

FERNANDO MÚGICA MARTINENA

EMILE DURKHEIM:

LA CONSTITUCIÓN MORAL DE LA  
SOCIEDAD (I). EL MARCO NORMA-  
TIVO DE LA ACCIÓN SOCIAL

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 Néstor García  
SECRETARIO

ISSN 1137-2176  
Depósito Legal: NA 1666-2005  
Pamplona

Nº 14: Fernando Múgica Martinena,  
*E. Durkheim: La constitución moral de la sociedad (I)*

© 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](mailto: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: EL PLANTEAMIENTO SOCIO–MORAL DE UN PROBLEMA VITAL .....	5
I. EL PROYECTO DE CONSTRUCCIÓN DE UNA NUEVA MORAL: UNA VISIÓN SINTÉTICA .....	13
1. La atmósfera intelectual del fin de siglo: científicismo, vitalismo y racionalismo.....	14
2. El proyecto de una ciencia empírica de la moral: la influencia de los moralistas alemanes .....	20
3. La interrelación entre tipos de socialidad y tipos de moralidad.....	24
4. Las condiciones de posibilidad e imposibilidad de la moral de la cooperación. La división coercitiva del trabajo..	28
5. La comprensión jurídica de la vida ética.....	36
6. La comprensión autobiográfica del proyecto .....	39
7. A la búsqueda de las condiciones de posibilidad de nuevas instituciones morales .....	42
II. <i>LE SUICIDE</i> : ANTECEDENTES Y ESTADO DE LA CUESTIÓN EN EL MOMENTO DE LA PUBLICACIÓN (1897) .....	47
1. Antecedentes: El estudio sobre suicidio y natalidad (1888).....	48
2. Felicidad y civilización. La referencia al suicidio en <i>De la División del Trabajo Social</i> .....	53
3. Replanteando la relación entre psicología y sociología: el mentalismo y la solución representacionista...	56
4. El interés de Durkheim por la psicología y la psiquiatría de su tiempo: la «sombra» de Gabriel Tarde .....	59
III. LA TESIS SOCIOLOGICA ACERCA DEL SUICIDIO: PLANTEAMIENTO GENERAL .....	65
1. Crimen y suicidio: la polémica con las escuelas criminológicas .....	67
2. Los factores extrasociales del suicidio: una visión sinóptica .....	69

3.	El caso de la imitación: Durkheim, crítico de Tarde....	71
3.1.	La polémica en <i>Les règles</i> .....	72
3.2.	La polémica en <i>Le suicide</i> : los diversos significados de la imitación.....	75
3.2.1.	La imitación como influencia recíproca.....	76
3.2.2.	La imitación como la inclinación ante la autoridad de la opinión.....	78
3.2.3.	La imitación como repetición automática de lo que han hecho otros .....	79
3.3.	Suicidio y contagio imitativo: la crítica a la lógica de la imitación .....	80
3.3.1.	La teoría de la imitación en Tarde: breve síntesis .....	81
3.3.2.	La crítica de Durkheim.....	82
3.3.3.	Los problemas de la crítica durkheimiana.....	85
IV.	LA TIPOLOGÍA DEL SUICIDIO: MORFOLOGÍA Y ETIOLOGÍA SOCIAL DEL SUICIDIO.....	89
1.	La elección de un método hipotético–deductivo: la etiología social.....	90
2.	La integración social: presupuestos antropológicos.....	94
3.	La complejidad del equilibrio antropológico en tiempos de crisis: la superación del pesimismo antropológico por medio de la sociología .....	98
4.	Sociabilidad y sensibilidad: de la simplicidad a la diferenciación. A vueltas con el individualismo .....	105
V.	EGOÍSMO Y ALTRUISMO: LOS MODELOS ÉTICO Y FÍSICO DEL EQUILIBRIO.....	111
1.	Suicidio obligatorio y suicidio facultativo .....	113
2.	Suicidio altruista agudo. Panteísmo y pesimismo filosófico.....	114
3.	Un caso particular de suicidio altruista: el suicidio estoico.....	117
4.	El suicidio altruista en estado crónico: el medio social militar .....	119
5.	Conclusión: El suicidio como exceso en la virtud correspondiente .....	122

## INTRODUCCIÓN: EL PLANTEAMIENTO SOCIO-MORAL DE UN PROBLEMA VITAL

“(…) es muy posible, e incluso probable, que el movimiento ascendente de los suicidios tenga por origen un estado patológico que acompaña actualmente el desarrollo de la civilización, pero sin que sea su condición necesaria”<sup>1</sup>

“(…) es un error pensar que la alegría pura es el estado normal de la sensibilidad. El hombre no podría vivir si fuera totalmente refractario a la tristeza. Hay sufrimientos a los que uno no puede adaptarse más que buscándolos, y el placer que se encuentra en ello tiene necesariamente algo de melancólico. La melancolía sólo es mórbida cuando ocupa demasiado lugar en la vida; pero no es menos mórbido un estado del que se encuentre totalmente excluida”<sup>2</sup>

La conocida obra de Durkheim acerca del suicidio lleva como subtítulo: *Estudio de Sociología*. Se trata, ciertamente, de un libro eminentemente sociológico, que ofrecía además una excelente oportunidad para poner en práctica los grandes principios metodológicos expuestos dos años antes en *Les Règles*. Ahora bien, Dur-

---

<sup>1</sup> É. DURKHEIM, *El Suicidio. Estudio de Sociología* (trad. de Manuel ARRANZ), Losada, Madrid, 2004, 506. A partir de ahora la cita de esta obra se realizará del siguiente modo: a) Se utilizará la abreviatura “S”; b) a continuación, la página de la trad. española que acabo de citar; y c) entre paréntesis, la página correspondiente de la siguiente ed. francesa: *Le suicide. Étude de sociologie*, P.U.F., Paris, 5ª ed. «Quadrige», 1990. Así, en el caso que nos ocupa, la cita es ésta: S, 506 (422). Aunque sea más laborioso y un poco farragoso, me parece mejor duplicar la cita por razones de rigor. Una última observación; a diferencia de la trad. de *El Suicidio* hecha por Lorenzo Díaz Sánchez para la ed. Akal, que incluye el “Prólogo” a la 1ª ed. francesa –la de 1897–, la de Manuel Arranz, que me convence mucho más y por eso la cito, no incluye dicho Prólogo. Como es sabido, el Prólogo que escribiera Durkheim en 1897 desapareció de las ediciones siguientes; entiendo que ésa es la razón de su ausencia en la edición española de la ed. Losada publicada recientemente. Cuando sea el caso, citaré ese Prólogo a partir del texto que se incluye en *Textes 1. Éléments d’une théorie sociale*, Les Éditions de Minuit, 1975, Paris.

<sup>2</sup> S, 501 (418–9).

kheim tiene una gran habilidad para sintetizar el enfoque moral, con el que el siglo XVIII estudió el suicidio, con la consideración de creciente problema social, que es la perspectiva predominante adoptada en el siglo XIX<sup>3</sup>.

Como realidad de la vida, el suicidio es un hecho mórbido y cruel. Durkheim parece quedarse agazapado detrás de una fría y distante actitud científica, «objetiva», preocupada por subrayar que el objeto de análisis no es otro que la tasa de suicidios, su variación y las causas sociales de dicha variación. Hay mucho de apariencia tras esta «pose científica» (y por eso he hablado de un parecer). Tal vez *Le Suicide* sea el libro más *autobiográfico* de todos los que él escribiera; quiero decir con ello que tal vez sea aquél en el que mayor cantidad de aspectos teóricos o elementos temáticos encuentran una referencia significativa en la propia vida del sociólogo alsaciano: tanto en los sucesos que vivió<sup>4</sup> como en su perfil psicológico<sup>5</sup>. No resulta excesivo ni desmesurado el comentario de que Emile Durkheim saboreó muchas veces el sufrimiento moral y la melancolía, al tiempo que se esforzó lo que pudo y con los medios que tenía a su alcance para evitar que uno y otra lo abrumaran. En 1916, en carta dirigida a Xavier Léon desde Biarritz (20-IV), donde pasaba una temporada de descanso, afirma: “Personalmente, lo que necesito es silencio y recogimiento. Me ha venido bien el exceso de actividad (*suractivité*), que era mi régimen de vida en París. Me ha demostrado que todavía era capaz de interesarme por cosas, aunque ya no tenga interés personal en ellas. Sobre todo ha

---

<sup>3</sup> Cfr. Steven LUKES, *Émile Durkheim. Su vida y su obra*, CIS/Siglo XXI, Madrid, 1984, 190-1.

<sup>4</sup> Me refiero al suicidio en 1886 de Victor Hommay, con quien mantuvo una estrecha amistad durante los años de formación en la Escuela Normal Superior. Su muerte afectó profundamente y durante largo tiempo a quien había sido su compañero de estudios y, sobre todo, de ideales. Cfr. S. LUKES, *op. cit.*, 49-52.

<sup>5</sup> No son numerosas, pero sí relativamente importantes, las «confesiones» del propio Durkheim acerca de sus estados depresivos e incluso melancólicos. Las referencias a su acusado cansancio y descorazonamiento moral, a una situación de franca tristeza y sufrimiento se hacen sentir de un modo expreso en cartas a Célestin Bouglé (22 de marzo de 1898, en *Textes 2. Religion, morale, anomie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1975, 422-3) o a Octave Hamelin (21 de octubre de 1902, *Textes 2. Religion, morale, anomie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1975, 455-6).

impedido que el mal me invada todo entero. Es como si lo hubiera rechazado y localizado. De ahí, ya no es posible sacarlo. Pero tal vez sea posible hacerlo menos irritante (*criant*)<sup>6</sup>.

Hay páginas célebres de *Le Suicide* que encierran, más que una teoría moral, una determinada experiencia moral; a su vez, en dicha experiencia se condensa la biografía y el perfil humano y psicológico del autor. Este es el caso, por ejemplo, de esos textos referidos a las diferentes corrientes de tristeza colectiva, en los que se señala que una moral demasiado risueña o sonriente (*riant*) es una moral relajada que únicamente conviene a los pueblos decadentes. La moral adecuada a una vida civilizada no puede excluir la tristeza, el dolor y, por supuesto, una dosis de melancolía<sup>7</sup>. En esta moral, moderada y aceptablemente triste, se intensifica, si cabe, la idea de una armonía con el orden general de las cosas.

Ya no se trata exactamente de ese elemento ascético que está presente y actuante en las teorías de los grandes sociólogos alemanes y en sus análisis del capitalismo y del estilo de vida moderno-burgués: el valor es el resultado de combinar la acción y la renuncia, el deseo y el trabajo, la referencia u orientación completamente mundana de una conducta que, sin embargo, niega parcialmente el mundo como esfera de la satisfacción inmediata del deseo y posterga continuamente dicha satisfacción, porque es en la renuncia

---

<sup>6</sup> Lettre à X. Léon, 20-IV-1916, *Textes* 2..., 480.

<sup>7</sup> “Pues es un error pensar que la alegría pura es el estado normal de la sensibilidad. El hombre no podría vivir si fuera totalmente refractario a la tristeza. Hay sufrimientos a los que uno no puede adaptarse más que buscándolos, y el placer que se encuentra en ello tiene necesariamente algo de melancólico. La melancolía sólo es mórbida cuando ocupa demasiado lugar en la vida; pero no es menos mórbido un estado del que se encuentre totalmente excluida. Es necesario que la inclinación a la expansión alegre sea moderada por la inclinación contraria; sólo con esta condición se mantendrá dentro de sus límites y se hallará en armonía con las cosas. Con las sociedades sucede lo mismo que con los individuos. (...) La vida es a menudo dura, decepcionante, o vacía. Es preciso que la sensibilidad colectiva refleje esta cara de la existencia. Por eso, junto a la corriente optimista que anima a los hombres a enfrentarse al mundo con confianza, es necesario que exista una corriente opuesta, menos intensa sin duda y menos extendida que la anterior, pero capaz sin embargo de contenerla parcialmente; porque una tendencia no se limita a sí misma, sino que tiene que ser limitada siempre por otra tendencia”. S, 501-2 (418-9).

activa donde se genera el genuino valor de las cosas. No me cabe duda que detrás de todos estos autores, incluido Durkheim, por supuesto, hay fuentes comunes; muy especialmente está la gran corriente de *filosofía de la vida* y la sombra de Schopenhauer.

Con todo, quisiera anticipar ya lo que, en mi opinión, hay de específico en esta obra sobre el suicidio: a) Durkheim re–define su gran proyecto ético–sociológico a la vista de lo que va encontrando en el período 1895–1900; b) Empleo la expresión «encontrar», porque considero que *Le Suicide* es un texto en el que lo que Durkheim encuentra no coincide realmente con lo que dice buscar. Realmente él es honesto y lo reconoce en los últimos párrafos del libro: “De modo que una monografía sobre el suicidio tiene un alcance que sobrepasa el orden concreto de los hechos que constituyen su objeto. Las cuestiones que plantea tienen que ver con los gravísimos problemas prácticos que se plantean actualmente”<sup>8</sup>. Ese «plus» de alcance y significado que arroja el libro se empieza a iluminar cuando se advierte que los diferentes tipos de suicidios y de corrientes de tristeza colectiva que surcan la vida social son llevados inexorablemente en una dirección: la constitución moral de la sociedad. El concepto de «medio social», tan determinante en sus obras anteriores, sigue apareciendo, pero su lugar privilegiado dentro de la teoría lo ocupa ahora la noción de «constitución moral» de la sociedad: “cada constitución moral determinada se corresponde con un tipo de suicidio determinado. No puede existir una sin que se dé el otro; ya que el suicidio es simplemente la forma que adopta cada una de ellas en determinadas condiciones particulares, pero que no pueden dejar de producirse”<sup>9</sup>. c) Finalmente, la constitución moral de la sociedad incluye las dimensiones afectivo–tendenciales. Durkheim vuelve a otorgar un lugar preeminente en el análisis sociológico a las pasiones. Baste como ejemplo su análisis de la tristeza. Pero la importancia de la cuestión no queda

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, 538 (450).

<sup>9</sup> *Ibid.*, 499 (417). “La constitución moral de la sociedad es la que determina en todo momento el contingente de muertes voluntarias. Existe por tanto para cada pueblo una fuerza colectiva, de una energía determinada, que empuja a los hombres a matarse. Los movimientos que lleva a cabo el paciente y que, en principio, parece que sólo expresan su temperamento personal, son en realidad la consecuencia y el resultado de un estado social que manifiestan externamente”. *Ibid.*, 406 (336).



ahí: lo verdaderamente significativo, a mi entender, es que la estructura de la acción tiene la lógica de la pasión: el actor *padece* la fuerza colectiva de una corriente social de un determinado signo<sup>10</sup>. En rigor, es, pues, un *paciente* a través del cual se manifiestan, se exteriorizan estados sociales. La simbólica de las pasiones desencadenadas juega como corolario de la constitución moral de la sociedad<sup>11</sup>. Esta cuestión me parece de extraordinaria importancia: frente a la escasa plasticidad, en períodos de corta duración, de los hechos morfológicos o de las representaciones sociales, las pasiones juegan un papel esencial en los procesos de socialización que se llevan a cabo en lapsos de tiempo de corta duración<sup>12</sup>. Las pa-

<sup>10</sup> Cfr. *ibid.*, 407 (336–7).

<sup>11</sup> En este preciso sentido la gran temática de la relación entre desencadenamiento de las pasiones y efervescencia creadora es caracterizada ya en *Le Suicide*, aunque sean *Les formes élémentaires de la vie religieuse* el lugar donde se desarrolle de un modo más explícito: “el mero hecho de la aglomeración activa como un excitante excepcionalmente poderoso. Una vez reunidos los individuos, se desprende de su acercamiento una especie de electricidad que rápidamente los lleva a un grado extraordinario de exaltación. (...) La efervescencia se hace con frecuencia tal que acarrea actos increíbles. *Las pasiones desencadenadas son de tal impetuosidad que no se dejan contener por nada*. Hasta tal punto se está fuera de las condiciones ordinarias de la vida y se tiene tal conciencia de ello que se experimenta como la necesidad de situarse al margen y por encima de la moral ordinaria” (É. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, P.U.F., Paris, <sup>7</sup>1985, 308–9; el subrayado es mío). Obsérvese la cadena estructural: tránsito de la dispersión a la reunión – efervescencia creadora – desencadenamiento de las pasiones sin límite – irrupción de lo extraordinario – vivencia de lo extraordinario. Simplemente quiero hacer notar los notables paralelismos que esto guarda con la estructura por medio de la cual Rousseau describe en el *Essai sur l’origine des langues* cómo nace el lenguaje articulado y con él la cultura en los países cálidos. *Le suicide*, por su parte, presenta ya el tema de un modo inequívoco: “Allí donde la sociedad está formada de tal modo que el individualismo de las partes que la componen es poco pronunciado, la intensidad de los sentimientos colectivos eleva el nivel general de la vida pasional (...)”. *S.*, 487 (406).

<sup>12</sup> “Durkheim hace jugar a las pasiones un papel esencial en el proceso de socialización cuando considera su funcionamiento a corto plazo. Ello es poco sorprendente puesto que los otros elementos que intervienen en este proceso son difícilmente modificables en semejante lapso de tiempo”. Philippe STEINER, “Crise, effervescence sociale et socialisation”, en M. BORLANDI y M. CHERKAoui (eds.), *Le suicide un siècle après Durkheim*, P.U.F., Paris, 2000, 72.

siones juegan un papel, sin duda, esencial en el proceso socializador, pero ese papel no tiene un sentido unívoco. Por ejemplo, las pasiones económicas no juegan el mismo papel que las pasiones políticas y, por otro lado, una brusca elevación del nivel de vida pasional no encierra el mismo significado según que afecte a la regulación o a la integración social. Lo que es positivo para este último proceso, no lo es de cara al primero.

No pocos comentaristas y estudiosos de la obra durkheimiana señalan que este período, y dentro de él, muy especialmente esta obra, delimitan el encuentro de Durkheim con lo afectivo, lo irracional o, incluso, el inconsciente social. Habrá que estudiar, en efecto, la situación de inicial perplejidad de un racionalista confeso<sup>13</sup> ante lo que más tarde Marcel Mauss llamará el hecho social total, y el poderoso esfuerzo de racionalización de todas las dimensiones vitales contenidas en semejante hecho. De entrada quisiera señalar, por mi parte, que el posible giro en el proyecto sociológico durkheimiano que se llevaría a cabo en este período (1895–1900), puede ser mejor entendido en toda su extensión si procedemos a recapitular de un modo muy sintético el programa moral contenido en dicho proyecto.

Aunque en mi opinión no conviene hacer de esta referencia autobiográfica manuscrita la clave de bóveda de toda la argumentación, tampoco hay razón alguna para menospreciar el valor de aquella carta publicada en 1907 en el curso de una aguda controversia: “fue únicamente en 1895 cuando tuve el sentimiento neto del papel capital jugado por la religión en la vida social. En ese año fue cuando, por primera vez, encontré el medio de abordar sociológicamente el estudio de la religión. Para mí fue una revelación. Ese curso de 1895 marca una línea de demarcación en el desarrollo de mi pensamiento, de tal modo que todas mis investigaciones anteriores debieron ser retomadas con nuevos esfuerzos para entrar en

---

<sup>13</sup> Durkheim siempre que se identificó filosóficamente, lo hizo con el racionalismo; no con el positivismo y mucho menos con lo que él denomina la metafísica positivista de Comte o de Spencer: cfr. “Prólogo” a la primera ed. de É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, P.U.F., Paris, <sup>5</sup>1990, ix. A veces también utiliza la expresión “racionalismo científico”.

armonía con estas nuevas consideraciones”<sup>14</sup>. Como señala Besnard, los términos que utiliza Durkheim para describir el significado exacto de ese acontecimiento en su itinerario intelectual son fuertes: revelación y línea de demarcación. Esas palabras utilizadas en un testimonio autobiográfico tan significativo “apenas dejan lugar a dudas sobre la autenticidad de una crisis en el itinerario intelectual de Durkheim”<sup>15</sup>. Por lo demás, esa crisis coincide en el tiempo con el comienzo de la redacción de *Le suicide*. Lo que hay tras esa línea de demarcación es ni más ni menos que: la redacción de *Le suicide* (1895 a marzo de 1897); el curso sobre *El socialismo* (1895–6); los cursos sobre *Física general de las costumbres y del derecho* (seguidos entre 1896 y 1900), que darán lugar a las *Leçons de sociologie*; y, finalmente el curso de pedagogía, dictado dos años seguidos (1898–1900), sobre la educación moral. Besnard está convencido que el texto de *L'éducation morale*, tal como lo conocemos hoy, fue redactado durante el curso universitario 1898–9<sup>16</sup>. A ello hay que añadir la difícil y compleja gestación de *L'Année sociologique*, que arranca con la correspondencia entre Durkheim, C. Bouglé y Lapie a lo largo de 1896 y no fructifica hasta 1897, después de superar las dificultades no pequeñas para llegar a un acuerdo con el editor Alcan. Todo ello habla a las claras de la importancia innegable del período (1895–1900), pero también y sobre todo de la más plausible cercanía de temas e intenciones en la obra de Durkheim tras esa aludida línea de demarcación.

No hay razón alguna para no creer la declaración autobiográfica del sociólogo alsaciano: su encuentro con los historiadores de la religión ingleses (muy especialmente los trabajos de Robertson Smith y de su escuela)<sup>17</sup> determina no sólo el hallazgo de un modo

---

<sup>14</sup> Carta al director de la *Revue Néo-scholastique* en respuesta al artículo de Simon Deploige titulado: “La genèse du système de M. Durkheim”. La carta está fechada el 8 de noviembre de 1907. *Vid. Textes I...*, 404.

<sup>15</sup> Philippe BESNARD, *L'anomie, ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim*, P.U.F., Paris, 1987, 134.

<sup>16</sup> Cfr. *ibid.*, 124.

<sup>17</sup> Años después, en 1913, insistirá en esta misma idea: “la ciencia de las religiones es esencialmente inglesa y americana; no tiene nada de alemana. Es hacer una «génesis» sistemáticamente equivocada de nuestro pensamiento, el pasar por alto todo lo que debemos a Robertson Smith y a los trabajos de los etnógrafos de

de abordar sociológicamente el estudio de la religión, sino también la necesidad de replantear las investigaciones anteriores. La declaración de que existe una línea de demarcación y que en su vida se dio algo así como una revelación no nos aclara en realidad demasiado sobre el contenido ni las implicaciones de la «revelación» en cuestión. Salvo la aparente revalorización de su interés por lo primitivo y las formas originales de la religión, poco más podemos extraer de su declaración autobiográfica. Resulta obligado estudiar detenidamente *Le suicide* y sus corolarios (*Le socialisme*, *L'éducation morale* y *Leçon de sociologie*) para entender el significado y alcance de lo que Durkheim vislumbra en 1895, ante lo que queda perplejo, y el modo como escapa a semejante perplejidad. Por lo demás, el período que va de 1895 a 1897 es parco en publicaciones, al menos si se tiene en cuenta su indudable condición de escritor prolífico. Son años de gestación y redacción de un libro (*Le suicide*) y de revisión de un gran proyecto, a la luz de nuevos descubrimientos. Comencemos, pues, por definir –lo más esquemáticamente posible– las grandes líneas del proyecto durkheimiano tal como se ha formulado hasta aquí. ¿Qué es lo que se espera alcanzar con ello? Sin duda, una comprensión más cabal, tanto de las obras como de los grandes temas que conforman el período que sigue inmediatamente a la línea de demarcación que el propio Durkheim menciona tan enfáticamente: 1895.

---

Inglaterra y América”. É. Durkheim, *Année sociologique*, 12/1913, 326–7; en *Textes I...* 406.

# I

## EL PROYECTO DE CONSTRUCCIÓN DE UNA NUEVA MORAL: UNA VISIÓN SINTÉTICA

He dedicado mis tres últimas publicaciones<sup>18</sup> a presentar por extenso el arranque del vasto proyecto sociológico y moral del sociólogo alsaciano; a seguir sus primeros pasos dados en estrecha relación con las teorías éticas procedentes de Alemania, así como con el utilitarismo anglosajón, y analizar el primer gran punto de llegada de este itinerario: la tesis doctoral de 1893, *De la division du travail social*.

Hay una cercanía indudable entre lo que he pretendido hacer y el planteamiento que propone, por ejemplo, Hans Joas en diversos trabajos. Según Joas la manera más apropiada de comprender la obra de Durkheim es ver en ella el continuo intento de explorar una misma cuestión: el nacimiento de una nueva moral. En ese intento no se trata, según él, tanto del contenido que debería presentar semejante moral, como de la manera en la que debe presentarse una teoría de la acción y de la sociedad para que sus fundamentos conceptuales permitan concebir de un modo sistemático el nacimiento de una nueva moral y de nuevas instituciones con un elevado valor ético<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Me refiero a Fernando MÚGICA, *Emile Durkheim. Civilización y división del trabajo (I). Ciencia social y reforma social*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (Serie Clásicos de la Sociología, nº 11), Pamplona, 2004; ID., *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), Pamplona, 2004; ID., *Emile Durkheim. Civilización y división del trabajo (III). Cambio social e individualismo moral*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (Serie Clásicos de la Sociología, nº 13), Pamplona, 2005.

