Cfr. *Le Suicide*, 142.

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE DE CLÁSICOS DE LA SOCIOLOGÍA

- Nº 1 Fernando Múgica, *Profesión y diferenciación social en Simmel* (1999)
- Nº 2 Alfredo Rodríguez, *Acción social y acción racional. Una aproximación desde la teoría económica del valor* (1999)
- Nº 3 Pablo García Ruiz y Jesús Plaza, *Talcott Parsons: elementos para una teoría de la acción social* (2001)
- Nº 4 L. Flamarique, R. Kroker y F. Múgica, *Georg Simmel: Civilización y diferenciación social (I)* (2003)
- Nº 5 Robert Kroker y Fernando Múgica, *Georg Simmel: Civilización y diferenciación social (II)* (2003)
- Nº 6 Alejandro García Martínez, *La sociología de Norbert Elias. Una introducción* (2003)
- Nº 7 Fernando Múgica y Robert Kroker, *Georg Simmel: Civilización y diferenciación social (III)* (2003)
- Nº 8 María José Rodrigo del Blanco, *Pitirim A. Sorokin: Equilibrio social y solidaridad. Valores para una civilización en crisis* (2003)
- Nº 9 Fernando Múgica y Lourdes Flamarique, *Georg Simmel: Civilización y diferenciación social (IV)* (2003)
- Nº 10 María José Rodrigo del Blanco, *C. H. Cooley: los grupos primarios, clave del proceso civilizador* (2004)
- Nº 11 Fernando Múgica Martinena, *E. Durkheim: Civilización y división del trabajo (I). Ciencia social y reforma moral* (2004)
- Nº 12 Fernando Múgica Martinena, *E. Durkheim: Civilización y división del trabajo (II). La naturaleza moral del vínculo social* (2004)
- Nº 13 Fernando Múgica Martinena, *E. Durkheim: Civilización y división del trabajo (III). Cambio social e individualismo moral* (2005)