<sup>19</sup> Cfr. H. JOAS, "Durkheim's Intellectual Development. The Problem of the Emergence of New Morality and New Institutions as a Leitmotiv in Durkheim's

Me parece claro que Durkheim percibió la diferencia entre ambas cuestiones, al mismo tiempo que no se le ocultó el nexo que existía entre ambas. De algún modo, la asignación de un contenido definido a la nueva moral iba de la mano, según él, de esa investigación sobre las condiciones de posibilidad de una teoría de la acción y de la sociedad. Es notable el esfuerzo que Joas, siguiendo los pasos dados por René König, hace por reconstruir la atmósfera intelectual propia de fin de siglo y situar a Durkheim en ella<sup>20</sup>.

#### 1. LA ATMÓSFERA INTELECTUAL DEL FIN DE SIGLO: CIENTIFICISMO, VITALISMO Y RACIONALISMO

La preocupación de diferentes comentaristas y estudiosos de la obra de Durkheim (R. König, R.A. Jones, H. Joas, B. Lacroix, Ph. Steiner, L. Mucchielli, entre otros) por situarla concretamente en las coordenadas de la atmósfera intelectual que caracteriza el fin de siglo, se relaciona directamente con el interés –anteriormente mencionado– por comprender las condiciones para la formación de una nueva moralidad. No se trata únicamente de aplicar el principio hermenéutico de poner en relación el texto con su contexto, sino de buscar desde el principio una correcta comprensión del perfil intelectual del autor. Este con excesiva frecuencia ha sido presentado como el de un positivista e intelectualista imbuido del espíritu científico propio de la época. Se olvida que en esa misma época se asiste a un renacer del vitalismo –en sus diversas formas–, al «descubrimiento» de lo irracional, el inconsciente, lo esotérico, el interés por fenómenos psicológicos paranormales, etc., y que además Durkheim no fue ajeno a ninguno de los aspectos mencionados<sup>21</sup>. Del mismo modo, tampoco fue ajeno a la turbulencia política y a la crisis social que vivía Francia en los momentos posteriores a 1870. Como otros muchos franceses e intelectuales de su tiempo, Dur-

---

Oeuvre», en Stephen P. TURNER (ed.), *Emile Durkheim. Sociologist and Moralist*, Routledge, London and New York, 1993, 229–45.

<sup>20</sup> Cfr. H. JOAS, *The Creativity of Action*, Polity Press, Cambridge, 1996, 50–2.

<sup>21</sup> Cfr. Laurent MUCCHIELLI, *La découverte du social. Naissance de la sociologie en France (1870–1914)*, Ed. La Découverte, Paris, 1998.

kheim no fue insensible a aquella pregunta que Renan formulara en la Sorbona en 1882: ¿Qué es una nación?

Es cierto que la austeridad de su estilo, el rigor escrupuloso de sus escritos esconde una exigente idea de lo que debe ser la objetividad científica. Pero no es menos cierto, como indica Bernard Lacroix, que otro hombre –menos frío, más ardiente, apasionado y hasta vehemente a veces– se esconde detrás de aforismos tales como que la historia enseña que los pueblos divididos en el plano de la opinión se hacen incapaces de todo esfuerzo colectivo<sup>22</sup>. Ante la magnitud de la crisis que sacude la sociedad francesa de su tiempo, Durkheim reacciona con una aguda sensibilidad; dicha sensibilidad apunta en ciertos momentos los rasgos de un profeta carismático, de un gran reformador moral y social que vivió su propio tiempo con profundo sentido de misión.

Existió sin duda un impacto de la filosofía de la vida (*Lebensphilosophie*) sobre el pensamiento de Durkheim. Es más que probable también la influencia de Schopenhauer sobre el joven Durkheim, aunque también es probable que algunos la hayan sobredimensionado<sup>23</sup>. Sea lo que fuere acerca de la intensidad de dicha influencia, en el ambiente intelectual de finales de siglo se escuchaban relevantes voces vitalistas. Por otro lado, Durkheim no esconde en sus escritos iniciales un marcado anti-intelectualismo. Lo vemos ya en la recensión del libro de Jean-Marie Guyau (1887), que versaba sobre el futuro de la religión en sociedades caracterizadas tanto por la anomia moral como por una religiosidad

---

<sup>22</sup> Cfr. Bernard LACROIX, *Durkheim et le politique*, Presses de la Fondation National des Sciences Politiques/Presses de l'Université de Montreal, Montreal, 1981, 34–50.

<sup>23</sup> Me refiero en concreto a los trabajos de Stjepan G. MEŠTROVIĆ, “Durkheim, Schopenhauer and the Relationship between Goals and Means: Reversing the Assumptions in the Parsonian Theory of Rational Action”, *Sociological Inquiry*, 58 (1988), 163–81; ID., “The Social World as Will and Idea: Schopenhauer’s Influence upon Durkheim’s Thought”, *Sociological Review*, 36 (1988), 674–705. Ambos textos se encuentran recogidos en Peter HAMILTON (ed.), *Emile Durkheim. Critical Assessments*, vol. VIII, Routledge, London and New York, 1995. El primer artículo citado se encuentra en las págs. 287–304; el segundo, en las págs. 305–29.

fuertemente individualizada y desinstitucionalizada<sup>24</sup>. Según algunos este libro expresa claramente el espíritu del *fin de siècle*<sup>25</sup>.

Centremos por un momento la atención en la tesis de Guyau tal como Durkheim la presenta en su amplia recensión. Según la tesis de Guyau, las viejas religiones se van, desaparecen, mientras que los progresos científicos, unidos a la divulgación del espíritu científico, hacen imposible que aparezca una nueva religión. En tal situación el ideal religioso no puede consistir más que en la *anomia religiosa*: la liberación de la individualidad en la supresión de toda fe dogmática. Se trata de un proceso paralelo al experimentado en el plano ético: el ideal moral consiste en la anomia moral. ¿Qué quedará entonces de las religiones? La respuesta es clara: el instinto metafísico y filosófico<sup>26</sup>.

En la parte conclusiva de la recensión Durkheim objeta a Guyau una tendencia intelectualista que ya se había manifestado, según él, en obras precedentes. Así, en trabajos precedentes que él cita, Guyau había sostenido, por ejemplo, que el espíritu crítico basta para disolver los instintos y los sentimientos morales. “En su presente libro, afirma que la mera instrucción basta para reconstruirlos. La reflexión es, pues, omnipotente; puede destruir y crear todo”. Curiosamente Durkheim argumenta contra esta teoría desde la psicología. La tesis de Guyau “supone sin razón que el pensamiento reflexivo, que la ciencia es el fin último de la vida psíquica (...). Muy por el contrario, la inteligencia no es más que un medio y, en estado de normalidad, se contenta con jugar su papel de medio. El

---

<sup>24</sup> Se trata del libro titulado *L'irréligion de l'avenir, étude de sociologie*, publicado en París en 1887. Durkheim escribe una amplia reseña del libro, titulada “De l'irréligion de l'avenir”, en la *Revue Philosophique*, 23 (1887), 299–311; *Textes* 2..., 149–65.

<sup>25</sup> S.G. MEŠTROVIĆ, “Durkheim, Schopenhauer and the Relationship...”, en Peter HAMILTON (ed.), *op. cit.*, 292.

<sup>26</sup> “Lo que sobrevivirá de las religiones es todo lo que hay en ellas de respetable y eterno, a saber: el deseo de explicar, el sentimiento de lo desconocido y lo incognoscible, la necesidad del ideal. (...) En otras palabras, lo que quedará de la religión es el instinto metafísico y filosófico, es el amor por la especulación, pero por la libre especulación. (...) La verdadera religión del futuro es la irreligión”. É. DURKHEIM, “De l'irréligion...”, ed. cit., 299–311; *Textes* 2..., 149–65.



fin de la vida psíquica es la acción, la adaptación al medio ambiente, ya sea físico o social, por medio de movimientos apropiados<sup>27</sup>.

La crítica del primado de la reflexión y, por ello, la crítica del intelectualismo lleva a un primer plano de consideración las exigencias prácticas de la vida. Allí donde la forma adaptativa de la acción vital funciona con entera normalidad, la inteligencia no interviene. Si lo hace es porque se ha roto el equilibrio por un problema de adaptación. Este criterio es válido, según Durkheim, en el caso de la inteligencia individual, pero lo es mucho más en el de la inteligencia social: “En consecuencia, todas las veces que se emprende el estudio de una representación colectiva se puede estar seguro que es una causa práctica y no teórica la que ha sido su razón determinante. Este es el caso de ese sistema de representaciones que se llama religión”<sup>28</sup>.

Si detrás de toda representación o sistema de representaciones se encuentra una causa práctica, entonces puede decirse que lo que realmente se esconde tras la representación es la voluntad como expresión pura de la vida. Esta tesis sí nos sitúa ante la oposición entre voluntad y representación, la cual –como es bien sabido– es una tesis central en la obra de Schopenhauer<sup>29</sup>. La voluntad usa de la razón como su instrumento. En su crítica al intelectualismo de Guyau, Durkheim reproduce esta argumentación. Esto aparece de un modo especialmente significativo en la recensión que estamos comentando.

Durkheim subraya que la religión no se contiene de un modo completo en la aspiración metafísica; dicha aspiración responde a un factor del que procede la religión: la necesidad de comprender, de representarse el mundo en que vivimos. Junto a este factor, existe otro: la sociabilidad. “Al lado de las intenciones especulativas, hay una idea práctica que se encuentra en todas las religiones; es la

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, 307–8; *Textes 2...*, 160.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 308; *Textes 2...*, 161.

<sup>29</sup> Para el estudio de todas las posibles conexiones e influencias entre Schopenhauer y Durkheim me remito expresamente a los dos trabajos de Meštrović citados con anterioridad. Me parece especialmente interesante leer la recensión que Durkheim hace del libro de F. TOENNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft* a la luz de la influencia de Schopenhauer sobre los dos autores. Es bien conocida la afinidad de pensamiento entre estos dos autores alemanes.

idea de asociación. Esta idea les sobrevivirá. Cada vez más la humanidad se convencerá de que el supremo ideal consiste en el establecimiento de relaciones siempre más estrechas entre los seres. Únicamente que las asociaciones del futuro no se parecerán a las del pasado. El individuo entrará en ellas libremente y conservará en ella toda su libertad. Desde ahora, las garantías (*assurances*) son asociaciones de este género<sup>30</sup>. Como vemos, Durkheim pone decididamente el énfasis en el factor social, esto es, en la dimensión práctico-moral de la religión. Nada tiene de extraño, por tanto, que, en su conclusión, Durkheim sostenga que, de los dos existentes, el factor primordial del que procede la religión, no es la necesidad de inteligibilidad, sino la sociabilidad. La representación del mundo ha venido precedida por vinculaciones espontáneas, prerreflexivas, que han estado determinadas por sentimientos sociales: “La teoría no ha llegado sino más tarde, para explicar y hacerlo a conciencias rudimentarias las costumbres que ya estaban así formadas. (...) Las ideas religiosas resultan, pues, de la interpretación de sentimientos preexistentes, y, para estudiar la religión, hay que penetrar hasta esos sentimientos, apartando las representaciones que no son más que su símbolo y envoltura superficial<sup>31</sup>. En efecto, la teoría llega tarde: lo hace cuando los sentimientos sociales ya han realizado su tarea. Ahora bien, los sentimientos sociales son de índole práctica: constituyen la expresión de la voluntad de vivir que mueve al ser humano.

Parece claro que la profesión de fe intelectualista que demuestra Guyau en lo que respecta al futuro de la religión no puede ser compartida por Durkheim a partir de sus presupuestos anti-intelectualistas: “No es con la lógica como se acaba con la fe. (...) Puesto que la fe resulta de causas prácticas, debe subsistir lo mismo que éstas, cualquiera que sea el estadio de la ciencia y de la filosofía<sup>32</sup>.”

<sup>30</sup> É. DURKHEIM, “De l’irreligion...”, ed. cit., 304–5; *Textes 2...*, 156.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 309; *Textes 2...*, 162.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 310; *Textes 2...*, 164. “Para demostrar que no tiene futuro, hay que hacer ver que las razones de ser que la hacían necesaria han desaparecido; puesto que estas razones son de orden sociológico, habrá que buscar qué cambio se ha producido en la naturaleza de las sociedades que hace que la religión sea en adelante inútil e imposible”. *Ibid.*

No es éste el único texto, en obras tempranas, donde Durkheim manifiesta un acusado anti-intelectualismo. En el importante estudio sobre “La science positive de la morale en Allemagne” (1887) son pocos los pasajes en que Durkheim se separa de aquellas concepciones que, según él, conceden primacía a la reflexión sobre la práctica. Al referirse a la nueva concepción de la filosofía del derecho que propugna Ihering, Durkheim comenta una idea que se expone en el libro del jurista alemán *Der Zweck im Recht* (*La finalidad en el derecho*), según la cual los filósofos de la moral han adoptado la costumbre de reducir la realidad a combinaciones de conceptos, y explican la vida mediante su reducción a un sistema de ideas abstractas, lógicamente ligadas. Durkheim hace observar que, al actuar así, se les escapa el resorte que mueve la realidad viva. “Vivir no es pensar, es actuar, y la secuencia de nuestras ideas no hace más que reflejar la ola de los acontecimientos que transcurren continuamente en nosotros. (...) Vivir es esencialmente afirmar la propia existencia por medio de un acto de energía personal (*aus eigener Kraft*)”<sup>33</sup>.

La crítica del intelectualismo es, en Durkheim, un exponente claro de su crítica a la ideología del científicismo, si se entiende por ello la presuposición de que la ciencia, en tanto que forma de saber, carece de límites. Precisamente Durkheim recuerda que el gran servicio que la metafísica ha hecho a la ciencia ha consistido precisamente en recordarle continuamente que tenía límite y ésta es justamente la razón de que la metafísica haya perdurado: demarcar a la racionalidad científica los límites que ésta no quería reconocer. “Pero, ¿por qué no podría llegar un día en que este sentimiento de los límites de nuestra ciencia, confirmado por una amplia experiencia, no penetrara en la propia ciencia y se convirtiera en un elemento integrante del espíritu científico?; ¿y acaso no puede decirse que esta evolución está a punto de cumplirse ante nuestros ojos?”<sup>34</sup>. Una ciencia que integrara –en virtud de su propia experiencia– el conocimiento de sus límites, ¿no sería en realidad un verdadero racionalismo, esto es, un racionalismo reconstruido? Un rigor, un racionalismo reconstruido es lo que queda del espejismo de un

---

<sup>33</sup> É. DURKHEIM, “La science positive de la morale en Allemagne”, *Revue Philosophique*, 24 (1887), 51; *Textes 1...*, 288.

<sup>34</sup> É. DURKHEIM, “De l’irréligion...”, ed. cit., 311; *Textes 2...*, 165.

racionalismo con pretensiones absolutas tras su inevitable encuentro con los límites: lo irracional, lo pasional, lo afectivo, lo inconsciente<sup>35</sup>.

Es un hecho de la biografía intelectual de Durkheim que él se encuentra en diversos momentos de su vida con lo que cabría llamar ‘los límites de la razón científica’. Esas experiencias pasan a formar parte de su gran proyecto sociológico–moral y un objetivo de este trabajo es analizar el modo como esas experiencias se incorporan a un proyecto que, en sus líneas generales, es racionalista<sup>36</sup> y que estriba en la consecución de un racionalismo sociológico y un racionalismo moral.

## 2. EL PROYECTO DE UNA CIENCIA EMPÍRICA DE LA MORAL: LA INFLUENCIA DE LOS MORALISTAS ALEMANES

El proyecto de una ciencia empírica de la moral es presentado de un modo razonado en *La science positive de la morale en Allemagne* (1887). En la lección inaugural del curso sobre ciencia social, en la Universidad de Burdeos (1887–88), Durkheim expone su tesis de un modo más brillante desde el punto de vista dialéctico.

En ambos trabajos se sostiene que la ciencia de la moral se encuentra dando sus primeros pasos. En tal situación, la principal

<sup>35</sup> Para un desarrollo de esta idea –el racionalismo reconstruido–, *vid.* H. JOAS, “Durkheim’s Intellectual Development...”, *ed. cit.*, 232.

<sup>36</sup> “Hay que tener fe en el poder de la razón para atreverse con la tarea de someter a sus leyes esta esfera de los hechos sociales en la que los acontecimientos, por su complejidad, parecen sustraerse a las fórmulas científicas. (...) Por otra parte, nos guste o no somos y continuamos siendo el país de Descartes: tenemos la necesidad irresistible de reducir las cosas a nociones definidas. Indudablemente, el cartesianismo es una forma arcaica y estrecha de racionalismo y no debemos atenernos a él. Pero, si es importante superarlo, más importante todavía es conservar su principio. Debemos acostumbrarnos a maneras de pensar más complejas, pero guardar este culto por las ideas distintas, que está en la raíz misma tanto del espíritu francés, como en la base de toda ciencia”. É. DURKHEIM, “La sociologie en France au XIX<sup>e</sup> siècle”, *Revue bleue*, 1900, 4<sup>e</sup> série, t. XIII, nn. 20 y 21; reeditado en *ID.*, *La science sociale et l’action*, Introd. de Jean–Claude FILLOUX, P.U.F., Paris, 2<sup>a</sup> ed. revisada, 1970, 135.

aportación de una ciencia de las costumbres es que pone la fe práctica de carácter tradicional “al abrigo de la razón razonante, su peor enemigo”<sup>37</sup>. Esa ha sido, por otro lado, la gran aportación de la escuela alemana: rebelarse contra el empleo de la deducción en las ciencias morales y esforzarse por encontrar para ellas un método verdaderamente inductivo. En efecto, tanto las ideas morales como las instituciones que vertebran la vida ética de las sociedades (el sistema de la vida ética), son demasiado complejas, mientras que las formas de razonamiento lógico son muy simples: semejante desequilibrio aconseja no exponer nuestras creencias morales al tribunal de la razón razonante (*raison raisonante*): “nuestras creencias morales son el producto de una larga evolución; resultan de una serie interminable de equivocaciones, esfuerzos, fracasos, experiencias de todo tipo. Puesto que sus orígenes son lejanos y muy complicados, nos ocurre demasiado a menudo que no percibimos las causas que las explican. Sin embargo, debemos someternos a ellas con respeto, porque sabemos que la humanidad, después de tantas penas y trabajos, no ha encontrado nada mejor. Podemos estar seguros por ello mismo que se encuentra ahí más sabiduría acumulada que en la cabeza del mayor genio”<sup>38</sup>.

El estudio de la diversidad histórica y cultural de la moral corre el riesgo de incurrir en un historicismo. De hecho eso es lo que sucedía en buena parte del escenario filosófico alemán. Lo que Durkheim extrae de los teóricos de la moral alemanes que él estudia, es que el análisis de la diversidad histórica y cultural de la moral conduce a una ciencia moral autónoma, a una verdadera ciencia de las costumbres, cuyo objeto es un hecho específico y, al mismo tiempo, es un hecho de experiencia<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> É. DURKHEIM, “La science positive de la morale en Allemagne”, ed. cit., 284; *Textes I...*, 342.

<sup>38</sup> *Ibid.* Esta decidida apuesta por la experiencia humana como fundamento del saber y de la realidad práctico-moral, frente al poder del juicio particular, no impugna el ideal de un racionalismo moral: “Llegará un día sin duda en que la ciencia de la moral estará lo suficientemente adelantada como para que la teoría pueda regular la práctica; pero estamos todavía lejos de ello y, mientras tanto, lo más sabio es atenerse a las enseñanzas de la historia”. *Ibid.*; *Textes I...*, 342–3.

<sup>39</sup> “Únicamente los moralistas alemanes ven en los fenómenos morales hechos que son a la vez empíricos y *sui generis*. La moral no es una ciencia aplicada o derivada, sino autónoma. Tiene su objeto propio (...). Sus hechos son las costumbres

Desde un punto de vista metodológico la idea de una ciencia empírica de la moral o ciencia de las costumbres intenta escapar a lo que Durkheim describe como un doble reduccionismo: el de los kantianos y el de los positivistas utilitarios. Los primeros hacen de la moral un hecho específico y en ese sentido no confunden el ser y el deber ser; pero ese hecho específico es trascendente y escapa a la ciencia. Los positivistas utilitarios, en cambio, sí hacen del hecho moral un hecho de experiencia, pero le sustraen lo que tiene de específico: su forma imperativa (es decir, confunden el deber ser con el ser). En tal situación no están en condiciones de distinguir un hecho psíquico o social de un hecho específicamente moral.

La búsqueda del carácter específico y autónomo de la ciencia moral ha encontrado en la hipótesis evolucionista a un aliado relevante, pero circunstancial. Relevante, porque propicia el método de la inducción<sup>40</sup>; pero también circunstancial, porque el estatuto del evolucionismo en su generalidad es hipotético, conjetural. Al mismo tiempo, la búsqueda de cuál es la fórmula general de la moralidad no deja de situar a la moral en una situación completamente excepcional entre todas las ciencias positivas: “El bien, el deber, el derecho no son datos de la experiencia. Lo que observamos directamente son bienes, derechos, deberes particulares. Para encontrar la fórmula que los contiene a todos, hay que estudiar en primer lugar cada uno de ellos en sí mismo, por sí mismo y no para llegar de golpe a una definición general de la moralidad”<sup>41</sup>. Durkheim reconoce que sería injusto sostener que los moralistas alemanes no han experimentado la necesidad de introducir en la moral un sentido de la especialización más amplio que permita llegar hasta el plano de los hechos sin encerrar la vida moral en nociones abstrac-

---

(*moeurs*), los usos (*coutumes*), las prescripciones del derecho positivo, los fenómenos económicos en tanto que se convierten en objeto de disposiciones jurídicas; ella los observa, analiza, compara y se eleva así de un modo progresivo a las leyes que los explican. (...) La moral no es una consecuencia y como un corolario de la sociología, sino una ciencia social al lado y en medio de las demás”. *Ibid.*; *Textes I...*, 335

<sup>40</sup> “No hay uno solo de nuestros moralistas que no reconozca que las ideas morales son el producto de una evolución. En esto consiste su originalidad y también su superioridad: en que estas verdades son inducidas por ellos del estudio directo de los fenómenos morales (...)”. *Ibid.*, 279; *Textes I...*, 336.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 280; *Textes I...*, 338.

tas y vacías. Ellos han sentido la necesidad de comprender “la unidad de la vida ética” (la denominación es mía) como una realidad viva, prolija y actuante. Sin embargo, Durkheim también sostiene que esta idea no ha sido llevada hasta sus últimas consecuencias<sup>42</sup>.

Con todo, el balance es positivo; la ciencia empírica de la moral proporciona una visión más adecuada tanto de lo que hace como de lo que experimenta realmente el ser humano que actúa. Hans Joas comenta que de ahí resultan dos consecuencias de doble signo: “Por un lado, nuestras posibilidades personales de acción se amplían, por otro se agranda nuestro respeto por las formas de moral ya dadas. (...) Durkheim destaca que la ciencia de la moral nos ayuda a usar la moral como un arte del comportamiento cotidiano. Pero después de estudiar la sistemática interna de la moral y sobre todo las relaciones entre *reglas* y *condiciones*, hace resaltar igualmente que toda modificación irreflexiva de la moral, por ejemplo, por medio de decretos políticos, es impensable”<sup>43</sup>. La ciencia empírica de la moral, con todo su interés por la comparación histórica se orienta a un mejor dominio de las situaciones en que se ven inmersos los agentes morales y que son escenarios de problemas morales.

Una última observación en conexión con lo anterior: la ciencia empírica de la moral se podría entender también como una «moral provisional». La reminiscencia cartesiana del término es clara, pero también lo es el problema al que responde el concepto. El problema no es otro que la dificultad para elevar la moral a la categoría de ciencia<sup>44</sup>. Mientras esta dificultad persiste, el ser humano no

---

<sup>42</sup> “En casi todos la preocupación dominante era llegar a formular el principio fundamental de la moral; y todos estos estudios especiales cuya existencia hemos señalado, demasiado directamente subordinados a esta cuestión dominante, tenían algo de un poco precipitado”. *Ibid.*, 281; *Textes I...*, 339. Durkheim salva de este juicio a Albert-Hermann Post: el único moralista de Alemania, según él, que ha amado y estudiado al detalle por sí mismo.

<sup>43</sup> H. JOAS, “La théorie de l’action chez Durkheim et chez Weber: le problème de la créativité”, en Monique HIRSHCHORN y Jacques COENEN-HUTHER (eds.), *Durkheim, Weber vers la fin des malentendus*, L’Hamattan, Paris, 1994, 64–5.

<sup>44</sup> “Desde hace un siglo se discute para saber si la moral debe primar sobre la ciencia o la ciencia sobre la moral: el único medio de poner fin a este estado de antagonismo es hacer de la propia moral una ciencia, al lado de las otras y en relación con ellas. Se ha dicho que en la actualidad existía una crisis en la moral, y

deja de tener que resolver problemas morales; la ciencia de la moral nos ayuda a entender y utilizar la moral como un arte del comportamiento cotidiano, mientras se analiza respetuosamente la naturaleza de la moral: “El único medio de hacer cesar este estado de inestabilidad e inquietud es ver en la propia moral un hecho cuya naturaleza se debe escrutar atentamente, diría incluso que respetuosamente, antes de intentar modificarla”<sup>45</sup>.

Esta moral provisional corre el peligro ciertamente de caer en los lazos de un relativismo historicista. Durkheim es consciente de ello y por ello se mueve en el resbaladizo terreno que media entre el reduccionismo utilitarista y el trascendentalismo kantiano, receloso de otorgar un papel excesivo a la reflexión y consciente al mismo tiempo de que un estudio puramente empírico de los fenómenos morales no deja de ser un prolegómeno de la verdadera ciencia moral. No deja de ser significativo que Durkheim se identifique más con el método histórico-comparativo que proponía Albert-Hermann Post. De acuerdo con este significativo método, debe existir algún modo de correspondencia entre la tipología social y la tipología moral. Esa es, por otro lado, la tesis que cabe deducir de la obra de Ferdinand Toennies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*: a los dos tipos primordiales de socialidad se corresponden dos formas primarias de solidaridad moral. Esta tesis nos lleva al segundo escalón o etapa del gran proyecto durkheimiano.

### 3. LA INTERRELACIÓN ENTRE TIPOS DE SOCIALIDAD Y TIPOS DE MORALIDAD

La recensión de la obra de Ferdinand Toennies, escrita para *Revue philosophique* y publicada en 1899 contiene la idea que luego

---

en efecto entre el ideal moral concebido por ciertos espíritus y la realidad de los hechos hay una solución de continuidad tal que, según las circunstancias y los temperamentos, la moral oscila entre estos dos polos sin saber dónde colocarse definitivamente”. É. DURKHEIM, “Cours de science sociale, Leçon d’ouverture”, *Revue internationale de l’enseignement*, 15 (1888), 23–48; reeditado en ID., *La science sociale et l’action*, ed. cit., 106–7.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 107.



será decisiva en su Tesis doctoral, *De la division du travail social* (1893): las dos grandes formas de interacción social –la comunitaria y la asociativa– se corresponden con dos marcos de referencia normativos, dos tipos de moralidad. No es cierto, pues, que la cooperación o el sistema libre de contratos carezcan de una normatividad; ambos la tienen y es además de carácter pre-contractual.

No se debería olvidar que la intención de Toennies era doble: comprender la naturaleza del cambio social desde las formas de socialidad pre-modernas a las modernas y analizar el valor integrador, social y moralmente considerado, que el derecho y la racionalidad utilitaria tienen en las sociedades diferenciadas. *De la division du travail social* se sitúa expresamente en la gran tradición que va de Adam Smith a Herbert Spencer y que hace del principio de la división del trabajo y de la diferenciación social el elemento central de la estructura y del desarrollo de la sociedad moderna<sup>46</sup>. No obstante, todo el libro está atravesado por una preocupación central que se convierte en el eje temático sobre el que gira lo demás: ¿cuál es el valor moral de la división del trabajo, qué consecuencias tiene para la integración social y qué efectos se reorientan hacia el propio individuo? Que la división del trabajo aumenta la prosperidad colectiva y el bienestar individual parece claro, pero ¿suscita y promueve realmente la solidaridad? Para responder a esta pregunta, Durkheim desarrollará su célebre tipología: solidaridad mecánica – orgánica.

La división del trabajo implica en primer lugar la diferenciación de actividades, profesiones y funciones; pero, a continuación y sobre todo, implica la diferenciación entre el individuo y la función que realiza. La moderna sociedad diferenciada pone en presencia funciones y no individuos, por lo que su verdadero interés estriba en que las funciones en presencia concurren libre y coordinadamente a la vez; que la interdependencia social de carácter funcional sea creciente y satisfactoria: que se acerque lo más posible a una

---

<sup>46</sup> El lector encontrará en lo que sigue reflexiones sugeridas por el artículo de Hans-Peter MÜLLER, “Gessellschaftliche Moral und individuelle Lebensführung. Ein Vergleich von Emile Durkheim und Max Weber”, *Zeitschrift für Soziologie*, 21,1 (1992), 49–60. Por supuesto, no puedo dejar de remitirme a los tres trabajos sobre Durkheim que he publicado y a los que ya he hecho referencia en la nota n. 19. Lo que aquí se contiene es una síntesis sumamente apretada de cuestiones y argumentaciones que allí se abordan por extenso y en profundidad.

integración sistemática. La diferenciación entre el individuo y la función anuncia, a la vez que realiza de forma primordial, el hecho más característico de la sociedad moderna: la separación de esferas o ámbitos funcionalmente diferenciados.

En el orden moral este hecho –la diferenciación– tiene un claro reflejo: la descentralización moral de la vida social. En las sociedades segmentarias, de solidaridad mecánica o por semejanza, existe una comunidad moralmente integrada, en tanto que la religión ocupa el centro de la conciencia colectiva común<sup>47</sup>. “En las sociedades superiores que son grandes conjuntos complejos y funcionalmente diferenciados, esta experiencia común de vida se trocea. Con el aumento de la división del trabajo, la conciencia común impregnada de lo religioso no puede mantenerse; se seculariza y se orienta hacia el culto del individuo en general (...)”<sup>48</sup>. Conforme la esfera de lo religioso decrece, aumenta la de la vida temporal. En esa regresión el individuo se siente y realmente es menos intervenido –*agi*– desde fuera: “se convierte cada vez más en una fuente de actividad espontánea”<sup>49</sup>.

El estado de indeterminación en que queda la esfera de las representaciones colectivas es solidario de la parcelación de la vida ética según las distintas esferas funcionales. A pesar de ello Durkheim no renuncia del todo a mantener un «principio arcaico»: representarse la unidad de la sociedad moderna desde una idea común del bien moral. Veamos ambos aspectos, cuyo encaje y acoplamiento no está exento de múltiples problemas.

---

<sup>47</sup> “(...) la religión corresponde a una región igualmente muy central de la conciencia común. (...) En el origen se extiende a todo; todo lo que es social es religioso, las dos palabras son sinónimas. Pero, poco a poco, las funciones políticas, económicas, científicas se liberan de la función religiosa, se constituyen aparte y adoptan un carácter temporal cada vez más acusado”. É. DURKHEIM, *De la división du travail social*, P.U.F., Paris, <sup>11</sup>1986, 205–9. A partir de aquí se citará siempre con las siglas DTS, seguidas de la página.

<sup>48</sup> H.–P. MÜLLER, *art. cit.*, 52.

<sup>49</sup> DTS, 144. “Esta regresión no ha comenzado en tal o cual momento de la historia, pero se puede seguir sus fases desde los orígenes de la evolución social. Está, pues, ligada a las condiciones fundamentales del desarrollo de las sociedades y testimonia de este modo que hay un número cada vez menor de creencias y sentimientos colectivos que son, por un lado, lo bastante colectivos y, por otro, lo suficientemente fuertes como para adoptar un carácter religioso”. *Ibid.*

La idea de una «física de las costumbres y del derecho» tiene como misión propia reordenar un código de moral diferenciado según las funciones: es un esfuerzo por reordenar al menos la dispersión de la vida ética según esferas. Ello implica hacer de la profesión el lugar de una integración creadora de sentido y el soporte de una moral que emerge a partir de las sociedades intermedias: las corporaciones profesionales<sup>50</sup>. Pero no podemos olvidar que el joven Durkheim nunca cejó en su empeño por reconstruir la unidad de la vida ética. Ello puede considerarse la pervivencia de un residuo social arcaico o la influencia de Hegel o incluso de Kant. Lo cierto es que Durkheim no deja de buscar esa conciencia común; lo hace sobre el presupuesto esencial de que la división del trabajo tiende a convertirse progresivamente en la condición esencial de la solidaridad social y, por tanto, constituye una fuente autónoma de cohesión social y del orden moral<sup>51</sup>. El contenido esencial de esa conciencia común está constituido por “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”<sup>52</sup>.

Cabe decir que Durkheim infiere las condiciones de integración de las sociedades más evolucionadas y diferenciadas a partir del modelo de integración de las menos evolucionadas y diferenciadas, esto es, más arcaicas. Pero esto es sólo un aspecto de la cuestión; junto a él y en un rango de importancia no menor está otro hecho: el crecimiento de la autonomía individual como fuente de actividad voluntaria y reflexiva. La diferenciación, en su significado más profundo, implica la emancipación de la conciencia individual del medio orgánico y social que le sirve de base<sup>53</sup>. Ya se ha dicho que

---

<sup>50</sup> Cfr. H.-P. MÜLLER, *art. cit.*, 51. He dedicado una atención especial a esta cuestión en F. MÚGICA, “La profesión: enclave ético de la moderna sociedad diferenciada”, *Cuadernos de Empresa y Humanismo*, 71, Instituto de Empresa y Humanismo, Pamplona, 1998, 60–112.

<sup>51</sup> Cfr. DTS, 395–6.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 396.

<sup>53</sup> “El oscurecimiento del tipo segmentario, al mismo tiempo que necesita de una mayor especialización, desgaja parcialmente la conciencia individual tanto del medio orgánico que la soporta como del medio social que la recubre y, como consecuencia de esta doble emancipación, el individuo se convierte cada vez más en un factor independiente de su propia conducta. La propia división del trabajo

no resulta fácil armonizar pacíficamente la coexistencia de este doble plano de consideración. En cualquier caso, esa nueva moral que se dibuja en DTS, es la moral de la cooperación. Recordemos aquel reproche fundamental dirigido a la tipología de Toennies y su concepto de sociedad: “En realidad la cooperación tiene también su moralidad intrínseca”, aunque “en nuestras sociedades actuales, esta moralidad no tenga todavía todo el desarrollo que les sería necesario desde ahora”<sup>54</sup>.

#### 4. LAS CONDICIONES DE POSIBILIDAD E IMPOSIBILIDAD DE LA MORAL DE LA COOPERACIÓN. LA DIVISIÓN COERCITIVA DEL TRABAJO

Entre las formas anormales o patológicas que Durkheim describe en DTS se encuentra la división coercitiva del trabajo (*La division du travail contrainte*, Livre II, ch. 2). Resulta que la división no coercitiva del trabajo, o sea, la forma normal hace posible la moral de la cooperación, siempre que la cooperación organizada se dé sobre la base de una división del trabajo no conflictiva. ¿Qué sentido y alcance tiene la distinción entre división normal y división coercitiva del trabajo?

Con su proverbial agudeza intelectual, H. Joas ha esbozado una respuesta a esta pregunta<sup>55</sup>. La división no coercitiva del trabajo presupone que la solidaridad orgánica es portadora de valores morales, aun cuando no estén completamente desarrollados, y que la noción misma de solidaridad orgánica implica la existencia de reglas de justicia que originen la cooperación, así como la conciencia reflexiva por parte de los cooperantes de las exigencias morales

---

conduce a esta liberación, pues las naturalezas individuales, al especializarse, se hacen más complejas y, por ello mismo, se sustraen en parte a la acción colectiva y a las influencias hereditarias (...). De este modo, los progresos de la personalidad individual y los de la división del trabajo dependen de una sola y misma causa”. DTS, 399–400.

<sup>54</sup> DTS, 208.

<sup>55</sup> Cfr. H. JOAS, “Durkheim’s Intellectual Development...”, ed. cit., 238–40; ID., *The Creativity of Action*, ed. cit., 58–61.

y jurídicas presupuestas. “La solidaridad orgánica sería entonces un tipo de moralidad que procede, en los participantes, de un acto de reflexión sobre las condiciones universales de su colaboración. Cuanto más amplia sea esta cooperación, más verosímil es que pueda llevarse a cabo esta adopción de una conciencia reflexiva. Por esta razón la división moderna del trabajo puede conducir a esta nueva moral”<sup>56</sup>.

Los instrumentos que Durkheim posee en DTS para exponer de un modo efectivo y convincente la génesis de esa nueva moral —la moral de la cooperación— son escasos. Como sugiere Joas, faltaba una teoría de la socialización ligada a la psicología del desarrollo y una definición menos ambigua del concepto de división del trabajo. Téngase en cuenta que la idea de la moral de cooperación se refiere únicamente a la división no conflictiva del trabajo<sup>57</sup>. Ello obliga a hacerse una idea de lo que significaría integrar el proceso de la reflexión personal y consensual—deliberativa sobre la cooperación y sus reglas, desde una situación conflictiva en la que ambas faltan. Es el caso de la división coercitiva del trabajo: una notable patología social que afecta a las modernas sociedades diferenciadas<sup>58</sup>. Jeffrey C. Alexander sostiene que el estudio de las patologías de la división del trabajo por parte de Durkheim es ante todo “un esfuerzo por discutir una particular fase histórica de la diferenciación y los problemas típicos que origina. Él sugiere que, puesto que la sociedad industrial no está completamente diferenciada, la división del trabajo es coercitiva y destructiva. Cuando el nacimiento se separe ulteriormente de la riqueza y la organización política lo haga de la económica, las relaciones económicas serán maduras y la sociedad, menos conflictiva”<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> H. JOAS, “Durkheim’s Intellectual Development...”, ed. cit., 238–9.

<sup>57</sup> Cfr. H. JOAS, *The Creativity of Action*, ed. cit., 61.

<sup>58</sup> He estudiado la patología social originada por la división coercitiva del trabajo que Durkheim identifica y analiza en DTS en Fernando MÚGICA, *Profesión y diferenciación social en Simmel*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie de Clásicos de la Sociología, nº 1, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999, 54–63. En lo que sigue recojo diversas aportaciones y desarrollos de este trabajo.

<sup>59</sup> Jeffrey C. ALEXANDER, “Durkheim’s Problem and Differentiation Theory Today”, en ID., *Action and Its Environments. Toward a New Synthesis*, Columbia University Press, New York, 1988, 53.

De acuerdo con su análisis de la división coercitiva del trabajo, Durkheim sostiene que su anormalidad se debe al hecho de que ni la solidaridad ni la división del trabajo responden a la distribución de los talentos naturales. Sucede que para lograr la solidaridad no basta que la organización social vincule un individuo a una función a través de una forma coercitiva cualquiera. Es preciso que esa vinculación sea *natural*, o sea que no obedezca a una coerción externa, sino puramente interna. Una vinculación es natural y obedece a una coerción interna cuando permite el libre despliegue de todas las fuerzas socialmente útiles<sup>60</sup>.

Fue un mérito indudable de los economistas, y así lo señala expresamente Durkheim, haber sido los primeros en mostrar el carácter espontáneo –no planificado ni planificable– de la vida social y que la coerción que obliga al individuo y su función es “de una libre elaboración interna”<sup>61</sup>. Se equivocaron, no obstante, al considerar que esa libertad era un atributo del individuo en su estado de naturaleza y no como un verdadero atributo social. La conclusión que obtienen a partir de ahí es que “la acción social no tiene nada que añadir; todo lo que puede y debe hacer es regular su funcionamiento exterior de manera que las libertades concurrentes no se hagan daño unas a otras”<sup>62</sup>.

Durkheim propone una comprensión de la acción social en positivo, que destaque por una doble finalidad: liberar el máximo de fuerzas socialmente útiles (elevar la productividad social) y crear condiciones progresivas de equidad. Ello no es posible, realmente, si quienes participan en la división cooperativa del trabajo no aportan su propia reflexión sobre las condiciones universales de su cooperación y de las condiciones de equidad: “es más bien el producto de un discernimiento (*insight*) de las exigencias funcionales de una cooperación igualitaria”<sup>63</sup>. La gran tarea social es crear condiciones progresivas de equidad sobre el fundamento de la mayor conciencia reflexiva posible por parte de quienes participan en la cooperación: “la tarea de las sociedades más avanzadas cabe decir que es una obra de la justicia (...). Lo mismo que el ideal de las

---

<sup>60</sup> Cfr. DTS, 370.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 380.

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> H. JOAS, “Durkheim’s Intellectual Development...”, ed. cit., 238.

sociedades inferiores era crear o mantener una vida común tan intensa como fuera posible, en la que el individuo llegara a absorberse, el nuestro es poner siempre más equidad en nuestras relaciones sociales, a fin de asegurar el libre despliegue de todas las fuerzas socialmente útiles”<sup>64</sup>. Obsérvese que, en el desarrollo argumental de la obra que estamos comentando, la división conflictiva del trabajo en un mercado que no está organizado sobre reglas de equidad, arroja *per contrapositionem* el concepto de lo que debería ser una división del trabajo como obra de la justicia, esto es, como adaptación habitual de las conductas a reglas de acción justas. En semejante caso la solidaridad orgánica sería un tipo de moralidad que procede de un acto reflexivo de quienes cooperan sobre las condiciones universales de su cooperación. Ciertamente esto último no deja de ser una inferencia de lo que debería ser una auténtica moral de la cooperación, pero no un indicio o señal clara de que Durkheim haya desarrollado realmente el programa de trabajo que aquí se contiene y que no es otro que exponer la génesis efectiva de una moral de la cooperación<sup>65</sup>.

Sabemos que la cuestión queda abierta y que vuelve a ser retomada en el curso sobre el socialismo y los cursos sobre física de las costumbres y el derecho, que darán lugar posteriormente a las *Leçons de sociologie*. DTS no da muchas pistas, salvo que las condiciones de existencia de la solidaridad orgánica no están dadas del todo<sup>66</sup>. Con todo, ¿hay algún indicio significativo de esas condiciones sociales que deberían darse para que surgiese de un modo efectivo una moral de la cooperación? Creo que sí cabe encontrar alguno si nos dirigimos a la primera forma patológica de división del trabajo: la forma anómica. Allí, al final del capítulo, se encuentra una indicación relevante, además de significativa.

---

<sup>64</sup> DTS, 381.

<sup>65</sup> Cfr. H. JOAS, “Durkheim’s Intellectual Development...”, ed. cit., 239.

<sup>66</sup> “Si, en ciertos casos, la solidaridad orgánica no es todo lo que debe ser, no es ciertamente porque la solidaridad mecánica ha perdido terreno, sino porque todas las condiciones de existencia de la primera no se han realizado”. DTS, 356. Durkheim argumenta de un modo lógico y clarificador: puesto que el debilitamiento de la conciencia colectiva, vinculado al hecho de que la solidaridad mecánica haya perdido terreno, es un fenómeno normal, no podemos convertirlo en la causa de fenómenos anormales, tales como la división anómica o la división coercitiva del trabajo.

El marco en el que esta indicación hace acto de presencia me parece digno de atención: se trata de la gran objeción antropológico–moral dirigida a la división del trabajo. Ésta disminuiría el potencial humano y moral del individuo al reducirlo al papel de la máquina: en suma, el sujeto se transforma en un objeto y se supedita a la concatenación causal de una serie de objetos. Ello significa, entre otras cosas, abandonarse en el sinsentido: su inserción y su acción en el ámbito del trabajo carece de un significado vital inmediato para él. Su experiencia del trabajo es la doble experiencia de la rutina y el sinsentido<sup>67</sup>: en su horizonte vital pronto aparece el desinterés y el tedio. Ante tal situación, sigue comentando Durkheim, algunos han propuesto dar a los trabajadores una instrucción general junto a los conocimientos técnicos y especializados. Ahora bien, “la división del trabajo no cambia de naturaleza por el hecho de que se obligue a que la preceda una cultura general”<sup>68</sup>. En cierto modo, esta «solución» agudiza el problema, pues quien tiene una experiencia más o menos habitual de horizontes amplios y visiones de conjunto, no se deja encerrar en los estrechos límites de una tarea especializada sin una notable impaciencia. El conflicto, lejos de resolverse se agudizaría<sup>69</sup>.

Hasta aquí el marco general, incluidas las objeciones más relevantes que, desde un punto de vista antropológico–moral, se dirigen a la división del trabajo. La contestación durkheimiana es inequívoca: ¡hay que dejar ser a la división del trabajo lo que es por naturaleza! Todas las consecuencias perversas a que da lugar se

---

<sup>67</sup> Cfr. DTS, 363. “En efecto, si no sabe adónde tienden esas operaciones que se exigen de él, si no las relaciona con ningún fin, únicamente puede desempeñarlas por rutina. Todos los días repite los mismos movimientos con una regularidad monótona, pero sin interesarse por ellos ni comprenderlos. (...) Evidentemente, sea cual sea la forma como nos representamos el ideal moral, no cabe quedar indiferentes ante semejante envilecimiento de la naturaleza humana. Si la moral tiene como finalidad el perfeccionamiento individual, no puede permitir que se arruine hasta ese punto el individuo, y si tiene como finalidad la sociedad no puede permitir que se seque la fuente misma de la vida social; pues el mal no amenaza únicamente a las funciones económicas, sino a todas las funciones sociales, por elevadas que sean”. *Ibid.*

<sup>68</sup> *Ibid.*, 364.

<sup>69</sup> “Semejante remedio no haría inofensiva a la especialización; la haría intolerable y, en consecuencia, más o menos imposible”. *Ibid.*



deben a “circunstancias excepcionales y anormales”<sup>70</sup>. Basta, por consiguiente, con no desnaturalizarla desde el exterior. Y aquí viene la indicación que quería señalar: “normalmente, el juego de cada función especial exige que el individuo no se encierre estrechamente en sí mismo, sino que se mantenga en relaciones con las funciones próximas, tome conciencia de sus necesidades, de los cambios que le sobrevienen. La división del trabajo supone que el trabajador, *lejos de quedar «curvado» sobre su tarea, no pierde de vista a sus colaboradores, actúa sobre ellos y recibe su acción*”<sup>71</sup>. La indicación es neta: la dimensión interactiva y comunicativa de la acción social. Esa interacción permite que comparezca el sentido y con él la esfera de los significados del obrero.<sup>72</sup> Durkheim aprovecha la ocasión para dirigir –¡una vez más!– un reproche a los economistas, que, según él, han dejado en la sombra este carácter esencial de la división del trabajo desde el momento que la han reducido a un medio para que crezca el rendimiento de las fuerzas sociales. Ahora bien, no es menos cierto que la referencia a la dimensión interactiva de la acción social no deja de ser una mera indicación. Ciertamente, a partir de ahí cabría ampliar la temática y justificar que la solidaridad orgánica se vincula a una conciencia reflexiva en quienes interactúan –los cooperantes– que verse sobre las condiciones como se forman las reglas de equidad. Sin embargo, eso es algo que no sucede en DTS, al menos en la primera edición. El *Prólogo* escrito a la segunda (1902) corrige parcialmente uno de los tres grandes problemas que impiden que el proyecto de una nueva moral de la cooperación llegue a buen puerto.

Los tres grandes problemas son, en síntesis, los siguientes: a) La moderna sociedad diferenciada está interesada únicamente en el juego articulado de las funciones sociales; los individuos quedan

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> *Ibid.*, 365. La cursiva es mía.

<sup>72</sup> “No es, pues, una máquina que repita movimientos cuya dirección no percibe (...). Siente que sirve para algo. Para esto no es necesario que abrace vastas porciones del horizonte social, basta que perciba lo suficiente como para comprender que sus acciones tienen un fin más allá de sí mismas. Desde ese instante, por especial, por uniforme que pueda ser su actividad, es la de un ser inteligente, pues tiene un sentido, y él lo sabe”. *Ibid.*

emancipados de la acción social que la división del trabajo propicia y regula<sup>73</sup>. Esa emancipación, que es el resultado de la diferenciación entre individuo y función, hace vulnerable la indicación que yo mismo he subrayado. No deja de ser un esfuerzo voluntarista, un cierto «élan», cuyo valor probatorio es muy escaso, cuando no, nulo. b) En una división del trabajo normalizada, las reglas se siguen directa e inmediatamente de las funciones. En efecto, Durkheim sostiene que la existencia de la sociedad depende de las funciones “y tanto más estrechamente cuanto más divididas estén. Por esta razón no puede dejarlas en un estado de indeterminación, y por otra parte ellas se determinan por sí mismas. De este modo se forman esas reglas cuyo número crece a medida que el trabajo se divide y cuya ausencia convierte en imposible o imperfecta a la solidaridad orgánica”<sup>74</sup>. c) Finalmente, para que existan reglas y, sobre todo, para que éstas sean justas “es necesario que las condiciones exteriores de la concurrencia sean iguales”<sup>75</sup>, pues son “esas desigualdades exteriores las que constituyen el origen del mal”<sup>76</sup>. En la práctica estas reglas de justicia son aquéllas que consagran el mérito como el criterio universal de asignación.

El principio general es muy claro: frente a la desigualdad, el mérito. Ese es, pues, el principio tanto de armonía social como de equidad<sup>77</sup>, y el modo de introducir más justicia en las relaciones sociales y laborales vigentes en nuestro actual estado social. Ahora bien, resulta bien conocido el problema de la meritocracia como

<sup>73</sup> “La división del trabajo no pone en presencia individuos, sino funciones sociales. Ahora bien, la sociedad está interesada en el juego de estas últimas: según que concurren de un modo regular o no, estará sana o enferma”. DTS, 403.

<sup>74</sup> *Ibid.* He estudiado el tránsito de la función a la norma en F. MÚGICA, “La profesión: enclave ético...” ed. cit., 76–92. Que Durkheim llegó a ser consciente del problema lo muestran estas palabras del *Prólogo* a la 2ª ed.: “En el cuerpo de la obra, nos hemos dedicado a hacer ver sobre todo (...) que las funciones, cuando están suficientemente en contacto unas con otras, tienden por sí mismas a equilibrarse y regularse. Pero esta explicación es incompleta”. DTS, V.

<sup>75</sup> DTS, 403.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 405.

<sup>77</sup> “No sentimos hasta qué punto es una tarea laboriosa edificar esta sociedad donde el individuo tenga el lugar que merece, sea recompensado como merece, donde todo el mundo, en consecuencia, concorra espontáneamente al bien de todos y de cada uno”. *Ibid.*, 404.

criterio de equidad: ¿se debe aplicar únicamente a las desigualdades sociales o también a las naturales? ¿Hasta qué punto eso que llamamos desigualdades naturales no está ya afectado o condicionado de algún modo por las desigualdades sociales? En una sociedad de cooperantes y competidores a la vez, ¿el mérito consiste únicamente en ganar o en poder concurrir, o sea, en llegar a estar en condiciones de ganar alguna vez?

Durkheim observa con pesar la crisis, el malestar social reinante y aclara que ese malestar no es de orden intelectual, sino que radica en causas más profundas. “No sufrimos porque no sepamos con qué noción teórica apoyar la moral que practicábamos hasta ahora, sino porque, en ciertas partes, esta moral se ha debilitado irremediabilmente y la que nos es necesaria sólo está en trance de formarse”<sup>78</sup>. En esa situación moral, típicamente transicional y, por tanto, de crisis, las condiciones sociales, los cambios experimentados en la estructura social, reclaman una nueva moral a la vez que un mejor ajuste orgánico<sup>79</sup>.

De esa nueva moral se aportan unos pocos indicios más, muy concretos, en las páginas conclusivas del libro. Lo que caracteriza la moral de las sociedades organizadas, frente a la de las sociedades segmentarias, es que tienen algo de más humano y, por tanto, de más racional: “nos exige únicamente ser compasivos con nuestros semejantes y ser justos, cumplir bien nuestra tarea, trabajar en aquello a lo que cada uno está llamado, en la función que mejor pueda cumplir, y reciba el justo premio por sus esfuerzos”<sup>80</sup>. Respecto de sus reglas nos encontramos en la posibilidad de comprenderlas y, por eso mismo tal vez, nos atemoriza menos cambiarlas. Finalmente el ideal que la anima es lo suficientemente elevado como para llevarnos a perspectivas amplias, como para abrirnos un camino que podamos recorrer.

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, 405.

<sup>79</sup> “Por un lado, las funciones que se han disociado en el curso de la tormenta no han tenido tiempo de ajustarse unas a otras, la nueva vida que se ha desgajado como de un solo golpe no ha podido organizarse de un modo completo, y sobre todo no se ha organizado de manera que satisfaga la necesidad de justicia que se ha despertado más ardiente en nuestros corazones”. *Ibid.*

<sup>80</sup> *Ibid.*, 404.

Este ideal moral pugna con la anomia (“es preciso hacer cesar esta anomia”<sup>81</sup>), pero también con la pretensión, típicamente modernizante, de que una moral es tanto más humana y racional cuanto menos se sustrae al poder de la reflexión. Durkheim se mantiene aquí muy firme, tal como hemos visto que hacía frente a los moralistas alemanes: la ciencia empírica de la moral no exige que la reflexión crítica medie ni en la constitución ni en la vida de las instituciones<sup>82</sup>.

## 5. LA COMPRESIÓN JURÍDICA DE LA VIDA ÉTICA

Ya conocemos el origen del atractivo indudable que la perspectiva alemana tuvo sobre la moral para el joven Durkheim: el sentimiento tan caracterizado de la vida colectiva y de las funciones sociales que la moral hacía posibles. Había, no obstante, un hecho que le distanciaba de casi todos los moralistas alemanes de su tiempo (la excepción es Post): la preocupación de estos por obtener la ley general de la moralidad de un modo deductivo a partir de la determinación del ideal moral. Durkheim está convencido de que para determinar esa ley hay que saber cuál es la función de la moral y el único medio para ello es observar los hechos morales: la multitud de reglas particulares que gobiernan de un modo efectivo la conducta humana.

Durkheim combina un criterio de funcionalidad social y otro de positividad moral. Por un lado, las reglas morales enuncian, según él, las condiciones fundamentales –y, por tanto, funcionales– de la solidaridad<sup>83</sup> y en ello se basa además su condición de moralidad y, por ende, de obligatoriedad: “Es moral todo lo que es fuente de solidaridad, todo lo que fuerza al hombre a contar con otro, a regular sus movimientos sobre otra cosa que los impulsos de su egoísmo, y la moralidad es tanto más sólida cuanto más numerosos y

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, 405.

<sup>82</sup> Cfr. F. MÚGICA, *Emile Durkheim. Civilización y división del trabajo (I) y (II)*, eds. citadas.

<sup>83</sup> Cfr. DTS, 393.

fuertes son estos vínculos”<sup>84</sup>. Al vincular la moral a la regla y, por tanto, a la obligatoriedad –a la ley, en definitiva–, se tiene la impresión relativamente fundada que la experiencia moral sobre la que Durkheim construye su análisis de la vida ética no es la experiencia moral de la libertad, sino la de la ley<sup>85</sup>.

He hablado de un criterio de positividad moral, además del de funcionalidad. Ambos se encuentran unidos. Las reglas morales son los *facta moralia* en sentido positivista: “las reglas morales no son morales más que por relación a ciertas condiciones experimentales y, en consecuencia, no se podría comprender nada de la naturaleza de los fenómenos morales, si no se determina con el mayor cuidado esas condiciones de las que dependen”<sup>86</sup>. Esas condiciones experimentales no son otras que las grandes condiciones sociales de la vida ética: la relación entre lo morfológico–estructural (el plano del medio social interno) y la forma de solidaridad.

Ese énfasis en la regla y, por consiguiente, en la *contrainte* (la restricción) que la regla supone, es solidario de una comprensión jurídica de la vida ética. En efecto, según Durkheim el derecho reproduce todos los tipos de solidaridad esenciales<sup>87</sup>. Durkheim ha tenido sin duda una aguda sensibilidad de que, puesto que los vínculos humanos tienen una naturaleza esencialmente moral, son una fuente de obligaciones. Ahora bien, el modelo general de representación ha sido jurídico. El derecho *reproduce* las formas principales de solidaridad y además *simboliza* ese fenómeno completamente moral que es la solidaridad<sup>88</sup>. La consecuencia de ello es la perfecta coextensividad de la vida social y la vida jurídica: “la vida general de la sociedad no puede extenderse en un punto sin que la

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, 394.

<sup>85</sup> El propio Durkheim declara: “Se ve cuán inexacto es definirla [la moralidad], como se ha hecho con frecuencia, por medio de la libertad; consiste más bien en un estado de dependencia”. *Ibid.*

<sup>86</sup> El texto pertenece a los pasajes de la *Introducción* a la primera edición de DTS (1893) que fueron suprimidos en la segunda (1902). “Définition du fait moral” (1893), 22; *Textes 2...*, 273. En otro lugar se lee: “el ámbito de la ética comprende todas las reglas de acción que se imponen imperativamente a la conducta y a las que está ligada una sanción (...)”. DTS, 16.

<sup>87</sup> Cfr. DTS, 30 y 32.

<sup>88</sup> Cfr. *ibid.*, 28.

vida jurídica se extienda en él al mismo tiempo y en la misma medida»<sup>89</sup>.

El modelo jurídico de la vida ética privilegia la comprensión «externalista» de la acción social. En semejante comprensión los factores determinantes son las reglas, la *contrainte* (constricción) y sanción de la conciencia colectiva. Conforme ésta experimenta una evolución y emerge progresivamente el tipo de solidaridad orgánica, se restituye a los hechos de conciencia —o sea, a la interioridad del actor— una autonomía. Es cierto, por lo demás, que esta autonomía individual que surge lenta pero inexorablemente con el propio proceso evolutivo, entra en contradicción —tendencialmente, al menos— con la oposición «dura» que en ese momento (DTS) Durkheim mantiene entre sociología y psicología<sup>90</sup>. Esta oposición se matiza y, hasta cierto punto al menos, se desvanece en la época de *Le suicide*.

Todo este largo proceso que acabamos de describir es objeto de una presentación sumamente interesante, pero no demasiado citada, que realiza el propio Durkheim en un texto escrito en 1909<sup>91</sup>, y que arroja mucha luz sobre el devenir de su proyecto sociológico-moral. La importancia del texto, como se verá, está fuera de toda duda.

---

<sup>89</sup> *Ibid.*, 29. Durkheim reconoce que las relaciones sociales pueden fijarse sin adoptar por ello una forma estrictamente jurídica. Lo que no puede suceder es que permanezcan indeterminadas. Allí donde no llega la regulación jurídica, lo hace la regulación consuetudinaria. El terreno se lo reparten, pues, el derecho y las costumbres (*moeurs*).

<sup>90</sup> Cfr. Jean-Louis GENARD, *Sociologie de l'Éthique*, Ed. L'Hamattan, Paris, 1992, 34-8.

<sup>91</sup> Cfr. É. DURKHEIM, "Sociologie religieuse et théorie de la connaissance", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 17 (1909), 733-58. El artículo se reproduce parcialmente (las pp. 754-8) en *Textes I...*, 184-8. Al comienzo del artículo publicado por la *Revue* se indica a pie de página que el artículo es la "Introduction" a un libro que, en ese momento, estaba en preparación: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.

## 6. LA COMPRENSIÓN AUTOBIOGRÁFICA DEL PROYECTO

“Verdaderamente (...) el hombre es para nosotros, menos un punto de partida que un punto de llegada. No comenzamos por postular una cierta concepción de la naturaleza humana para deducir de ahí una sociología; más bien, es a la sociología a la que solicitamos una inteligencia progresiva de la humanidad”<sup>92</sup>. Es cierto que la comprensión durkheimiana de lo que es la naturaleza humana se ha transformado considerablemente conforme se desarrollaba su obra<sup>93</sup>. No obstante, no hay por qué dudar de la verdad de la declaración con la que comenzábamos. Ha sido el esfuerzo sociológico por comprender las instituciones el que ha llevado progresivamente a Durkheim desde la exterioridad del hombre hacia su interioridad.

Su itinerario intelectual queda al descubierto en tanto que Durkheim busca precisamente en este artículo defenderse de la acusación de que su sociología se limitaba a ser una historia exterior de las instituciones y que era indiferente a todo aquello que concerniera al hombre. A su queja por lo injustificado de este reproche, se une una descripción breve pero luminosa sobre la naturaleza y el itinerario concreto de su proyecto: “Si nos proponemos estudiar los fenómenos religiosos, es con la esperanza de que este estudio arrojará alguna luz acerca de la naturaleza religiosa del hombre y para explicar la conciencia moral que debe finalmente conducir a la ciencia de las costumbres. Con carácter general, estimamos que el sociólogo no ha cumplido su tarea hasta que no ha descendido al fuero interno de los individuos a fin de ligar las instituciones, de las que quiere dar cuenta, a sus condiciones psicológicas”<sup>94</sup>. Aquí queda clara la dirección que adopta el proyecto en la fase que vamos a considerar: 1895–1900. Inicialmente, el sociólogo parece alejarse del ser humano concreto y «perderse» en la exterioridad. Este alejamiento es momentáneo, pues su intención es volver a él.

---

<sup>92</sup> É. DURKHEIM, “Sociologie religieuse...”, ed. cit., 755; *Textes I...*, 185.

<sup>93</sup> Cfr. M.J. HAWKINS, “A Re-examination of Durkheim’s Theory of Human Nature”, *Sociological Review*, 25,2 (1977), 229–52.

<sup>94</sup> É. DURKHEIM, “Sociologie religieuse...”, ed. cit., 755; *Textes I...*, 184–5.

Este itinerario supone, además, la reconciliación de la sociología con la psicología<sup>95</sup>.

Esta doble referencia –a la interioridad y a la vinculación entre sociología y psicología– es decisiva para entender cabalmente el sesgo que adopta el proyecto durkheimiano en el período que vamos a considerar. Aparece también una tercera referencia –la relación entre filosofía y sociología– cuyo significado y alcance se dibujan de un modo todavía borroso en estos decisivos años, pero que muy pronto después alcanzará un perfil neto. Esta tercera referencia pivota sobre los conceptos de representación y de sistema de las representaciones. Durkheim les otorga una importancia excepcional. Veámoslo despacio.

Durkheim se lamenta de que su reivindicación de un estatuto científico para la sociología haya sido interpretado ya como una forma de hostilidad sistemática respecto de la filosofía, ya como una simpatía por un empirismo estrecho en el que no cabría filosofía alguna. Su defensa principal es muy retórica: no es propio del auténtico sociólogo declarar superadas o muertas las grandes cuestiones que han ocupado la mente de los hombres a lo largo de la historia. “Es, pues, inadmisibles que los problemas metafísicos, incluso los más audaces, que han ocupado a los filósofos, puedan caer en el olvido. Pero es igualmente cierto que están llamados a renovarse. Ahora bien, precisamente creemos que, más que cualquier otra ciencia, la sociología puede contribuir a esa renovación”<sup>96</sup>. En efecto, Durkheim no duda en situar a la sociología –en tanto que ciencia positiva– como el prolegómeno necesario<sup>97</sup> para una filosofía que no renuncie a su aspiración más esencial y legítima: la tarea de síntesis del saber y una especulación unitaria. Se trata de encontrar una ciencia que responda a un solo espíritu, pero que ocupe, por relación a las cosas, una situación lo suficientemente central como para servir de base a una especulación unitaria.

---

<sup>95</sup> “Lejos de que la sociología, así entendida, sea extraña a la psicología, ella misma conduce a una psicología, pero mucho más concreta y compleja que la que hacen los puros psicólogos”. *Ibid.*; *Textes I...*, 185.

<sup>96</sup> *Ibid.*, 756; *Textes I...*, 185–6.

<sup>97</sup> “Todo el mundo está hoy de acuerdo en que la filosofía, si no encuentra su punto de apoyo en las ciencias positivas, no puede ser más que una forma de la literatura”. *Ibid.*; *Textes I...*, 186.



Las únicas ciencias que, según el sociólogo alsaciano, satisfacen las condiciones anteriormente descritas son las ciencias del espíritu. Resulta muy aleccionador detenerse en la caracterización que él realiza de este tipo de ciencias y observar su particular modo de comprenderlas: “Como el mundo no existe para nosotros más que en tanto que está representado, el estudio del sujeto encierra, en cierto sentido, el del objeto; no parece, por tanto, imposible que, situándose en el punto de vista del espíritu, se pueda llegar a abrazar el universo en su conjunto sin que, por ello, sea necesario adquirir una cultura enciclopédica, en adelante irrealizable”<sup>98</sup>. Sucede, sin embargo, que la conciencia individual no tiene ese carácter sintético más que de un modo muy imperfecto. El espíritu contiene, ciertamente, la suma de representaciones en que «consiste» el mundo de un modo objetivo. Por eso el verdadero microcosmos es la conciencia, pero no una conciencia cualquiera: sólo la conciencia colectiva puede ser ese auténtico microcosmos. “Es en la civilización de una época, es decir, en el conjunto formado por su religión, su ciencia, su lengua, su moral, etc., donde se encuentra realizado el sistema integral de las representaciones humanas en un momento dado. (...) El filósofo únicamente puede esperar percibir la unidad de las cosas a condición de colocarse en el punto de vista del espíritu colectivo: de ahí se sigue que la sociología es, al menos para él, la más útil de las propedéuticas”<sup>99</sup>.

¿En qué consiste realmente esa labor propedéutica de la sociología? En esclarecer el fundamento social de las representaciones que unifican nuestra experiencia colectiva del mundo y, por ello, el mundo mismo. Recuérdese el principio: el mundo no existe para nosotros más que en tanto que representación y el estudio del sujeto encierra en cierto modo el del objeto. De ese conjunto de representaciones sobresalen las categorías: toda la civilización se resume en ellas<sup>100</sup>. Del mismo modo que el espíritu humano es una expresión sintética del mundo, el sistema de las categorías es una expresión sintética del espíritu humano. Por consiguiente, el siste-

---

<sup>98</sup> *Ibid.*

<sup>99</sup> *Ibid.*, 756–7; *Textes I...*, 186–7.

<sup>100</sup> “Dominan el pensamiento porque lo resumen; toda la civilización se condensa en ellas”. *Ibid.*, 757; *Textes I...*, 187.

ma de las categorías abraza en cierto modo la universalidad de las cosas.

En el punto de partida de toda esta argumentación cabe reconocer la presencia de Kant y de Schopenhauer: el mundo existe para nosotros únicamente en tanto que representación. El sistema de las categorías con las que nos representamos el mundo se convierte en la pieza maestra de la especulación filosófica<sup>101</sup>. A su vez, si las categorías tienen su origen en el espíritu colectivo, si son un resultado de la historia y una obra colectiva de la humanidad, entonces tiene pleno sentido la idea de que la reflexión sociológica está llamada a prolongarse de un modo natural en forma de reflexión filosófica para ventaja mutua. Los dos saberes salen así ganando. Durkheim escaparía así de un modo razonado a la acusación de positivismo antifilosófico o empirismo estrecho, como él mismo afirma. En su lugar, muestra el rostro bifronte de su racionalismo reconstruido: por un lado, un enfoque representacionista y, a su modo, trascendentalista que se centra en la constitución del sistema de las categorías y en encontrar la ley que constituye su unidad; por otro, una fundamentación sociológico-cultural de las ciencias del espíritu, las cuales se orientan a mostrar qué papel han tenido las representaciones colectivas en la historia de las mentalidades. Ambos aspectos están profundamente interrelacionados en su pensamiento y determinan la aparición de un extraño trascendentalismo sociológico, que no deja de ser una socialización de la razón.

#### 7. A LA BÚSQUEDA DE LAS CONDICIONES DE POSIBILIDAD DE NUEVAS INSTITUCIONES MORALES

La pregunta obligada que sale al paso en este punto es la siguiente: ¿cómo conecta este trascendentalismo sociológico con el carácter moral del proyecto durkheimiano y su intención de comprender las condiciones sociales que hacen posible el nacimiento de una nueva moral? Cabe anticipar la respuesta de un modo sumario, dado que la temática que aquí se menciona es ni más ni menos que la abordada en “Les formes élémentaires de la vie religieuse” y

---

<sup>101</sup> Cfr. *ibid.*

en las obras que la preceden y anuncian expresamente. De forma completamente esquemática –insisto–, hay que señalar que Durkheim considera que el problema moral debe ser leído en clave religiosa. Así, escribe en 1906: “es bien difícil comprender la vida moral si no se la aproxima a la vida religiosa. Durante siglos, la vida moral y la vida religiosa han estado íntimamente ligadas e incluso absolutamente confundidas; hoy mismo, nos vemos obligados a constatar que esta estrecha unión subsiste en la mayor parte de las conciencias. Desde ese momento, es evidente que la vida moral no ha podido ni podrá jamás despojarse de todos los caracteres que le eran comunes con la vida religiosa. (...) Y de hecho la actual vida moral está completamente llena de religiosidad”<sup>102</sup>.

Me consta que la relación lógica entre la pregunta formulada al comienzo y la respuesta no es evidente ni inmediata. Hay unos cuantos pasos intermedios que es muy conveniente explicar y aclarar, porque algunos pueden resultar extraños y hasta insólitos. En síntesis, la relación entre pregunta y respuesta apunta precisamente a la relación entre filosofía del espíritu y filosofía práctica<sup>103</sup>, que tenemos que explicitar.

La filosofía del espíritu reposa toda ella en el concepto de representación y, por consiguiente, en la distinción entre representaciones individuales y representaciones colectivas. El trascendentalismo sociológico busca, como se ha visto, reconciliar la sociología tanto con la psicología como con la filosofía y se sitúa, en la línea del espiritualismo que Durkheim aprendió cerca de sus maestros, como un espiritualismo renovado sobre el fundamento de una nueva figura de la conciencia: la conciencia colectiva<sup>104</sup>.

<sup>102</sup> É. DURKHEIM, “La détermination du fait moral”, en ID., *Sociologie et Philosophie*, “Présentation” de Bruno KARSENTI, P.U.F., Paris, 1996 (1<sup>e</sup> éd. Quadrige), 69. Cfr. Ramón RAMOS TORRE, “La sociología de Durkheim: una síntesis”, en ID., *La sociología de Émile Durkheim. Patología social, tiempo, religión*, CIS/Siglo XXI, Madrid, 1999, 50–8.

<sup>103</sup> Resulta de gran interés al respecto la “Presentación” que Bruno Karsenti escribe para la edición de *Sociologie et Philosophie* anteriormente citada.

<sup>104</sup> Cfr. B. KARSENTI, “Présentation” a É. DURKHEIM, *Sociologie et Philosophie*, ed. cit., XIII. Durkheim toma partido por una antropología espiritualista, en la línea del neocriticismo de sus maestros y amigos Renouvier, Boutroux y Hamelin. Según Durkheim, el representacionismo es un defensor tan fuerte y caracterizado del individualismo, que la vida social habría que decir que se define por la hiper-

El trascendentalismo sociológico debería sacar a la luz el origen de las categorías con las que nos representamos el mundo y, por ello mismo, debería elucidar el fundamento social de nuestra representación social de lo sagrado. Ello nos proporcionaría una comprensión inusitadamente valiosa de cómo se constituye la moral: “la religión surge como campo de preocupaciones sustantivas porque se concibe como paradigma de la moral; no porque sea un objeto distinto y extraño, sino porque ejemplifica de manera especialmente nítida los rasgos esenciales de la vida moral –y esto tanto histórica como estructuralmente–”<sup>105</sup>. En tanto que paradigma de la moral, la religión proporcionaría un modelo de experiencia y de acción, que proporciona un criterio básico de cómo emergen los ideales colectivos y, con ellos, instituciones nuevas. Hans Joas lo ha señalado certeramente: “Todo el objeto de la teoría de la religión de Durkheim es proporcionar una teoría empíricamente fundada de la experiencia religiosa y de la acción religiosa en orden a preservar precisamente esos modos de experiencia y de acción bajo condiciones no religiosas. (...) En la teoría de la religión, no obstante, Durkheim elucida no los caminos en que los actores refieren sus obligaciones morales a las situaciones, sino más bien la manera en que los actores son atraídos por ideales, que están situados por encima de ellos mismos, y de qué modo esos mismos resultan a su vez de la acción. La cuestión de la génesis de una nueva moralidad se convierte en la cuestión acerca de cómo emergen nuevas instituciones –no solamente reglas obligatorias, sino más bien principios constitutivos de un mundo–”<sup>106</sup>.

En efecto, la cuestión del trascendentalismo abre paso al estudio de las condiciones de posibilidad de instituciones nuevas. Esto conduce directamente al proceso de institucionalización de la conducta moral. “En su forma más desarrollada, la teoría de la religión intenta demostrar cómo emergen de la acción expresiva, colectiva

---

espiritualidad: cfr. É. DURKHEIM, *Sociologie et Philosophie*, ed. cit., 48. Para la relación entre sociología durkheimiana y espiritualismo, cfr. F. MÚGICA, *Emile Durkheim. Civilización y división del trabajo (III)*..., 108–14. Por su parte, C Bouglé también sostiene que “el sociologismo durkheimiano es más bien un esfuerzo para fundar y justificar una nueva manera de las tendencias espiritualistas”, “Préface” a É. DURKHEIM, *Sociologie et Philosophie*, ed. cit., LXXI.

<sup>105</sup> R. Ramos Torre, *op. cit.*, 50.

<sup>106</sup> H. JOAS, “Durkheim’s Intellectual Development...”, ed. cit., 241.

y extracotidiana, las estructuras con las que categorizamos el mundo, que forman las estructuras sociales y forjan los vínculos interpersonales”<sup>107</sup>.

Ya en *Le suicide* y luego, por extenso, en “Les formes” el tránsito del plano teórico–representacional al orden práctico–institucional se lleva a cabo mediante un detallado examen de un tipo de crisis y estados de efervescencia social, creadores y recreadores de los ideales, tanto religiosos como morales. Crisis y estados de efervescencia social creadora –en suma, las pasiones sociales actuando– constituyen, junto con el ideal, el más importante soporte de la socialización a largo plazo<sup>108</sup>. En cualquier caso, todos ellos deben ser considerados elementos decisivos en la teoría durkheimiana de la institucionalización de la acción social. La matriz religiosa del proceso de institucionalización enfatiza, si cabe, la relación entre el ideal y las instituciones.

Hemos pasado así al plano de la razón práctica: el ámbito de la vida ética concreta como realización efectiva del espíritu<sup>109</sup>. El desafío que la sociología durkheimiana acepta es pensar de manera sintética moralidad y socialidad (ideal moral e instituciones sociales)<sup>110</sup>. Al examinar la relación del joven Durkheim con los moralistas alemanes utilicé reiteradamente las expresiones ‘unidad de la vida ética’ y ‘sistema de la vida ética’. El cuño hegeliano de la expresión es indudable y soy bien consciente de ello. La resonancia del concepto hegeliano de eticidad (*Sittlichkeit*) me parece clara y

---

<sup>107</sup> *Ibid.*

<sup>108</sup> Cfr. P. STEINER, *art. cit.*, 77–80.

<sup>109</sup> Convendría no olvidar que el espiritualismo criticista que Durkheim aprendió junto a Renouvier subordinaba expresamente la razón teórica a la razón práctica y subrayaba el papel que la voluntad desempeña en la constitución de la razón. Esta influencia de la voluntad explica el carácter contingente de la razón: las categorías del pensamiento podrían ser otras. “Si la razón es contingente en el sentido de que las categorías que ordenan la experiencia podrían ser otras, entonces es razonable afirmar que varían junto con las sociedades y que están socialmente determinadas”. S. LUKES, *op. cit.*, 57.

<sup>110</sup> Cfr. Cfr. B. KARSENTI, “Présentation” *cit.*, XXVII–XXIX.

hay bases suficientes para referirse al joven *normalien* Durkheim como un lector precoz de Hegel<sup>111</sup>.

La vida ética concreta reside en instituciones que realicen el ideal moral republicano, racionalista y solidarista. Ello coloca en un primer plano de interés la fundación de instituciones nuevas, pero por ello mismo también la naturaleza del proceso de institucionalización. Como he dicho anteriormente, parece fuera de toda duda que Durkheim adoptó la matriz religiosa (el principio totémico) como paradigma de dicho proceso. A los efectos del desarrollo intelectual del proyecto durkheimiano, la época que vamos a considerar a continuación resulta crucial.

---

<sup>111</sup> Cfr. Giovanni PAOLETTI, “Durkheim à l’École Normale Supérieure: lectures de jeunesse”, *Études durkheimiennes/Durkheim Studies*, 4 (1992), 9–21.

## II

### **LE SUICIDE: ANTECEDENTES Y ESTADO DE LA CUESTIÓN EN EL MOMENTO DE LA PUBLICACIÓN (1897)**

El interés de Durkheim por el tema del suicidio viene de atrás. Esa es una primera cuestión que hay que abordar. Por otro lado, el libro publicado en 1897 venía precedido por la polémica desatada con ocasión de la publicación de *Les Règles* en 1895. Esa polémica había afectado gravemente al propio grupo que en ese momento Durkheim estaba formando en torno a su proyecto intelectual y moral, si bien es cierto que la persona directamente afectada por algunas controvertidas tesis enunciadas y defendidas en aquel manifiesto metodológico no era otro que el célebre Gabriel Tarde<sup>112</sup>. En realidad ambas cuestiones se encontraban inevitablemente vinculadas; como lo estaba también el polémico estatuto que Durkheim asignaba a la psicología, por relación a la sociología, en la explicación de la acción social. Quiérase o no, la agria controversia suscitada entre Durkheim y Tarde afectaba a diversas cuestiones, pero muy principalmente a la relación entre psicología y sociología<sup>113</sup>.

---

<sup>112</sup> Cfr. Mike GANE, *On Durkheim's Rules of Sociological Method*, Routledge, London – New York, 1988, 65–86; G. PAOLETTI, “La réception des *Règles* en France du vivant de Durkheim”, en M. BORLANDI y L. MUCCHIELLI (ed.), *La Sociologie et sa Méthode. Les «Règles» de Durkheim un siècle après*, L’Hamattan, Paris, 1995, 247–83.

<sup>113</sup> Cfr. P. BESNARD, “Durkheim critique de Tarde: des *Règles* au *Suicide*”, en M. BORLANDI y L. MUCCHIELLI (ed.), *op. cit.*, 297–319; y L. MUCCHIELLI, “Sociologie et psychologie en France, l’appel à un territoire commun: vers une psychologie collective (189–1940)”, *Revue de Synthèse*, IV<sup>e</sup> S., n. 3–4 (1994), 445–83.

## 1. ANTECEDENTES: EL ESTUDIO SOBRE SUICIDIO Y NATALIDAD (1888)

En 1888 Durkheim publicó un artículo sobre suicidio y natalidad<sup>114</sup> y al año siguiente dedicó el curso público de sociología (1889–90) al suicidio. Con ocasión del artículo citado, polemiza – una vez más – con aquellos economistas que vinculan el crecimiento de la población al del consumo y razonan “como si la felicidad de los individuos y la de las sociedades crecieran con la cantidad de objetos consumidos”<sup>115</sup>. Quienes consideran en principio que un pueblo es tanto más feliz cuanto más consume, creen que para resolver el problema de si el crecimiento de la población es un bien o un mal, basta buscar si existe una correlación significativa entre los movimientos del consumo y los de la natalidad. Durkheim objeta que quienes piensan así, olvidan que la felicidad es algo muy relativo y mucho más cuando se vincula de un modo indiscriminado al aumento creciente de las necesidades. El concepto de felicidad no puede ser pensado únicamente con las categorías de ‘necesidades’ y ‘satisfacción’. “La felicidad social es una resultante que depende de una multitud de causas. El aumento de recursos, comunes y privados, no es más que una de esas causas y con mucha frecuencia ni siquiera es una de las más importantes. Para que una sociedad se sienta bien (...) es preciso que el desarrollo de todas sus funciones sea regular, armonioso, proporcionado”<sup>116</sup>.

Durkheim reconoce que no hay un criterio que permita evaluar el grado de felicidad de una sociedad. La suma de utilidades, de satisfacciones felicitarias puede incrementar el capital de felicidad social, pero por sí misma no es un criterio de evaluación de la felicidad, pues bien podría suceder que las satisfacciones generaran, a su vez, nuevas necesidades, que se extendieran cada vez más lejos de nuestras posibilidades. El planteamiento utilitario de la felicidad social adolece por completo de este problema: identifica el bien moral –la felicidad para el mayor número de gente– con el bien

---

<sup>114</sup> É. DURKHEIM, “Suicide et natalité. Étude de statistique morale”, *Revue Philosophique*, 26 (1888), 446–63; *Textes 2...*, 216–36.

<sup>115</sup> *Ibid.*, 446; *Textes 2...*, 216.

<sup>116</sup> *Ibid.*, 447; *Textes 2...*, 217.



físico –la utilidad concreta que satisface una necesidad concreta–. Como resultado de tal identificación carece de un criterio moral para discernir el valor moral de las utilidades y, por tanto, para evaluar con cierta exactitud el grado de felicidad de una sociedad.

Si se quiere captar de algún modo el alcance del malestar o malestares sociales (*les malaises sociaux*), hay que recurrir a un hecho social que los traduzca, esto es, que los exteriorice. Semejante hecho es el número relativo de suicidios. “Sin insistir aquí en la psicología de este fenómeno, es muy cierto que el crecimiento regular de los suicidios atestigua siempre una grave perturbación en las condiciones orgánicas de la sociedad”<sup>117</sup>. La multiplicación de estos actos que se apartan de la normalidad atestigua la multiplicación del coeficiente de sufrimiento que el ser humano puede oponer. El suicidio nos habla, por tanto, de una grave descompensación entre sufrimiento y fuerza interior<sup>118</sup>, al menos de entrada, en un grado no menor al malestar social del que es un indicio claro<sup>119</sup>.

El artículo que estoy comentando es rico en indicaciones y sugerencias que recibirán un adecuado desarrollo posteriormente en *Le suicide*, si bien es cierto que en esos casi diez años que median entre un trabajo y otro se ha dado una evolución significativa en el pensamiento durkheimiano. En cualquier caso, no me parece que esté de más recordar que el artículo de 1888 trataba de natalidad y suicidio. Durkheim elige tres indicadores sociales: la natalidad, el suicidio y su posible correlación estadística. Veamos con brevedad algunas de las sugerencias aludidas con anterioridad.

a) La natalidad, lo mismo que el suicidio, es un hecho social y, por consiguiente, una realidad viva: una propiedad orgánica de un sistema vivo. Tengamos presente que, a la altura de 1888, la terminología que emplea Durkheim está muy influida por el organicismo. Ahora bien, no hay propiedad orgánica que sea buena de un modo absoluto, pues existen unos umbrales máximos y mínimos

---

<sup>117</sup> *Ibid.*

<sup>118</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>119</sup> “De cualquier manera como se explique el suicidio, siempre es, como hemos visto, indicio de un malestar social y no puede crecer más que si ese malestar crece también”. *Ibid.*, 460; *Textes 2...*, 231.

que señalan su estado de normalidad y lo separan del estado patológico<sup>120</sup>.

b) La debilidad de la natalidad y el agravamiento de la tendencia al suicidio son fenómenos concomitantes: son fenómenos de la misma especie y los dos presentan un carácter mórbido. Las únicas causas que son comunes a uno y otro, y que, por tanto, pueden dar razón de su relación, son las causas sociales, pues, aunque puedan darse también causas orgánicas –y de hecho se dan–, éstas “a menudo no son otra cosa que causas sociales transformadas y fijadas en el organismo”<sup>121</sup>. Mediante esta argumentación, Durkheim sitúa a ambos fenómenos en el medio social como el medio que los hace verdaderamente inteligibles.

c) Con objeto de precisar mejor la naturaleza de esta causalidad social, Durkheim se plantea la relación entre natalidad y la existencia de una cierta inmunidad contra el suicidio. La natalidad remite de inmediato a la institución familiar: “allí donde la familia existe, protege contra el suicidio y posee esta virtud protectora cuanto más viva y unida esté”<sup>122</sup>. La institución familiar está vinculada directamente a la existencia de una solidaridad y espíritu domésticos, que propician determinadas representaciones, sentimientos y actitudes, que quedan fijadas con los espíritus, aunque sea de un modo instintivo e irreflexivo, lo cual poco importa a los efectos de la vida familiar. Las familias numerosas –sostiene Durkheim– “no son posibles más que allí donde los hombres tienen el gusto y la costumbre de la solidaridad doméstica y prefieren los placeres de la vida en común al desahogo material”<sup>123</sup>. El sociólogo alsaciano atestigua ciertamente la existencia de una tendencia con unas inevitables consecuencias demográficas. Esa tendencia es privilegiar el

---

<sup>120</sup> “No hay propiedad orgánica que sea buena de un modo indefinido y absoluto. Todo desarrollo biológico es sano a partir de un cierto punto y hasta otro: para todos los fenómenos de la vida hay una zona normal, más acá y más allá de la cual se hacen patológicos. Esto es lo que sucede con la natalidad”. *Ibid.*, 460; *Textes 2...*, 232.

<sup>121</sup> *Ibid.*, 462; *Textes 2...*, 234.

<sup>122</sup> *Ibid.*

<sup>123</sup> *Ibid.*

bienestar personal de los padres y el de sus hijos y no comprometerlo en razón del número de hijos. Ahora bien, Durkheim no ve en ello un simple ejercicio de cálculo utilitario, sino más bien un conflicto de representaciones éticas: “el bienestar material no habría adquirido tanta importancia en la moral popular si los goces de la vida colectiva no la hubieran perdido. De este modo, todo debilitamiento de la natalidad implica un debilitamiento del espíritu doméstico (...). Si el suicidio progresa cuando la natalidad declina, es porque estos dos fenómenos se deben igualmente en parte a una regresión de los sentimientos domésticos”<sup>124</sup>.

d) ¿A qué se debe esta propiedad bienhechora de la familia? ¿Por qué el medio familiar protege y hasta cierto punto inmuniza al individuo de la tendencia a su propia autodestrucción? Durkheim no duda en adoptar aquí una defensa de la institución de la familia, del mismo modo que lo hará en sus escritos acerca del divorcio; en ambos casos, no duda en sostener un discurso claramente familista, con una mención expresa –por cierto– a su condición de espíritu no precisamente retrógrado<sup>125</sup>. La familia es una institución natural y una comunidad ética diferenciada de otras formas de vinculación utilitaria, asociativa o simplemente de amistad. “En esas condiciones el individuo forma parte de una masa compacta de la que es solidario y que multiplica sus fuerzas: su poder de resistencia queda así aumentado. Es tanto más fuerte para la lucha cuanto menos aislado esté”<sup>126</sup>. La disolución, en cambio, de un rico tejido socio-familiar propicia que “los individuos, menos cercanos unos a otros, dejan entre sí vacíos donde sopla ese viento frío del egoísmo que hiela los corazones y abate los ánimos”<sup>127</sup>.

<sup>124</sup> *Ibid.*, 462; *Textes 2...*, 235.

<sup>125</sup> “Al intentar resistir a una incitación (*entraînement*) tan general, uno se expone a pasar por ser un espíritu retrógrado. Sin embargo, en la medida que uno puede conocerse a sí mismo, no me siento un alma reaccionaria. (...) Sin embargo, no veo razón para ceder a todas las veleidades de cambio que puedan producirse en el día a día”. É. DURKHEIM, “Le divorce par consentement mutuel”, *Revue bleue*, 44, 5 (1906), 549; *Textes 2...*, 181.

<sup>126</sup> É. DURKHEIM, “Suicide et natalité...”, ed. cit., 463, *Textes 2...*, 235.

<sup>127</sup> *Ibid.*, 463; *Textes 2...*, 236.

e) Parece claro que Durkheim ha identificado la función social de integración que ejerce el grupo familiar y su fuerza nómica frente al egoísmo y el desánimo. Por eso mismo la familia “es esencialmente una condición y un índice de la buena salud de las sociedades”<sup>128</sup>. Lo que determina las variaciones en la natalidad, lo mismo que en el suicidio, no son tanto los cálculos utilitarios cuanto la presencia o no de ciertos sentimientos sociales de los que depende la vida grupal, y que, según que se den o no, la potencian o la debilitan.

f) Como realidades vivas, pertenecientes a la vida humana, nacer y morir no son única ni principalmente hechos meramente biológicos; forman parte del proceso de institucionalización de la vida. Por eso, el peso e influencias que en ellos puedan tener factores tales como la raza o las predisposiciones orgánicas y hereditarias no son comparables “a las costumbres e ideas que reinan en la sociedad”<sup>129</sup>. Los fenómenos que afectan a la natalidad, al suicidio, a la representación social de la muerte, a las actitudes y sentimientos sociales que la muerte provoca son realidades vivas que, de un modo u otro, nos hablan de la vida. Hay una formidable paradoja que recorre los estudios durkheimianos acerca del suicidio, esto es, de la muerte voluntaria que un ser humano se infringe a sí mismo. En el acto suicida, en tanto que fenómeno social, Durkheim cree encontrar las claves acerca de la vida humana, que, para él, es vida social.

---

<sup>128</sup> *Ibid.* Que el progreso del suicidio y el declinar de la natalidad sean ambos, según Durkheim, indicios de una regresión de los sentimientos domésticos y, por tanto, de la fuerza de unos determinados vínculos de solidaridad, genera una hipótesis general que va más allá de la correlación concreta entre el suicidio y la natalidad. “Dice esta hipótesis que toda crisis de la institución familiar se proyecta en forma patógena, generando un incremento del malestar social” (R. RAMOS TORRE, “Antes y después de *El suicidio*”, en *ID.*, *op. cit.*, 225). Ramos Torre indica que “Suicidio y natalidad” sigue siendo ante todo un estudio de estadística moral, que es lo que, por otro lado, afirma el subtítulo del trabajo: “estudio de estadística moral”. En él falta el marco analítico que más tarde aparecerá en *Le suicide*.

<sup>129</sup> É. DURKHEIM, “Suicide et natalité...”, ed. cit., 461, *Textes 2...*, 234.

Que Durkheim no posea todavía el marco teórico analítico–explicativo del que hará gala en 1897, cuando publique *Le suicide*, no quiere decir que las intuiciones de los grandes temas antropológico–morales que están presentes –incluso en forma dramática– en ese libro vivo, no vengan de mucho atrás. Algo parecido habrá que decir respecto de su tesis doctoral. Haré una referencia muy breve a esta obra, pues el asunto ya ha sido esbozado en los trabajos míos anteriores.

## 2. FELICIDAD Y CIVILIZACIÓN. LA REFERENCIA AL SUICIDIO EN *DE LA DIVISIÓN DEL TRABAJO SOCIAL*

El suicidio hace acto de presencia en la tesis doctoral (DTS) de Durkheim en un marco temático bien definido: cuando él se pregunta si la felicidad crece con la civilización y sostiene que la felicidad es el indicador de su estado de salud<sup>130</sup>. Pues bien, dentro de ese marco, Durkheim repite la tesis del artículo de 1888 sobre suicidio y natalidad: el suicidio es un indicador claro del malestar en la civilización y de la indigencia moral que afecta a las sociedades modernas. Cabe hablar incluso que Durkheim endurece la postura manifestada en su primer trabajo, pues aquí se afirma explícitamente no sólo la existencia de un malestar, sino el hecho de que el suicidio sólo aparece con la civilización<sup>131</sup>.

Como veremos, *Le suicide* matizará esta última tesis, aunque sin negarla: “Hay motivos para pensar que esta agravación no se debe a la naturaleza intrínseca del progreso, sino a las particulares condiciones en las que éste se lleva a cabo en nuestros días, y nada nos garantiza que éstas sean normales. (...) Por tanto, es muy posible, e incluso probable, que el movimiento ascendente de los suicidios tenga por origen un estado patológico que acompaña actualmente el desarrollo de la civilización, pero sin que sea su condición necesaria”<sup>132</sup>. En una y otra obra se sostiene, por tanto, que el pro-

<sup>130</sup> Cfr. DTS, 223. El tema del suicidio apenas es tratado en unas pocas páginas: 225–30.

<sup>131</sup> Cfr. *ibid.*, 226.

<sup>132</sup> *S*, 505–6 (422).

greso de la civilización está ligado a una pérdida de la felicidad media de las sociedades y de ello es un indicador claro el incremento de la tasa de suicidios; el mayor o menor énfasis en la relación causal directa con el hecho civilizatorio es un hecho diferencial entre una y otra. Por supuesto que no es el único hecho diferencial. *Le suicide* presenta todo un marco teórico<sup>133</sup> que falta en DTS.

Me gustaría destacar unos cuantos aspectos del texto que me parecen significativos. En DTS el hecho del suicidio se circunscribe al *suicidio triste*: un estado endémico de los pueblos civilizados. De algún modo se trata de un acto de desesperación, que se distribuye geográficamente, tal como lo hace la civilización: el mapa de ésta coincide con el del suicidio. Algo parecido sucede con las profesiones: “Las clases de la población proporcionan al suicidio un contingente proporcionado a su grado de civilización”<sup>134</sup>.

De los cuatro tipos de suicidio que conformarán el marco teórico de *Le suicide* (anómico, fatalista, altruista y egoísta), Durkheim circunscribe el hecho del suicidio a lo que luego será denominado *suicidio egoísta*. Por otro lado, lo que realmente indica el aumento progresivo de suicidios es que la desgracia (*malheur*) progresa también, mientras que la felicidad general de la sociedad disminuye<sup>135</sup>. Ciertamente la felicidad, lo mismo que la desgracia son algo esencialmente relativo –recuerda Durkheim–; algo idéntico sucede con el placer y el dolor. No existe una felicidad absoluta a la que los hombres se acerquen conforme progresan. De todos modos, existe un modo de medir la intensidad relativa de la felicidad: “la fuerza con la que nos ata a la vida en general, y a nuestro género de vida en particular”<sup>136</sup>. El hecho de que esa fuerza se distienda y afloje indica la existencia de un desequilibrio.

<sup>133</sup> Ramos Torre dedica un excelente trabajo a estudiar dicho marco: R. RAMOS TORRE, “Aproximación a la estructura teórica de *El suicidio*”, en *id.*, *op. cit.*, 219–43.

<sup>134</sup> DTS, 227.

<sup>135</sup> “Lo que prueba el flujo creciente de muertes voluntarias no es solamente que hay un mayor número de individuos demasiado desgraciados para soportar la vida, (...) sino también que la felicidad general de la sociedad disminuye”. *Ibid.*, 229.

<sup>136</sup> *Ibid.*, 230.

La cuestión tiene su indudable relevancia, pues Durkheim piensa tanto el orden de la vida en general como el orden de la vida social en particular en términos de un modelo de equilibrio<sup>137</sup>. En última instancia, en DTS, la clave del equilibrio entre la experiencia humana de la desgracia o del sufrimiento y la esperanza que nos lleva a amar y aferrarnos a la vida, reside en una fuerza instintiva, en un sentimiento: el instinto de conservación. El equilibrio es descrito, por tanto, en términos físicos: “allí donde éste [(el instinto de conservación)] pierde ya sea su energía, ya su generalidad, se puede estar seguro que la propia vida pierde sus atractivos, que el mal aumenta, ya sea porque las causas de sufrimiento se multiplican, ya porque la fuerza de resistencia de los individuos disminuye”<sup>138</sup>.

El instinto parece tener más fuerza y extensión conforme nos remontamos hacia el estadio primitivo de la vida. Durkheim aduce una prueba adicional –muy controvertida, por cierto– de su tesis: el caso de la mujer, o sea, la variación del género. “La mujer está menos involucrada que el hombre en el movimiento civilizador; participa menos de él y obtiene menos provecho; recuerda más ciertos rasgos de las naturalezas primitivas; por eso se suicida alrededor de cuatro veces menos que el hombre”<sup>139</sup>. En cualquier caso, el movimiento civilizador atestigua un déficit creciente de apego instintivo a la vida, que no encuentra compensación alguna. La *felicidad social* se reduce, porque también lo hace en proporciones variables el excedente normal de los placeres sobre los dolores. En suma, la clave del equilibrio que la civilización rompe, reside en el comportamiento instintivo.

Toda la argumentación que acabo de exponer tiene una intención dialéctica y, más en concreto, antiutilitarista. Esa intención monopoliza prácticamente el discurso durkheimiano en DTS: “La ciencia social debe renunciar resueltamente a comparaciones utili-

---

<sup>137</sup> Ramos Torre ha subrayado acertadamente, en mi opinión, “que lo que Durkheim propone como condiciones de posibilidad del orden social se enuncia en términos de un modelo de equilibrio”. R. RAMOS TORRE, *op. cit.*, 240.

<sup>138</sup> DTS, 225–6.

<sup>139</sup> *Ibid.*, 227.

tarias en las que se ha complacido con demasiado frecuencia”<sup>140</sup>. Esa intención dialéctica antiutilitarista no monopoliza el discurso de Durkheim en *Le suicide*, por más que existe sin duda una continuidad innegable entre las dos obras. El discurso durkheimiano en DTS tiene un adversario declarado –el utilitarismo– y otro oculto o, al menos, no tan nítido: el modelo racional de la acción propio de la ideología económica. Frente a ambos adversarios, la tarea de rechazar toda forma de psicología hedonista se convierte en algo decisivo y crucial y eso explica hasta cierto punto su «obsesión» por distinguir la sociología de la psicología. Durkheim identificó durante mucho tiempo la psicología con las hipótesis hedonistas que explicaban la conducta humana en forma de cálculo felicitaro y que hacían del actor moral un ser eminentemente calculador en términos de utilidad, interés o placer. En su negativa a articular los dos planos –el sociólogo y el psicólogo– se vio obligado a excluir la consideración de la dimensión reflexiva en la acción humana. Ello planteaba algunos graves problemas de congruencia que afectaban directamente a la lógica argumental de su tesis doctoral, que, como sabemos, sostiene que existe una interdependencia entre el desarrollo de la división del trabajo y la forma de un tipo de solidaridad orgánica entre los hombres basado en un vínculo realmente moral.

### 3. REPLANTEANDO LA RELACIÓN ENTRE PSICOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA: EL MENTALISMO Y LA SOLUCIÓN REPRESENTACIONISTA

El marco teórico en el que aparece la cuestión del suicidio en DTS se encuentra muy lastrado tanto por esta separación tan estricta entre sociología y psicología, así como por la identificación vir-

---

<sup>140</sup> *Ibid.*, 231. Por lo demás, semejantes consideraciones pertenecen necesariamente al ámbito de las preferencias subjetivas, “pues todas las veces que se comparan placeres o intereses, dado que falta todo criterio objetivo, no puede dejar de ponerse en la balanza las propias ideas y preferencias, y se da como verdad científica lo que no es más que un sentimiento personal”. *Ibid.*



tual de la psicología con las hipótesis hedonistas<sup>141</sup>. El rechazo del modelo racional de la acción utilizado por el utilitarismo y los economistas se plasma primero (DTS) en un *planteamiento normativista* de la acción social, según el cual toda reglamentación contractual que liga intereses individuales tiene un marco normativo previo de carácter precontractual que la hace posible y operativa<sup>142</sup>. No hay vinculación posible entre el plano del interés y el de la socialidad; el interés no crea entre los seres humanos más que vinculaciones exteriores, efímeras y en las que las conciencias entran en contacto de un modo superficial. El interés impide que el yo salga de una esfera de comprensión sumamente estrecha. Resulta absurdo intentar generalizar la doctrina del interés y hacer de ella el fundamento del contractualismo, como teoría general de la sociedad y de la legitimación del poder: “Un contrato de este tipo supone que todos los individuos pueden representarse las condiciones generales de la vida colectiva, a fin de hacer una elección con conocimiento de causa”<sup>143</sup>.

Si caben representaciones generales de la vida social –y para Durkheim, es cierto que caben–, éstas no pueden derivarse de la teoría utilitarista de la acción ni de sus fundamentos psicológicos ni económicos. El propio Durkheim reconoce que la vida de las sociedades más avanzadas y más cultas está marcada por el hecho de que las funciones representativas son más necesarias y están más desarrolladas. En mi opinión, cabe hablar, pues, de un *planteamiento mentalista* de la acción social, que seguirá al normativista, aunque sin sustituirlo por completo. Este planteamiento se inaugura con *Le suicide* (1897) y se consolida en “*Répresentations individuelles et représentations collectives*” (1898).

<sup>141</sup> “Para Durkheim (...) la tarea de rechazar toda psicología hedonista se convierte en algo central. El rigor de su distinción entre sociología y psicología, así como entre lo social y lo individual no se comprende más que si está claro que él identificó, al menos un cierto tiempo, la psicología con estas hipótesis hedonistas, y que, para él, lo individual significaba las tendencias del individuo no disciplinadas por una norma”. H. JOAS, “La théorie de l’action chez Durkheim et chez Weber...”, ed. cit., 56; cfr. ID., *The Creativity of Action*, ed. cit., 41–2.

<sup>142</sup> Esto es lo que se sostiene en el célebre texto: “No todo es contractual en el contrato. (...) Allí donde existe el contrato, está sometido a una reglamentación que es obra de la sociedad”. DTS, 189.

<sup>143</sup> *Ibid.*, 184.

¿Qué posibilidades abre este planteamiento mentalista de la acción social? En mi opinión, este planteamiento permite situar la noción de representación como lo que vincula la vida psíquica individual y la vida psíquica social: “Pero al separar así la vida social de la vida individual, no queremos en absoluto decir que ésta no tenga nada de psíquico. Es evidente, por el contrario, que está compuesta esencialmente de representaciones. Sólo que las representaciones colectivas son de una naturaleza diferente a las del individuo. No vemos ningún inconveniente en que se diga de la sociología que es una psicología. Si se añade que la psicología social tiene sus propias leyes, que no son las mismas que las de la psicología individual”<sup>144</sup>. Se trata indudablemente de un acercamiento sobre una base común: el concepto de representación o de estado mental. Ciertamente, Durkheim subraya que los estados mentales colectivos o sociales difieren cualitativamente de los individuales y que, además, en cierto sentido son exteriores al psiquismo individual.

Una vez adoptado el planteamiento mentalista, el problema reside en explicar qué puede significar esa exterioridad; ello conduce directamente a estudiar el modo psíquico según el cual las representaciones colectivas existen realmente en las conciencias individuales. De ello tendremos que tratar más adelante, pues a las indicaciones –relativamente sumarias de *Le suicide*– se suman las más extensas y audaces del artículo de 1898 sobre las representaciones. De momento, baste indicar que Durkheim llevará a cabo una disociación entre la conciencia y sus representaciones<sup>145</sup>: la actividad psíquica, que es esencialmente representativa, desborda los marcos de la conciencia<sup>146</sup>. Se dibuja así una teoría del inconsciente social, pues, como sostiene el propio autor, la noción de una representación inconsciente y la de una conciencia sin un yo que aprehende son equivalentes. Cuando afirmamos que un hecho psíquico es inconsciente, entendemos por ello únicamente que no es aprehen-

<sup>144</sup> S, 424–5 (352).

<sup>145</sup> Cfr. B. KARSENTI, “De Durkheim à Mauss. La spécificité psychologique de la sociologie”, en M. BORLANDI y L. MUCCHIELLI (ed.), *op. cit.*, 306–10.

<sup>146</sup> “(...) los límites de la conciencia no son los de la actividad psíquica”. É. DURKHEIM, “Répresentations individuelles et représentations collectives”, en ID., *Sociologie et Philosophie*, ed. cit., 31.

didó<sup>147</sup>. Como acabo de sostener, la tesis de que acontecen en nosotros fenómenos mentales que son de naturaleza psíquica, y que, sin embargo, son desconocidos para el yo, conduce al representacionismo más allá de los límites de una filosofía de la conciencia y lo sitúa ante el inconsciente social. ¿De dónde arranca esta temática y el interés indudable que Durkheim muestra por ella?

#### 4. EL INTERÉS DE DURKHEIM POR LA PSICOLOGÍA Y LA PSIQUIATRÍA DE SU TIEMPO: LA «SOMBRA» DE GABRIEL TARDE

“El contagio imitativo es la acción social por excelencia”<sup>148</sup>. El célebre magistrado y criminólogo Gabriel Tarde concluye así, con estas palabras, su análisis sociológico de uno de los fenómenos sociales más extraños a la vez que fascinantes: la muchedumbre encolerizada –*la foule en colère*– que actúa como una súbita unidad de acción, que pierde todo sentido moral y que se mueve bajo el dictado de pasiones irrefrenables. En esa muchedumbre Gabriel Tarde cree captar la fuerza dramática del contagio homicida. Tarde consideraba que el fenómeno de las muchedumbres era el mejor ejemplo de que su teoría de la imitación era sustancialmente verdadera.

Que Durkheim haya hecho de Tarde y su teoría de la imitación sus grandes enemigos, no quiere decir que las experiencias humanas –morales, sociales y políticas– a las que uno y otro buscan responder y explicar no sean las mismas. Desde que Tarde expusiera por primera vez en 1882 su teoría de la imitación, ésta se apoyó sistemáticamente en dos modelos: uno, biológico; y otro, psicológico. Me refiero al modelo del contagio y al de la sugestión. Tarde quiere explicar cómo se propaga un fenómeno a partir de un núcleo y no duda en acudir al modelo de la sugestión hipnótica para explicar cómo «viajan» las ideas, los sentimientos, las actitudes o los prejuicios.

---

<sup>147</sup> Cfr. *ibid.*, nota 1.

<sup>148</sup> Gabriel TARDE, *La philosophie pénale*, Storck et Masson, Lyon y Paris, 1890, 329.

Como señala L. Mucchieli, el éxito del pensamiento de Tarde a comienzos de los años 1890 no se puede entender sin una adecuada contextualización: “La fuerza de la teoría de la imitación reside (...) en su recurso al modelo hipnótico que la psicología científica redescubre precisamente de manera muy «mediática» a comienzos de los años 80”<sup>149</sup>. En efecto, en la década de 1880, Jean–Martin Charcot, Charles Richet y Henri Bernheim presentan destacados trabajos sobre la hipnosis y la sugestión. El fenómeno adquiere tal magnitud que en 1885 Charcot funda la Sociedad de psicología fisiológica de París, en la que Pierre Janet presenta una comunicación sobre experiencias de sugestión a distancia. En 1889 tiene lugar en París el primer congreso internacional de psicología fisiológica presidido por Charcot. Entre el público que escucha a los grandes especialistas de las ciencias humanas del presente, se encuentran Tarde, Durkheim y Freud<sup>150</sup>. Todos los autores citados, a los que habría que añadir el nombre de Ribot, el influyente director de la *Revue Philosophique*, contribuyen decisivamente a crear un ambiente intelectual muy caracterizado, con una serie de temas y preocupaciones que ocupan un primer plano y a las que no es ajeno en absoluto Durkheim.

Desde supuestos científicos diferentes estos autores intentaban explicar procesos de la conducta humana en los que están presentes y operativos factores que, en principio, hay que declarar irracionales. Por ejemplificar, lo que separa a Durkheim y Tarde –en principio– no son los fenómenos que ambos quieren explicar. Por el contrario, se da una sorprendente afinidad de preocupaciones entre

---

<sup>149</sup> L. MUCCHIELLI, *La découverte du social...*, ed. cit., 126. La compleja y tormentosa relación intelectual entre É. Durkheim y G. Tarde puede estudiarse de múltiples formas y en diversos trabajos. Especialmente interesante me parece el de P. BESNARD, “Durkheim critique de Tarde...”, ed. cit., 221–43. La referencia directa que en este artículo se hace a la época que aquí se estudia, lo destaca sobre otros trabajos también apreciables.

<sup>150</sup> “Se ve, pues, claramente que estas cuestiones de hipnosis, de sugestión, de doble personalidad y otros fenómenos inconscientes ocupan en ese momento la cima de la actualidad intelectual (...). Es la cuestión que fascina tanto por lo que se juega filosóficamente en general (la naturaleza del espíritu) como por sus aplicaciones a problemas más amplios de la vida social (criminalidad, fenómenos de muchedumbre revolucionaria)”. L. MUCCHIELLI, *La découverte du social...*, ed. cit., 127.

ambos, de las que participan otros ilustres protagonistas de este capítulo de la historia de las ciencias humanas. Es el caso de Pierre Janet, condiscípulo de Durkheim en la Escuela Normal Superior y cuya obra conoce el sociólogo alsaciano, especialmente su tesis sobre los fenómenos subconscientes. “El punto común de los innumerables libros y autores de libros sobre estas cuestiones es la idea de que el psiquismo está compuesto de varias dimensiones, que existe una dimensión oculta, invisible, inconsciente y, sin embargo, mucho más determinante que la reflexión consciente. (...) Lo mismo que Tarde, y como todo el mundo de la época, él [(Durkheim)] está persuadido de su importancia”<sup>151</sup>.

Lo que singulariza, en mi opinión, la postura de Durkheim es que todo ese amplio elenco de cuestiones y procesos que interesan, tanto a él como a sus contemporáneos, no son simples hechos de estadística moral. La estadística puede aislar el matrimonio, el divorcio, el suicidio en tanto que hechos sociales, y convertirlos en números, tantos por ciento, etc. Casados, divorciados, suicidados, etc., parecen formar un grupo; no existe una cosa así, por más que los modos de hablar parezcan desmentirlo. El suicidio adquiere su carácter social no porque caracterice a una colección de individuos, sino porque caracteriza a la sociedad en la que se produce. *Les Règles* había aclarado ya lo que significaba realmente esa «teoría de las tasas»: “Pues, como cada una de estas cifras comprende todos los casos particulares indistintamente, las circunstancias individuales que pueden tener alguna influencia en la producción del fenómeno se neutralizan mutuamente y, en consecuencia, no contribuyen a determinarlo. Lo que éste expresa es un cierto estado del alma colectiva”<sup>152</sup>. El dato numérico es social, en definitiva, porque expresa y revela la constitución moral de la sociedad. La definición aritmética exacta no nos enseña nada sobre el carácter social de los

---

<sup>151</sup> *Ibid.*, 197. Es cierto que Durkheim no menciona expresamente estos nombres en *Le suicide*, pero la temática que aglutina y compendia el quehacer de estos personajes, sí lo está. Cfr. toda la sección III del capítulo “L’élément social du suicide”.

<sup>152</sup> É. DURKHEIM, *Les règles...*, ed. cit., 10.

hechos en cuestión, si no expresa la constitución moral de la sociedad<sup>153</sup>.

Para que ello tenga lugar se precisa la ayuda de una compleja estructura teórica. Esto es lo que Durkheim cree aportar en *Le suicide* y, como ya ha sido señalado, en esa estructura teórica reside la diferencia entre el enfoque estadístico–moral del trabajo publicado en 1888 y *Le suicide*. No obstante, el hecho que suscita el interés primordial de Durkheim hasta llegar a fascinarlo es básicamente el mismo: la tasa de mortalidad suicida: “Cada sociedad tiene por lo tanto, en cada momento de su historia, una capacidad determinada para el suicidio. La intensidad relativa de esta capacidad puede medirse comparando la cifra global de las muertes voluntarias con la población total de cualquier edad y sexo. Llamaremos a este dato numérico tasa de moratalidad–suicida propia de la sociedad considerada”<sup>154</sup>. Según un criterio temporal, es la constitución moral de la sociedad la que determina y fija el contingente de muertes voluntarias. La expresión es fuerte y Durkheim la emplea repetidamente. En lo que sigue nos proponemos desentrañar su significado y alcance. Uno y otro presuponen una peculiar forma de imbricación de lo individual y lo social, del plano psíquico consciente y el no consciente, de la psicología y la sociología.

No está de más recordar la observación que está en el origen de los análisis durkheimianos: ¿cómo es posible que si los individuos que componen una sociedad cambian cada año, el número de suicidios siga siendo el mismo? ¿Qué explica el que fenómenos que afectan a un colectivo, que en unos años se ha renovado por completo (p. ej., el ejército), se mantengan prácticamente inalterables? ¿Por qué los fenómenos sociales parecen sobrevivir y trascender la vida individual que los soporta? ¿Es que lo colectivo «viaja» y se transmite de individuo a individuo? ¿Cómo cabe explicar esta transmisión: contagio, sugestión, hipnosis, imitación, etc.? ¿Dónde

<sup>153</sup> Cfr. François–André ISAMBERT, “Courants sociaux et loi des grands nombres”, en M. BORLANDI y M. CHERKAOUI (eds.), *Le suicide un siècle après Durkheim*, ed. cit., 87–93.

<sup>154</sup> *S*, 29 (10). “Durkheim está literalmente fascinado por la idea según la cual, en una sociedad dada, cada año proporciona un contingente de suicidio igual, o al menos que progresa lentamente y según una determinada ley”. F.–A. ISAMBERT, “Courants sociaux...”, ed. cit., 92.

está, dónde reside realmente lo social, lo colectivo? Se trata, sin duda, del mismo problema que ha movido y urgido el pensamiento de Gabriel Tarde y de una generación que conoció y contempló, entre la fascinación y el estupor, los grandes fenómenos de masas que vivió la sociedad francesa desde los sucesos de la Comuna de París.

La persistencia en el tiempo de procesos y fenómenos refiere indudablemente a un ritmo temporal, que no es sino la expresión social de una cierta vitalidad<sup>155</sup>. Nada tiene de extraño que, junto con fórmulas mentalistas aparezcan otras más propias del lenguaje de la biología o de la física: fuerzas, corrientes, energías, etc. Sus expresiones, sin embargo, escandalizan a sus críticos. Durkheim insiste en una que ha sido motivo de un especial escándalo por parte de G. Tarde: “Una creencia o una práctica social es susceptible de existir independientemente de sus expresiones individuales”<sup>156</sup>. ¿Cómo cabe entender esta expresión u otras, en las que Durkheim habla sin ambages de fuerzas, tendencias y pasiones colectivas? ¿Se trata únicamente de expresiones metafóricas, de

---

<sup>155</sup> Durkheim se hace eco de las acusaciones de utilitarismo a las que daban pie sus expresiones y sus ideas: “hay cierta frivolidad en tachar a nuestra concepción de escolástica y reprocharle que fundamente los fenómenos sociales en no sé qué principio vital de un género nuevo. Si nos negamos a admitir que tengan como sustrato la conciencia del individuo, les reconocemos en cambio otra; la que forman al unirse y combinarse todas las conciencias individuales. Este sustrato no tiene nada de sustancial ni de ontológico, puesto que no es nada más que un todo compuesto de distintas partes. Pero no deja de ser tan real como los elementos que lo componen” (S, 434–5 (361)). Ese todo es, no obstante, algo cualitativamente distinto a la suma de sus partes. Esa realidad nueva, cualitativamente diferente, es la unidad funcional que introduce la asociación: “La asociación es también un principio activo que produce efectos especiales. Pero en sí misma, es algo nuevo. Cuando las conciencias, en lugar de permanecer aisladas las unas de las otras, se agrupan y se combinan, algo nuevo tiene lugar en el mundo”. S, 423 (350).

Ahora bien, por mucho que Durkheim se defienda de la acusación de vitalismo, sosteniendo que el sustrato no tiene nada de sustancial u ontológico, lo cierto es que en el todo hay un «plus» de realidad sobre la suma de las partes y esa novedad ontológica él la entiende en términos de *conexión funcional*, o sea, de unidad vital. Sus expresiones se reparten entre las metáforas de la vida y las metáforas de la máquina. Con todo, pienso que es más afín a su pensamiento el lenguaje metafórico de la vida.

<sup>156</sup> S, 436 (362).

simples modos de hablar...? Esta cuestión nos va a permitir situarnos en uno de los grandes núcleos temáticos de *Le suicide*, y que es el valor otorgado a la dimensión representacional de la vida social, en conexión, por otro lado, con la dimensión morfológica que ésta presenta.



### III

## LA TESIS SOCIOLOGICA ACERCA DEL SUICIDIO: PLANTEAMIENTO GENERAL

“Por regla general, cuando se habla de tendencias o pasiones colectivas, somos propensos a no ver en estas expresiones más que metáforas y maneras de hablar, que no designan nada real a no ser una especie de término medio entre un determinado número de estados individuales. Nos negamos a verlas como cosas, como fuerzas *sui generis* que dominan las conciencias particulares. Tal es sin embargo su naturaleza y no otra cosa es lo que la estadística del suicidio demuestra claramente”<sup>157</sup>. Además de negar el carácter metafórico de su discurso, Durkheim señala de un modo implícito que los hechos que ponen de manifiesto la estadística moral deben ser leídos e interpretados desde un plano de consideración distinto y superior: el plano propiamente sociológico, en el que los casos de muerte voluntaria deben ser reducidos a diferentes tipos o especies y éstos a su vez deben relacionarse correlativamente con diferentes corrientes sociales.

El estudio que aquí comienza no es una monografía sobre *Le suicide*, que describa pormenorizadamente su contenido. Pretendo explicar el sentido primordial de una tesis fuerte que Durkheim enuncia cuando sostiene que es la constitución moral de la sociedad la que fija en cada momento el contingente de muertes voluntarias<sup>158</sup>. Durkheim considera que esa tesis cierra y resuelve la cuestión planteada en el origen del trabajo. Esta cuestión arranca, como sabemos, de su convicción de que cada sociedad tiene, en

---

<sup>157</sup> *Ibid.*, 417 (345).

<sup>158</sup> “Existe por tanto para cada pueblo una fuerza colectiva, de una energía determinada, que empuja a los hombres a matarse. Los movimientos que lleva a cabo el paciente y que, en principio, parece que sólo expresan su temperamento personal, son en realidad la consecuencia y el resultado de un estado social que manifiestan externamente”. S, 406 (336).

cada momento, una aptitud definida respecto al suicidio: “Toda sociedad está predispuesta a proporcionar un contingente determinado de muertes voluntarias. Esta predisposición puede ser objeto de un estudio especial y es este estudio el que vamos a emprender aquí”<sup>159</sup>. Durkheim se interesa expresamente por establecer correlaciones entre las tasas de suicidios y los factores sociales –no los individuales–, de forma que aquello a lo que apunta el trabajo es “precisar en qué consiste el elemento social del suicidio”<sup>160</sup>.

El plano de la estadística moral arroja, en síntesis, a los ojos del sociólogo alsaciano, que la tasa de suicidios constituye un orden de hechos único y determinado; ello demostraría tanto su estabilidad como variabilidad. Los datos estadísticos hablan de una tendencia al suicidio<sup>161</sup> de la que está aquejada la sociedad. El elemento social del suicidio, una vez aislado y analizado, permitirá esclarecer en qué consiste “esa tendencia colectiva de la que acabamos de hablar, cuáles son sus relaciones con los otros hechos sociales y con qué medios puede actuarse sobre ella”<sup>162</sup>. Así, pues, todo el estudio sociológico alcanza su culminación en el Libro III –“Del suicidio como fenómeno social en general”–; a continuación, se establecen las relaciones del suicidio con los demás fenómenos sociales (cap. 2º) y finalmente se determinan diversas consecuencias prácticas orientadas a conjurar en lo posible el mal social moral que el suicidio pone de manifiesto (cap. 3º).

Para poder solucionar satisfactoriamente el problema planteado, Durkheim debía determinar con anterioridad la tipología de los suicidios, con objeto de establecer relaciones significativas entre tipos de suicidio y causas sociales. Ese será el tema del Libro II. A su vez, previamente y con carácter propedéutico, él ha marginado aquellos factores extrasociales que arrinarían o, al menos, chocarían abiertamente con su tesis: los estados psicopáticos, la raza, la herencia biológica, los factores cósmicos (especialmente, el clima) y, finalmente, la imitación. Este es el contenido del Libro I.

---

<sup>159</sup> *Ibid.*, 32 (15).

<sup>160</sup> *Ibid.*, 32–4 (16).

<sup>161</sup> “En resumidas cuentas, lo que demuestran estos datos estadísticos es la tendencia al suicidio de la que toda sociedad está colectivamente aquejada. No podemos decir en estos momentos en qué consiste esta tendencia”. *Ibid.*, 32 (14).

<sup>162</sup> *Ibid.*, 34 (16).

## 1. CRIMEN Y SUICIDIO: LA POLÉMICA CON LAS ESCUELAS CRIMINOLÓGICAS

No resulta difícil encontrar en la enumeración de los factores extrasociales, que acabamos de hacer, las principales fuentes y lecturas con las que Durkheim ha elaborado este libro<sup>163</sup> y frente a las cuales ha esgrimido sus argumentos. Suele hablarse de la crítica durkheimiana a la explicación psiquiátrica del suicidio. En realidad, el sesgo que él adopta en su investigación –interesarse por la tasa de suicidios y los factores sociales que la hacen variar– le permite esquivar la decisiva cuestión de qué papel desempeña la psicopatología en la etiología del suicidio<sup>164</sup>.

En mi opinión, el gran adversario es la explicación criminalística, ya sea la de la escuela italiana (Lombroso, Ferri, Morselli, etc.) o la francesa: Lacassagne y G. Tarde (*La criminalité comparée*, 1886; *Les lois de l'imitation*, 1890; y *Le philosophie pénale*, 1890)<sup>165</sup>. Los primeros sostienen una concepción biológica y antropológica del crimen: el criminal sería realmente un hombre completamente primitivo. La escuela criminalística italiana y también Lacassagne consideran, por otra parte, que los crímenes están ligados estrechamente a causas cósmicas, tales como el clima, la variación de las estaciones del año, etc. Tarde, en cambio, y siempre según la interpretación de Durkheim, habría determinado de un modo correcto la naturaleza social del crimen, pero no habría visto en ella otra cosa que una aplicación de su teoría general de la imitación. Veamos la cuestión con un cierto detenimiento, pues su modo de abordar sociológicamente el crimen, ayuda considerablemente a esclarecer su análisis del suicidio.

---

<sup>163</sup> Cfr. M. BORLANDI, “Lire ce que Durkheim a lu. Enquête sur les sources statistiques et médicales du «Suicide»”, en M. BORLANDI y M. CHERKAOUI (eds.), *Le suicide un siècle après Durkheim*, ed. cit., 9–46.

<sup>164</sup> Cfr. P. BESNARD, “La référence aliéniste de Durkheim: Alexandre Brierre de Boismont”, en M. BORLANDI y M. CHERKAOUI (eds.), *op. cit.*, 47–62.

<sup>165</sup> Cfr. L. MUCCHIELLI, “Naissance et déclin de la sociologie criminelle (1890–1940)”, en ID. (éd.), *Histoire de la criminologie française*, L'Harmattan, Paris, 1994, 287–312.

En 1895 Durkheim publica en *La riforma sociale* un artículo titulado “Lo stato attuale degli studi sociologici in Francia”<sup>166</sup>. Se trata de una panorámica de la sociología francesa de su tiempo, en la que destaca el papel e importancia que se otorga al llamado *grupo criminologista*: un grupo de científicos de la criminología que se han visto llevados inexorablemente hacia la sociología en su afán de estudiar el crimen. Durkheim destaca a dos: Lacassagne y Tarde. El primero de los dos “no duda en realizar un acercamiento entre el criminal y el hombre primitivo. Como los criminalistas italianos, piensa que los crímenes se encuentran estrechamente ligados a causas cósmicas, climáticas, estacionales, etc. Lo mismo que ellos, ve en el suicidio un homicidio al revés y en el suicida, a un asesino de sí mismo”<sup>167</sup>.

Por su parte G. Tarde, en opinión de Durkheim, se sitúa a considerable distancia de las posturas de los criminólogos italianos<sup>168</sup>. El crimen es para él algo esencialmente social, que no requiere constitución biológica especial ni predisposición orgánica. Existen rasgos comunes entre los criminales, pero no niega que tanto dichos rasgos como las correlaciones que puedan establecerse verosímilmente entre crimen, suicidio y condiciones externas (geográficas, climáticas) pueden ser explicadas sociológicamente. Lo que sucede es que la filosofía penal de Tarde aplica al crimen el principio general de que todo hecho social es un producto de la imitación, por lo que “las leyes de la sociología no pueden ser otra cosa que corolarios de la ley de la imitación”<sup>169</sup>. En efecto, lo que la ciencia social busca es encontrar las leyes por las que se difunde un fenómeno, sea cual fuere su origen y naturaleza.

<sup>166</sup> Cito la versión francesa É. DURKHEIM, “L'état actuel des études sociologiques en France”, en *Textes I...*, 73–118.

<sup>167</sup> *Ibid.*, 81–2.

<sup>168</sup> “Desde el comienzo, ha rechazado las principales conclusiones de la escuela italiana y puede decirse que, a continuación, no ha hecho más que alejarse cada vez más de ella. El juicio que en otro tiempo le merecieron las teorías de Lombroso parece haberse hecho más severo todavía con el tiempo”. *Ibid.*, 82.

<sup>169</sup> *Ibid.*, 84.

## 2. LOS FACTORES EXTRASOCIALES DEL SUICIDIO: UNA VISIÓN SINÓPTICA

El primer libro de *Le suicide* entra en discusión sucesivamente con las tesis mantenidas por el grupo antropológico ligado a la *Société d'anthropologie de Paris* (Broca y Letourneau), por la escuela criminalista italiana, por el grupo criminalista de Lyon (Lacassagne y Chaussinard) y, finalmente, por G. Tarde<sup>170</sup>. Con carácter previo, Durkheim excluye de su consideración la opinión de los médicos criminológicos, quienes ven en el crimen únicamente una patología individual<sup>171</sup>, que en no pocos casos obedece a un factor hereditario. Así pues, raza/herencia, clima/variaciones estacionales, imitación/contagio son los factores extrasociales a los que se enfrenta Durkheim. El Libro I tiene una intención evidente de «despejar el campo» de opiniones contrarias.

Antes de continuar, me parece conveniente llamar la atención sobre dos hechos vinculados entre sí. Por un lado, Durkheim elige en realidad como adversarios de su tesis a los mismos que si ésta versara sobre el crimen. No podemos pasar por alto el grado de preocupación que la tasa de crímenes y de suicidios provocaba en los intelectuales de su tiempo. Que crimen y suicidio crezcan en medio de una floreciente civilización pone de manifiesto que la sociedad no es realmente feliz ni armoniosa y que la civilización, en el mejor de los casos, se desarrolla de un modo unilateral<sup>172</sup>.

---

<sup>170</sup> L. MUCCHIELLI, *La découverte du social...*, en especial el cap. 8: "Sociologie et criminologie", ed. cit., 126.

<sup>171</sup> Durkheim sostiene que las variaciones de la locura y el suicidio no son correlativas. Reconoce sin duda que hay enfermedades (p. ej., la neurastenia o depresión) que constituyen un terreno abonado para que acontezca el suicidio. No obstante, la predisposición patológica no explica por sí misma que un individuo decida quitarse la vida. Es cierto que en él hay una virtualidad, pero ésta no entra en acto sin el concurso de otros factores.

<sup>172</sup> Durkheim lo pone de manifiesto al estudiar la tesis de Morselli según la cual hay un determinado espacio en Europa, que es la región más templada de Europa, que debe ser considerada el lugar predilecto del suicidio. Durkheim aporta una visión bien distinta del asunto en cuestión: "La configuración misma de esta zona muestra perfectamente que el clima no es la causa de los numerosos suicidios que se cometen en ella. La mancha que forma sobre el mapa no está constituida por

Durkheim comparte, pues, con los autores citados y otros movimientos de intelectuales franceses de su época (el movimiento solidarista, con A. Fouillé como cabeza intelectual visible, la escuela de Le Play organizada en torno a la revista *La Réforme sociale*, la escuela de R. Worms formada en torno a la *Revue internationale de sociologie*), la preocupación por el crimen y el suicidio en tanto que signos de una crisis de la moral, de un malestar social y civilizatorio de amplio alcance.

Por otro lado, crimen y suicidio coinciden *formaliter* en su condición de hechos sociales, y Durkheim poseía una base estadística referida a uno y otro que le permitía afrontar con garantías la tarea que tenía por delante<sup>173</sup>, que no era otra que la diseñada ya en *Les règles* para el tratamiento del *fait social*. Recuérdese que en esta obra, se aborda principalmente el crimen, pero no faltan referencias al suicidio. Por otro lado, en uno y otro caso, la estadística moral proporciona los medios para aislar formalmente los hechos sociales: “Hay ciertas corrientes de opinión que nos empujan, con una intensidad desigual, según los tiempos y los países, una al matrimonio, por ejemplo, otra al suicidio o a una natalidad más o menos fuerte, etc. Evidentemente son hechos sociales. En primer lugar, parecen inseparables de las formas que adoptan en los casos particulares. Pero la estadística nos proporciona el medio de aislarlos”<sup>174</sup>.

---

una única franja (...), sino por dos manchas diferentes: una cuyo centro es la Isla de Francia y los departamentos circundantes, la otra Sajonia y Prusia. Coinciden por tanto, no con una región climática claramente definida, sino con los dos principales núcleos de la civilización europea. Por consiguiente, es en la naturaleza de esta civilización (...) y no en las misteriosas propiedades del clima, donde hay que ir a buscar la causa de la desigual inclinación de los pueblos al suicidio”. S, 115 (83–4).

<sup>173</sup> Borlandi señala especialmente las obras de Wagner, Morselli y Bertillon: “*Le Suicide* no sería lo que es sin la contribución de estas tres obras a la construcción de la sociología del suicidio”. M. BORLANDI, “Lire ce que Durkheim a lu...”, ed. cit., 18.

<sup>174</sup> É. DURKHEIM, *Les règles...*, ed. cit., 9. François–Andre Isambert habla de una relación de filiación entre el manifiesto metodológico y el estudio sobre el suicidio: “El suicidio proporcionaba una excelente materia para experimentar la fecundidad de los principios metodológicos de les *Règles* y yo diría incluso de su epistemología. En particular, *Le suicide* permitía poner por obra esa estadística cuyas

Fiel a su criterio de construcción de la objetividad del hecho social, Durkheim considera que crimen y suicidio no son hechos sociales porque caracterizan una colección de individuos (los criminales o los suicidados), los cuales formarían una hipotética red en la que se producirían fenómenos de contagio o de imitación; crimen y suicidio son hechos sociales en tanto que caracterizan y modifican la sociedad en la que se producen. Las tasas de uno y otro comprenden los respectivos casos particulares de un modo indistinto, de tal forma que las circunstancias individuales que pudieran formar parte en la producción del fenómeno se neutralizan entre sí y no contribuyen a determinarlo<sup>175</sup>. Estas son las razones por las que, de un modo muy expresivo, Durkheim señala que lo que cada una de estas cifras expresan es un cierto estado del alma colectiva.

En lo que respecta, pues, a los factores extrasociales, Durkheim «juega» con dos conceptos: la «aptitud para» (el terreno abonado) y la causalidad propiamente dicha: condiciones individuales y causalidad social. Las circunstancias individuales son las que desempeñan el papel de terreno abonado, mientras que la causalidad eficiente hay que buscarla siempre del lado social: “Sin duda, el suicidio sólo es posible cuando la constitución de los individuos no lo rechaza. Pero el estado individual que le es más favorable consiste no en una tendencia concreta y automática (excepto en el caso de los alienados), sino en una aptitud general y vaga, susceptible de adoptar formas diversas según las circunstancias, que posibilita el suicidio, pero no lo implica necesariamente y, por consiguiente, no es suficiente para explicarlo”<sup>176</sup>.

### 3. EL CASO DE LA IMITACIÓN: DURKHEIM, CRÍTICO DE TARDE

El análisis de los factores extrasociales culmina con la imitación. Importa destacar que la imitación es caracterizada de entrada

---

virtudes explicativas debían completar sus virtudes métricas”. F.-A. ISAMBERT, “Courants sociaux...”, ed. cit., 88.

<sup>175</sup> É. DURKHEIM, *Les règles...*, ed. cit., 10.

<sup>176</sup> S, 112 (81).

como un factor puramente psicológico. Se trata, por tanto, de un acontecimiento mental o representativo completamente individual. En apoyo de esta tesis Durkheim presenta el hecho de que pueda tener lugar entre individuos a los que no une ningún vínculo social. El proceso de imitación “tiene su origen en determinadas propiedades de nuestra vida representativa que no son en absoluto el producto de ninguna influencia colectiva. Por tanto, si se demostrara que constituye a determinar la tasa de suicidios, habría que aceptar también que ésta última depende directamente, bien en su totalidad o bien en parte, de causas individuales”<sup>177</sup>.

*Le suicide* es un libro dirigido específicamente contra Tarde<sup>178</sup>. También en este punto –y sobre todo en éste– existe una relación de filiación estrecha entre *Le suicide* y el manifiesto metodológico de *Les règles*. En este último Durkheim desarrolla ideas, contenidas en su primero capítulo, “¿Qué es un hecho social?”, que merecen ser tenidas muy en cuenta para comprender el capítulo que dedicará en *Le suicide* a la imitación. La postura metodológica que Durkheim mantiene hacia la imitación como un factor extrasocial del suicidio depende por completo de su concepto de «hecho social».

### 3.1. La polémica en *Les règles*

Durkheim expone que no es la generalidad de un fenómeno lo que constituye el hecho social: “No es su generalidad la que puede servir para caracterizar los fenómenos sociológicos. Un pensamiento que se encuentra en todas las conciencias particulares, un movimiento que repiten todos los individuos no son por ello hechos sociales”<sup>179</sup>. Se contiene ya aquí una referencia implícita a Tarde, que se va haciendo más explícita conforme Durkheim desarrolla la idea que la generalidad por sí sola es insuficiente como criterio del hecho social.

<sup>177</sup> S, 142 (108).

<sup>178</sup> Besnard considera que el libro es la pieza maestra del debate entre Durkheim y Tarde. Cfr. P. BESNARD, “Durkheim critique de Tarde...”, ed. cit., 221–43.

<sup>179</sup> É. DURKHEIM, *Les règles...*, ed. cit., 8.



Si un fenómeno es general, es porque se trata de un fenómeno colectivo y, por tanto, más o menos obligatorio; su condición de colectivo no proviene de su generalidad: “Es un estado del grupo que se repite en los individuos porque se impone a ellos. Está en cada parte porque está en el todo, lejos de que esté en el todo porque está en las partes”<sup>180</sup>. Lo social se vincula, pues, directamente no a la repetición, sino a una «energía», a una «fuerza», a una «resultante de la vida común»: «un producto de las acciones y reacciones» que se entablan entre las conciencias individuales<sup>181</sup>.

Estos aspectos quedan recogidos en la doble definición que da Durkheim del hecho social y que considera complementaria. Acabamos de ver que la generalidad de un fenómeno deriva en realidad de la coerción externa con la que se impone con carácter obligatorio. Pues bien, “un hecho social se reconoce por el poder de coerción externa que ejerce o es susceptible de ejercer sobre los individuos”<sup>182</sup>. En rigor, más que una definición se trata de un criterio de reconocimiento exterior. La segunda definición recoge dos aspectos: poder de difusión y existencia independiente de las formas individuales. “Sin embargo se le puede definir también por la difusión que presenta en el interior del grupo, siempre que, según las observaciones precedentes, se tenga el cuidado de añadir como segunda y esencial característica que exista independientemente de las formas individuales que adopta al difundirse”<sup>183</sup>.

Durkheim sostiene que la ventaja de esta segunda definición es que la generalidad queda combinada con la objetividad. Las expresiones individuales aparecen como algo derivado del hecho social. Este se presenta como si estuviera dotado de un poder de expansión, de una fuerza interna de propagación. Como observa Besnard, “es la preocupación por marcar distancias con respecto a Tarde lo que empuja a anteponer de un modo tan fuerte la autonomía del hecho social por relación a sus formas individuales”<sup>184</sup>.

---

<sup>180</sup> *Ibid.*, 10.

<sup>181</sup> Todos los términos entrecomillados son los usados por el propio autor. Cfr. *ibid.*, 11.

<sup>182</sup> *Ibid.*

<sup>183</sup> *Ibid.*

<sup>184</sup> P. BESNARD, “Durkheim critique de Tarde...”, ed. cit., 225.

La combinación de criterios para reconocer un hecho social arroja tres elementos: a) la coerción y, por tanto, la sanción; b) la generalidad; y, finalmente, c) el proceso, que va del exterior al interior. Los tres criterios quedan recogidos en un artículo que Durkheim escribió en 1900 para una revista italiana de sociología<sup>185</sup>. En dicho artículo se presenta una idea un tanto imprecisa pero interesante: la combinación de los dos últimos criterios se concreta “en la manera especial como los hechos sociales se individualizan. Puesto que la sociedad los impone a sus miembros, deben tener una generalidad en el interior del grupo al que se refieren; por otra parte, como están tomados de la sociedad, no pueden penetrar en los individuos más que siguiendo un proceso que va del exterior al interior”<sup>186</sup>. Se puede observar que esta posición metodológica supone que individuo y sociedad son realidades mutuamente exteriores una a otra. En tal situación, la individualización del hecho social sólo puede ser un proceso de interiorización de algo que inicialmente es exterior. Es claro que para que se dé semejante interiorización debe haber en la naturaleza psicológica del individuo una predisposición que haga posible la vida social<sup>187</sup>, que es, sobre todo, vida representacional: “Las representaciones, las emociones, las tendencias colectivas no tienen por causas generadoras ciertos estados de la conciencia de los particulares, sino las

<sup>185</sup> El artículo se publicó en *Rivista italiana di sociologia*, 4 (1900), 127–48, con el título: “La sociologia e il suo dominio scientifico”. Cito la ed. francesa, “La sociologie et son domaine scientifique” de *Textes I...*, 13–36.

<sup>186</sup> *Ibid.*, 29–30.

<sup>187</sup> “Se desconocería extrañamente nuestro pensamiento si (...) se sacara la conclusión de que la sociología, para nosotros, debe o incluso puede hacer abstracción del hombre y de sus facultades. Está claro, por el contrario, que los caracteres generales de la naturaleza humana participan en el trabajo de elaboración del que resulta la vida social. Ahora bien, no son ellos los que la suscitan ni le dan su forma especial; únicamente la hacen posible. (...) [Las representaciones] no pueden realizarse indudablemente más que si las naturalezas individuales no son refractarias a ellas; pero éstas no son más que la materia indeterminada que el factor social determina y transforma: su contribución consiste exclusivamente en estados muy generales, en predisposiciones vagas y, en consecuencia, plásticas que, por sí mismas no podrían adoptar las formas definidas y complejas que caracterizan los fenómenos sociales, si no intervinieran otros agentes”. É. DURKHEIM, *Les règles...*, ed. cit., 105.

condiciones en las que se encuentra el cuerpo social en su conjunto”<sup>188</sup>.

En ningún caso la imitación es una característica del hecho social, pues no deja de ser un hecho individual. Por eso mismo, en un claro desafío a la posición de Tarde, Durkheim zanja la cuestión de un modo sumamente expeditivo y hasta intempestivo: “la imitación, no solamente no expresa siempre, sino incluso no expresa nunca lo que de esencial y característico hay en el hecho social. Sin duda que todo hecho social es imitado, y tiene (...) una tendencia a generalizarse, pero es porque es social, es decir, obligatorio. Su poder de expansión es, no la causa, sino la consecuencia de su carácter sociológico”<sup>189</sup>.

### 3.2. La polémica en *Le suicide*: los diversos significados de la imitación

La figura y el pensamiento de G. Tarde son objeto de una severa crítica en muchos y destacados pasajes de *Le suicide*. Sobresale el último capítulo del Libro I, dedicado a los factores extrasociales, y que se titula “L’imitation”.

Durkheim distingue en esta obra tres significados diferentes del concepto de imitación: “no podemos designar con el mismo nombre el *processus* en virtud del cual, durante una reunión de hombres, se elabora un sentimiento colectivo del que deriva nuestra

---

<sup>188</sup> *Ibid.*

<sup>189</sup> *Ibid.*, 12, nota 1. En el artículo anteriormente citado, Durkheim hace una velada alusión a la sociología de Tarde: “Cuando se quiere reducir los fenómenos sociales a no ser otra cosa que fenómenos psicológicos más o menos desarrollados, uno se condena a hacer una sociología que me permitiría denominar fácil y abstracta. Y, de hecho, la tarea de sociólogo aparece en esas condiciones como algo relativamente fácil, puesto que, como la sociedad no tiene leyes propias, no hay nada que descubrir. No le queda otra cosa que tomar prestadas de la psicología las leyes que ésta considera haber formulado e investigar cómo se pueden deducir de ellas los hechos que estudia. El único problema que puede encontrarse es el siguiente: ¿qué devienen las facultades generales de la naturaleza humana en las relaciones de todo tipo que los hombres pueden tener unos con otros?”. É. DURKHEIM, “La sociologie et son domaine scientifique”, ed. cit., 30–1.

adhesión a las normas habituales y tradicionales de conducta, y, en fin, el que determina a los carneros de Panurgo a arrojarse al agua porque uno de ellos lo ha hecho. Cosa distinta es *sentirse en común*, cosa distinta *inclinarse ante la autoridad de la opinión*, cosa distinta, en fin, *repetir automáticamente lo que han hecho otros*<sup>190</sup>. El texto resulta de extraordinario interés, pues distingue tres acepciones del término, sobre la base de un criterio: la pura reproducción del hecho en cuestión.

### 3.2.1. *La imitación como influencia recíproca*

En el primer caso se trata de la imitación como influencia recíproca. Se trata de un proceso por el que emerge un sentimiento de comunidad, es decir, un sentimiento común en personas reunidas ya sea en una muchedumbre o en un grupo pequeño. Durkheim considera que en este caso toda reproducción está ausente. Se trata de un “fenómeno eminentemente social: ya que es la elaboración en común de un sentimiento en común”<sup>191</sup>. Su complejidad es evidente y basta para ello remitirnos al caso de la muchedumbre. Es el modelo de estado colectivo en estado prácticamente puro: un determinado número de hombres se reúnen; cada cual se representa de un modo más o menos confuso lo que sucede en torno a él; imágenes, sentimientos, representaciones se combinan de un modo progresivamente más complejo, de forma tal que los estados de conciencia son cada vez menos individuales, a la vez que se confrontan las fuerzas, se interpelan unos a otros como consecuencia de sus semejanzas, se fusionan y tienden a confundirse en un estado colectivo que se forma y que es completamente nuevo respecto de la situación inicial. Ciertamente, este proceso puede recibir el nombre de imitación, pero sólo de un modo imperfecto e impropio: “En lugar de imitación, habría que hablar más bien de creación, ya que de esa confrontación de fuerzas resulta algo nuevo. Este pro-

---

<sup>190</sup> S, 150 (115).

<sup>191</sup> *Ibid.*, 152 (117).

cedimiento es además el único por el que la mente tiene el poder de crear”<sup>192</sup>.

El fenómeno aludido directamente son las grandes concentraciones de masas. A su vez, el referente al que se quiere criticar es la *Philosophie pénale* de Gabriel Tarde<sup>193</sup>, donde se sostiene que es en las concentraciones tumultuosas urbanas y en las grandes escenas de las revoluciones contemporáneas donde la imitación manifestaría mejor su naturaleza: esa propiedad que tienen los estados de conciencia, cuando son experimentados simultáneamente por la multitud, de actuar unos sobre otros, combinándose, hasta dar origen a un estado nuevo. Durkheim sostiene que en los fenómenos mentados no hay imitación propiamente dicha. Ni siquiera en el hipotético caso de que la acción de la masa hubiera sido inspirada por un líder, existiría imitación recíproca, ya que se trataría de una acción unilateral<sup>194</sup>.

El hecho de que la conciencia individual experimenta la influencia de la opinión pública en una situación de muchedumbre congregada, nos lleva a examinar el origen de esa influencia: su origen radica en “la fuerza *sui generis* de la que están investidas las prácticas o las creencias comunes cuando están constituidas formalmente”<sup>195</sup>. Esa fuerza caracteriza a la segunda categoría de hechos que designamos con el término ‘opinión’: inclinarse ante la autoridad de la opinión.

---

<sup>192</sup> *Ibid.*, 146 (111). “Tal vez se alegue que esta creación se reduce a aumentar la intensidad del estado inicial. Sin embargo, un cambio cuantitativo no deja de ser una novedad. Además, la cantidad de las cosas no puede cambiar sin que la cualidad sea alterada; un sentimiento, cuando es dos o tres veces más violento, cambia completamente de naturaleza. De hecho, está comprobado que la manera en que los hombres reunidos se afectan mutuamente puede transformar una reunión de burgueses inofensivos en un monstruo terrible. ¡Curiosa imitación es ésta que produce semejante metamorfosis! (...) en realidad aquí no hay modelo ni copias. Hay penetración, fusión de un determinado número de estados en otro diferente: el estado colectivo”. *Ibid.*

<sup>193</sup> Cfr. G. TARDE, *La philosophie pénale*, ed. cit., 319–20.

<sup>194</sup> Cfr. *S*, 146 (111–8).

<sup>195</sup> *Ibid.*, 147 (112).

### 3.2.2. *La imitación como la inclinación ante la autoridad de la opinión*

También se da el nombre de imitación a esa necesidad que experimentamos de armonizar con la sociedad de la que formamos parte y, con ese fin, adoptar aquellas maneras de pensar y actuar que son habituales en nuestro entorno, ya sean éstas modas, costumbres o prácticas de todo tipo (incluidas las jurídicas y morales). Este tipo de conducta social sí implica una reproducción, a diferencia del caso anterior; por otro lado, esa reproducción no es más que la consecuencia de operaciones lógicas, que constituyen el elemento esencial del fenómeno. Aunque se haya hablado de un instinto de imitación, Durkheim prefiere acudir a otras fuentes, que gozan de notable prestigio en la tradición sociológica como móviles de la sociabilidad: la simpatía y el respeto<sup>196</sup>. Se trata, por otro lado, de un mecanismo bastante elemental de control social, cuya finalidad es preservar en cada ser social el sentimiento de respeto por lo colectivo en general y por el otro, en particular. El acto se reproduce “porque se nos aparece como obligatorio y, en cierta medida, como útil. Lo llevamos a cabo (...) porque lleva la marca social y tenemos por ella una deferencia a la que, por lo demás, no podemos fallar sin serios inconvenientes. En una palabra, *actuar por respeto o por temor a la opinión, no es actuar por imitación*”<sup>197</sup>.

Lo decisivo de este segundo sentido –inexacto, por cierto– de la imitación es que el acto es la consecuencia de operaciones lógicas, que son el elemento esencial del fenómeno. Ya sea que sigamos las prácticas sociales dadas de antemano o que adoptemos otras nuevas, entre la representación del acto y su ejecución se intercala una operación intelectual<sup>198</sup>. Al existir esa operación intelectual, cabe

<sup>196</sup> “(...) esta repetición no es debida a lo que se denomina el instinto de imitación, sino, por una parte, a la simpatía que nos empuja a no herir la sensibilidad de nuestros semejantes para poder gozar mejor de su compañía, y, por otra, al respeto que nos inspiran las formas de actuar o de pensar colectivas y a la presión directa o indirecta que la colectividad ejerce sobre nosotros para prevenir las disidencias y preservar en nosotros ese sentimiento de respeto”. *Ibid.*, 147 (112).

<sup>197</sup> *Ibid.*, 147 (112–3).

<sup>198</sup> “La manera en que aceptamos las costumbres o las modas de nuestro país no tiene nada en común con la imitación automática que hace que reproduzcamos el movimiento del que somos testigos. Entre esas dos formas de actuar hay toda la

decir en realidad que son nuestras propias razones las causas determinantes de nuestra acción: somos sus autores y protagonistas, aunque no la hayamos inventado, propiamente hablando. Hablar, por tanto –añade Durkheim–, de propagación imitativa o de transmisión contagiosa, desnaturaliza los hechos en lugar de explicarlos.

Quien se inclina ante la autoridad de la opinión (de la costumbre, de las prácticas, de las modas), *sabe de algún modo lo que hace*, pues hay una mediación representativa del acto. Eso es justamente lo que falta por completo en el tercer tipo de actos a los que también se aplica el término ‘imitación’.

### 3.2.3. *La imitación como repetición automática de lo que han hecho otros*

Durkheim se sitúa ante un tipo de actos para los que, según él, hay que reservar exclusivamente el nombre de imitación: el acto nuevo reedita el acto inicial, sin que esta reedición tenga una razón de ser fuera de sí misma. Es la pura reproducción automática del acto inicial, sin que medie operación intelectual alguna<sup>199</sup>.

Si en el caso anterior el actor social era un actor racional, aquí el actor social es un actor autómatas. Obsérvese que toda la argumentación que Durkheim ha desarrollado hasta aquí se orienta a reducir la categoría de la imitación a la reproducción automática. La imitación en forma pura sería el *contagio*. En efecto, en los casos de reproducción automática “todo lo que tiene lugar es un producto del contagio imitativo”<sup>200</sup>.

---

distancia que separa a la conducta razonable y deliberada, del reflejo automático. La primera tiene sus razones, aunque no se expresen en forma de juicios explícitos. La segunda no las tiene; es el resultado inmediato de la contemplación del acto, sin ningún otro intermediario mental”. *Ibid.*, 148 (113).

<sup>199</sup> “(...) hay imitación cuando un acto tiene por antecedente inmediato la representación de un acto similar, anteriormente realizado por otro, sin que entre esta representación y la ejecución se intercale ninguna operación intelectual, explícita o implícita, que recaiga sobre las características intrínsecas del acto reproducido”. *Ibid.*, 151 (115). La cursiva es del propio autor.

<sup>200</sup> *Ibid.*, 151 (116).

Únicamente en esta tercera acepción se puede considerar que la imitación sea un factor psicológico del suicidio. Las otras dos (muy impropias e inadecuadas) –la influencia recíproca y la reproducción de usos, costumbres y prácticas– se refieren a factores eminentemente sociales: la elaboración en común de un sentimiento común y la reproducción de prácticas sociales debido a su carácter obligatorio.

### 3.3. Suicidio y contagio imitativo: la crítica a la lógica de la imitación

Durkheim ha diseñado un argumento encadenado sobre la base de una primera secuencia: la imitación en sentido estricto es contagio imitativo y en ese único sentido además puede ser un factor psicológico del suicidio. A esta primera tesis se añade ahora otra más: “No hay duda de que la idea del suicidio se comunica por contagio”<sup>201</sup>. Y a continuación, aduce una serie de ejemplos.

¿Qué sentido tienen las dos tesis combinadas? ¿Qué escenario argumental diseñan entre las dos? Digámoslo a las claras: Durkheim pretende dar el «golpe de gracia» a Tarde en su propio terreno, aparentemente al menos. Si la imitación es tan poderosa, el hecho en el que su poder debería mostrarse de un modo más agudo debería ser precisamente el suicidio, pues el suicidio es aquel fenómeno que por antonomasia obedece al contagio imitativo, por encima de cualquier otro: “Si, en efecto, la imitación es, como se ha dicho, una fuente original y particularmente fecunda de fenómenos sociales, es sobre todo a propósito del suicidio donde debe testimoniar su poder, ya que no hay otro hecho sobre el que ejerza más influencia. De modo que el suicidio va a ofrecernos un medio de comprobar mediante un experimento decisivo la realidad de esa maravillosa virtud que se le reconoce a la imitación”<sup>202</sup>.

---

<sup>201</sup> *Ibid.*, 153 (117).

<sup>202</sup> *Ibid.*, 156 (120).



## 3.3.1. La teoría de la imitación en Tarde: breve síntesis

La ironía va dedicada, como es obvio, a la teoría de la imitación. Sabemos que Tarde desarrolla su teoría de la imitación desde 1882 a partir de dos metáforas médicas; dos ideas que los descubrimientos de Pasteur y los experimentos de Bernheim habían popularizado: la idea de contagio y la idea de sugestión. La realidad histórica arroja siempre procesos, en los que una serie de invenciones, fenómenos o ideas “se propagan o tienden a hacerlo por imitación forzada o espontánea, electiva o inconsciente, más o menos rápidamente, pero con un paso regular, a la manera de una onda luminosa o una familia de termitas”<sup>203</sup>. La tendencia de estas profesiones sigue la misma ley en el ámbito de la sociología que en el de la historia natural, con sus diferentes esferas: se trata de la ley de la repetición universal. Su expresión en el mundo físico es el fenómeno vibratorio; en el mundo biológico, el fenómeno hereditario y en el mundo humano, el fenómeno imitativo<sup>204</sup>.

El modo como se propaga el fenómeno es a partir de un núcleo innovador, de modo que el proceso es una radiación imitativa (*rayonnement imitatif*) que surge a partir de un núcleo o núcleos (*foyers de rayonnements imitatifs*)<sup>205</sup>.

Desde el momento que concibe la imitación como una especie de generación a distancia, Tarde busca modelos teóricos y experiencias que permitan comprender el fenómeno de la sugestión de persona a persona. El sonambulismo, la magnetización, la hipnosis, la sugestión hipnótica constituyen otros tantos modelos que Tarde explora para comprender el fenómeno global de la generación a distancia. Se trataba de fenómenos muy estudiados en su época, lo que explica en buena parte el éxito de su teoría de la imitación<sup>206</sup>.

<sup>203</sup> G. TARDE, *Les Lois de l'imitation*, Alcan, Paris, <sup>2</sup>1985, 3. Recordemos que esta obra fue publicada por primera vez en 1890, también en el mismo editor, F. Alcan.

<sup>204</sup> Cfr. *ibid.*, 15–6, 18.

<sup>205</sup> Cfr. *ibid.*, 21.

<sup>206</sup> L. MUCCHIELLI, *La découverte du social...*, ed. cit., 113–31. “El pensamiento de Tarde y su éxito en los años 1890 han sido incomprendidos con frecuencia por falta de contextualización. La fuerza de la teoría de la imitación reside, en efecto, tanto en el espíritu de Tarde como en el de sus lectores, en su recurso al modelo

“Siempre que nos encontremos en presencia de una serie estadística regularmente ascendente, podemos estar seguros que traduce una propagación imitativa, un contagio mental de hombre a hombre, es decir la difusión de ideas nuevas que se superponen y sustituyen a las antiguas creencias”<sup>207</sup>. Esa propagación imitativa entre hombre y hombre es el acontecimiento psicológico que debería poder explicarlo todo, según el irónico comentario que le dedica Durkheim. Como fondo del comentario se encuentra la tesis reiterada una y otra vez por él de que no es admisible que el hecho social no sea en realidad otra cosa que un hecho individual generalizado. “Pero lo que sobre todo es insostenible es que esta generalización pueda ser debida a no sé qué ciego contagio”<sup>208</sup>.

### 3.3.2. La crítica de Durkheim

“Este capítulo, lo que demuestra sobre todo es lo poco fundada que está la teoría que hace de la imitación la fuente principal de toda la vida colectiva. No hay hecho tan fácilmente transmisible por vía de contagio como el suicidio, y sin embargo acabamos de

---

hipnótico que la psicología científica redescubre precisamente de modo muy «mediático» a comienzos de los años 1880” (*ibid.*, 126). Hay razones de sincronía muy determinantes. Tarde expone su teoría general de la imitación en la *Revue Philosophique* en 1882, y su teoría del hipnotismo social en 1884, en la misma revista. En 1882, Jean-Martin Charcot da a conocer su tesis acerca del sonambulismo, que ponen de actualidad las investigaciones sobre la hipnosis. Desde ese momento hasta la celebración en 1889 del primer Congreso internacional de hipnotismo en París, el interés por estos temas no deja de crecer tanto entre los especialistas como en el gran público. “Se ve claramente que estas cuestiones de hipnosis, sugestión, de doble personalidad y otros fenómenos inconscientes ocupan en ese momento la cima de la actualidad intelectual, se habla de ellos y se experimenta con ellos hasta en los salones parisinos. Es la cuestión que fascina tanto por su repercusión filosófica general (la naturaleza del espíritu) como por sus aplicaciones a grandes problemas de la vida social (criminalidad, fenómenos de masas revolucionarias, etc.)” (*ibid.*, 127). Durkheim no es ajeno, por supuesto, ni a este movimiento intelectual ni a las preocupaciones de todo tipo que revela.

<sup>207</sup> G. TARDE, *La criminalité comparée*, Alcan, Paris, <sup>2</sup>1890, 3. Recordemos que la primera edición, también en Alcan, es de 1886.

<sup>208</sup> S, 173 (137).

ver que esta contagiosidad no produce efectos sociales<sup>209</sup>. Como bien señala Besnard la estrategia durkheimiana era fácil de comprender: distinguir varios significados del término; escoger uno de ellos como el único posible y el único con sentido y alcance psicológico (lo cual equivale a reducir a casi nada el campo de aplicación del concepto); finalmente, refutar empíricamente la teoría de la imitación aplicada al suicidio fundándose precisamente en la identificación de imitación y contagio<sup>210</sup>. La intención crítica se agudiza si cabe desde el momento que Durkheim considera que el suicidio es un caso privilegiado para refutar precisamente la teoría de la imitación, entendida como contagio. Dicho en términos muy coloquiales: si con el suicidio, que es lo más contagioso que puede existir, la teoría de la imitación no funciona, entonces es que su valor explicativo y aclaratorio es nulo.

La refutación empírica parte de un proceso de difusión por contagio, y da por sentado que en tal proceso se debe poder señalar, hacer visibles, los puntos de ignición *–les foyers–* del contagio. Durkheim busca esos lugares visibles en las grandes capitales y ciudades por la autoridad moral que los centros de vida urbana presentan con respecto al resto de la población<sup>211</sup>. Obsérvese la elección de estos criterios: visibilidad social y autoridad moral. “Por tanto es aquí donde la imitación debe tener efectos sociales; si es que los tiene en alguna parte<sup>212</sup>. A los dos criterios anteriormente mencionados se añade un tercero, que supone que el proceso de difusión por contagio es una fuerza que se irradia desde un núcleo central hacia la periferia. Si es así la influencia del ejemplo que se debe imitar, debería perder fuerza con la distancia. Todo ello arroja una forma cartográfica: el mapa de los suicidios<sup>213</sup>. Pues bien, según las fuentes estadísticas que maneja Durkheim, el mapa de los suicidios no se ajusta en absoluto a ese modelo de una difusión por extensión, donde el fenómeno crece a partir de un núcleo

---

<sup>209</sup> *Ibid.*, 172 (136).

<sup>210</sup> P. BESNARD, “Durkheim critique de Tarde...”, ed. cit., 232.

<sup>211</sup> Cfr. *S*, 158 (122).

<sup>212</sup> *Ibid.*

<sup>213</sup> “Éstas son las tres condiciones que como mínimo debe cumplir el mapa de los suicidios para que pueda atribuirse a la imitación, aunque sólo sea parcialmente, la forma que presenta”. *Ibid.*

inicial sin más límites que los de su propia energía o las resistencias que ésta pueda encontrar. La conclusión que se obtiene del mapa diseñado por Durkheim es que el suicidio depende esencialmente de ciertos estados del medio social, pero sin que se observe signos de contagio alguno<sup>214</sup>.

El peso de la explicación se traslada de la imitación o el contagio al medio social (*milieu social*). Son muchos ciertamente los hechos de contagio que se observan en las prisiones o en el ejército. Podríamos extender la apreciación de Durkheim a lo que algunos llaman ‘instituciones totales’: allí donde se da un exceso de reglamentación de la vida (por irnos acercando ya a planteamientos que aparecerán muy pronto). Según él, estos hechos son fácilmente explicables cuando se reconoce que la inclinación al suicidio puede ser creada por el *milieu social*. “Es un hecho comprobado que en las cárceles y en los regimientos existe un estado de ánimo colectivo que inclina a los soldados y a los presos al suicidio tan directamente como podría hacerlo la neurosis más profunda. El ejemplo es la causa ocasional que hace estallar el impulso; pero no es él quien la produce y, si ésta no existiera, sería inofensivo”<sup>215</sup>.

La conclusión que Durkheim extrae de aquí es que, para ciertos medios sociales y, por tanto, para ciertos grupos se dan determinados estados colectivos. Es a través de esos estados como podemos caracterizar “el estado moral de los grupos”<sup>216</sup>. El análisis de la

---

<sup>214</sup> “En definitiva, lo que demuestran todos estos mapas es que el suicidio, lejos de disponerse más o menos concéntricamente alrededor de determinados focos a partir de los cuales iría disminuyendo progresivamente, se presenta, por el contrario, en grandes masas casi homogéneas (...) carentes de cualquier núcleo central. Semejante configuración no tiene nada que revele la influencia de la imitación. Indica únicamente que el suicidio no depende de las circunstancias locales, variables de una ciudad a otra, sino que las condiciones que lo determinan son siempre muy generales. Aquí no hay imitadores ni imitados, sino identidad relativa en los efectos debido a una identidad relativa en las causas. Y fácilmente se explica que así sea si, como todo lo que precede hace suponer, el suicidio depende esencialmente de determinados estados del medio social. Dado que este último conserva generalmente la misma constitución sobre grandes extensiones del territorio, es natural que en todas partes sea el mismo, tenga las mismas consecuencias, sin que el contagio tenga nada que ver con ello”. *S.*, 164–5 (128–9).

<sup>215</sup> *Ibid.*, 170 (135).

<sup>216</sup> *Ibid.*, 171 (136).

inclinación colectiva al suicidio a través del estudio estadístico apunta –no lo olvidemos– a determinar la constitución moral de la sociedad. Las grandes corrientes sociales siempre derivan de estados morales. A su vez, la tasa social de suicidios resulta del estado moral de la sociedad y, si hablamos con más precisión, del grado de no compensación mutua de sus tres tendencias constitutivas: el egoísmo, el altruismo y una cierta anomia: “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 determinado grado de intensidad en detrimento de las otras para que, por las razones expuestas, se convierta en suicidógena al individualizarse”<sup>217</sup>. Aquí se contiene la tesis central que intento explorar y analizar: el proceso de diferenciación que afecta al ideal moral de las modernas sociedades diferenciadas. A los ojos de Durkheim el suicidio es un indicador de cómo se integran los tres elementos y por qué se rompe el equilibrio. A su vez, la tasa de suicidios es un testigo mudo de la radicalidad de semejante proceso de diferenciación en el seno del ideal moral. Ahí apuntan nuestras pesquisas.

### 3.3.3. *Los problemas de la crítica durkheimiana*

Como hace notar Besnard, la exclusión de la difusión por extensión, mediante una determinada refutación empírica, no es excluyente: “queda la difusión por *migración*, característica de una epidemia: el fenómeno se desplaza, aquí en el espacio geográfico, pero eso puede ocurrir en el espacio social, como sucede en el caso de los fenómenos de moda. Ahora bien, el mapa del suicidio por

---

<sup>217</sup> *Ibid.*, 437–8 (363).

distritos (*arrondissements*) diseñado por Durkheim es compatible con un modelo de contagio migratorio: el suicidio se habría desarrollado primeramente en las grandes ciudades y se habría desplazado, en el momento de la observación, a los distritos vecinos<sup>218</sup>. Dicho en otras palabras, un proceso de difusión por contagio necesita ser observado a lo largo del tiempo. Si se realiza una sección transversal del proceso, lo podemos captar únicamente en el caso de una difusión por extensión, pero no en el de una difusión por migración.

Se impone una segunda crítica al modo de proceder de Durkheim. De los tres criterios para elaborar el mapa del suicidio, según el concepto apropiado –para él– de imitación (la imitación como contagio), dos de ellos –la visibilidad y la autoridad moral– se podrían aplicar perfectamente al segundo sentido de la imitación. Esto quiere decir que sus distinciones analíticas no siempre resisten la confrontación con la realidad. ¿Dónde está realmente la frontera entre una conducta conformada por una moda y otra que obedece a un contagio? Besnard llama la atención sobre una nota, cuyo contenido no resulta fácil de descifrar. Su contenido es el siguiente: “Sin duda puede suceder que en algunos casos particulares, una moda o una tradición se reproduzcan por pura imitación (*singerie*); pero entonces no se reproduce en calidad de moda o tradición<sup>219</sup>. Con razón señala Besnard, a mi entender, que lo que esta frase declara es que, en la realidad empírica, la frontera entre la imitación–moda (imitación–costumbre) y la imitación–contagio es sumamente borrosa<sup>220</sup>. El modelo del contagio puro debería excluir tanto la visibilidad como la autoridad moral.

Creo que se puede ir un poco más allá de lo que hace Besnard. Las dudas y vacilaciones a la hora de asignar determinados fenómenos a las categorías segunda o tercera de la imitación, son ex-

<sup>218</sup> P. BESNARD, “Durkheim critique de Tarde...”, ed. cit., 237–8.

<sup>219</sup> *S*, 148, nota 96 (113, nota 1).

<sup>220</sup> “En resumen, las distinciones propuestas por Durkheim y especialmente la distinción entre la moda y el contagio son muy difíciles de poner por obra; ¿cómo distinguir lo que es consciente, semi–consciente, automático en el proceso que conduce a adoptar una nueva vestimenta o un «tic» de lenguaje efímero? ¿Y el reflejo automático no puede ser el resultado de un aprendizaje social?”. P. BESNARD, “Durkheim critique de Tarde...”, ed. cit., 232.

presión de un hecho: en su intento por aislar una categoría pura de fenómenos a la que quepa en propio la denominación de imitación y considerar que ésta es una categoría rigurosamente psicológica, Durkheim sustrae a la vida psíquica todo elemento representacional. El contagio en estado puro es automatismo, reproducción del acto sin significado o sentido adicional. Simple imitación (*singerie*: «monería»). No es extraño que en el momento de aplicar esas categorías, resulte de ahí una superposición de características o una mera distinción de razón. ¿Qué sentido tiene, si no, la distinción entre reproducir una moda por simple imitación o porque es moda? ¿Qué le añade *realiter* (no *formaliter*) lo segundo a lo primero? ¿Acaso en la pura imitación no hay ya una cierta voluntad de sentido? ¿O habrá que reservar todo el sentido y la voluntad de significado para la reproducción de la moda en tanto que acto reflexivo? En el fondo de la cuestión, ¿tiene sentido realmente decir que un acto humano –no simplemente un acto del hombre– puede ser simplemente la repetición de otro al margen de que nuestro aprendizaje social contenga alguna forma de significado subjetivo otorgado por el actor? ¿Cabe pensar que quien reproduce una conducta vestimental, lingüística o del tipo que sea no le otorgue sentido alguno a su reproducción imitativa? Si vamos al fondo del asunto, ¿cabe hablar de un acto humano del que esté ausente por completo toda forma de representación y de voluntad de sentido? Si fuera así, estaríamos realmente en presencia de un acto reflejo que sería la respuesta que el organismo da a un movimiento proveniente del exterior y que le afecta orgánicamente: una inmutación orgánica.

No estoy queriendo decir ni sosteniendo que el aprendizaje social sea íntegramente intencional, consciente y reflexivo. Entiendo que no hace falta irse al otro extremo para denunciar que la categoría residual que Durkheim denomina imitación no puede entenderse, en sentido estricto, como acto humano o conducta humana. Mucho menos, adjudicarle en propio el carácter de fenómeno de la vida psicológica, salvo que excluyamos de ésta toda forma de intencionalidad, lo que sin duda resulta excesivo: es excluir demasiado. La prueba de que hay un problema en la categorización que realiza Durkheim es la superposición de categorías. El contagio imitativo termina por ser indiscernible de la imitación–moda o la imitación–costumbre.

Anthony Giddens realiza, en mi opinión, unas pertinentes observaciones<sup>221</sup>, que yo interpreto a su vez del siguiente modo: no puede hablarse en sentido estricto de acción humana allí donde el agente no es capaz de controlar reflexivamente su conducta. No quiere esto decir que toda acción humana suponga el pleno discernimiento por parte del agente de todos y cada uno de los elementos que la constituyen. Ahora bien, su simple ejercicio le hace capaz de controlar reflexivamente su conducta<sup>222</sup>. En su intento por construir y aislar la objetividad del hecho imitativo, Durkheim excluye la posibilidad de controlar reflexivamente la conducta imitativa. Como en su intento «fuerza» el orden de la realidad, ésta impone su ley por el procedimiento de hacerle incurrir en una confusión entre acciones mediadas reflexivamente (p. ej. la moda) y acciones presentamente no mediadas reflexivamente (p. ej. la imitación).

---

<sup>221</sup> Cfr. Anthony GIDDENS, *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires, 1987.

<sup>222</sup> “(...) la teoría social debe incorporar un tratamiento de la acción como conducta racionalizada, ordenada reflexivamente por los agentes humanos, y debe captar la significación del lenguaje como medio práctico que lo hace posible”. *Ibid.*, 10.



#### IV

### LA TIPOLOGÍA DEL SUICIDIO: MORFOLOGÍA Y ETIOLOGÍA SOCIAL DEL SUICIDIO

Fiel a la metodología propugnada en *Les règles*, Durkheim se propone establecer la tipología de los suicidios. No deja de advertir y recordar que el objeto de estudio no es el suicidio como tal, sino la tasa social de los suicidios. Los únicos tipos que le interesan son precisamente aquéllos que contribuyen a formarla y en función de los cuales varía. Son las modalidades de suicidio “que están suficientemente ligadas al temperamento moral de la sociedad”<sup>223</sup> las que realmente interesan al sociólogo alsaciano. Según él, esa vinculación al temperamento moral queda suficientemente reflejada en los datos estadísticos, los cuales son el resultado de haber examinado el suicidio como fenómenos colectivo<sup>224</sup>.

En realidad, y en palabras de Durkheim, esta última es una de las dos conclusiones del Libro I: la tendencia específica al suicidio que existe en cada medio y grupo social constituye por sí misma un fenómeno colectivo y, en segundo lugar, debe necesariamente depender de causas sociales. La cuestión que ahora se plantea es cómo estudiar los estados de los diferentes medios y grupos sociales en función de los cuales varía el suicidio.

---

<sup>223</sup> S, 181 (142).

<sup>224</sup> “Como objeto de análisis habrá que tomar directamente la tasa social, partiendo del todo para llegar a las partes. Es evidente que sólo puede ser analizado en relación con las diferentes causas de las que depende; porque, en sí mismas, las unidades de cuya suma es el resultado, son homogéneas y no se diferencian cualitativamente”. *Ibid.*, 181 (143).

## 1. LA ELECCIÓN DE UN MÉTODO HIPOTÉTICO–DEDUCTIVO: LA ETIOLOGÍA SOCIAL

Durkheim habla de la imposibilidad material de distinguir empíricamente los tipos morfológicos de suicidios. Renuncia, por tanto, a una clasificación morfológica y propone otra diferente que denomina etiología.

Esta metodología inversa (*méthode renversée*), que consiste en buscar primero las causas y deducir de ellas a continuación los efectos –los diferentes tipos de suicidios– tiene el defecto de postular la diversidad de tipos sin llegar a alcanzarlos directamente, pero ello no supone necesariamente un signo de inferioridad o limitación, “porque se penetra mucho mejor en la naturaleza de un fenómeno cuando se conoce la causa que cuando se conocen únicamente sus características, aunque sean esenciales”<sup>225</sup>. Durkheim considera plenamente legitimada su opción metodológica, de carácter deductivo, por el carácter circular de todo el proceso, que transita de nuevo de la clasificación etiológica a la morfológica: “Así, de las causas nos remontamos a los efectos y nuestra clasificación etiológica se completará con una clasificación morfológica que podrá utilizarse para verificar la primera, y recíprocamente”<sup>226</sup>.

El método inverso es el resultado de invertir el orden de la búsqueda (“basta con invertir el orden de nuestras investigaciones”<sup>227</sup>) y suponer –ésta es la dimensión hipotética– que los factores sociales más determinantes son los que mejor expresan la constitución del orden social: la religión, la familia, la cohesión política. Estos factores se constituyen en indicadores privilegiados de la integración social<sup>228</sup>.

Los análisis estadísticos que Durkheim desarrolla ponen de relieve diversas correlaciones entre la tasa de suicidios y ciertas características sociales tales como la situación familiar, la integración religiosa y política, el estado general de la sociedad, la pertenencia a un determinado medio social, etc. Las correlaciones que llega a

<sup>225</sup> *Ibid.*, 180 (141–2).

<sup>226</sup> *Ibid.*, 180 (142).

<sup>227</sup> *Ibid.*, 179 (141).

<sup>228</sup> Cfr. F.–A. ISAMBERT, “Courants sociaux...”, ed. cit., 96.

establecer<sup>229</sup> presentan un punto en común: la pertenencia a grupos. La intensidad de la vida colectiva de carácter grupal ejerce una acción profiláctica respecto del deseo o la intención que el hombre pudiera tener de destruirse. El hecho de que la sociedad religiosa, doméstica o política proteja a sus miembros en determinadas circunstancias y cada una de ellas según sus propias características, lleva a Durkheim al análisis de la primera gran función social, uno de los grandes ejes de la socialización: la integración.

Antes de proceder a examinar el primer gran teorema sociológico que Durkheim presenta y que se refiere directamente a la integración, me parece digno de destacar que el modo en que actúan sobre los individuos las tres sociedades está sometido a ritmos sociales: en concreto, a diferentes ritmos temporales, según períodos de larga o de corta duración<sup>230</sup>.

La relevancia sociológica de la variable temporal es puesta ya de manifiesto en el primer capítulo de *Les règles*. Recordémoslo: los hechos sociales pueden considerarse como *maneras de hacer*, que son de orden fisiológico-social, y como *maneras de ser* colectivas, es decir, hechos sociales de orden anatómico o morfológico: “esas maneras de ser no son más que maneras de hacer consolidadas”<sup>231</sup>. Así pues, lo que media entre unas y otras es, al menos, un proceso temporal de larga duración. Hay un estrecho parentesco de carácter temporal que liga la vida y la estructura social: “Existe toda una gama de matices que, sin solución de continuidad, vincula los hechos de estructura más caracterizados a esas libres corrientes de la vida social que no han adoptado todavía ningún molde definitivo. Es que entre ellos no hay otra cosa que diferencias en el grado

<sup>229</sup> Las correlaciones que Durkheim llega a determinar de un modo suficientemente preciso son: 1. Se suicida menos quien vive en una comunidad religiosa integrada y solidaria; 2. los varones se suicidan menos si están casados que si son célibes o viudos, aun cuando no tengan hijos; 3. las mujeres se suicidan menos si están casadas y tienen hijos; 4. los individuos se suicidan menos cuando la sociedad política en que viven o su país sufre una gran conmoción social: es el caso de una guerra, o de una revolución, o de una gran crisis política. En suma: el suicidio varía en razón inversa al grado de integración de la sociedad religiosa, de la sociedad doméstica y de la sociedad política.

<sup>230</sup> La cuestión de los ritmos sociales en *Le suicide* ha sido estudiada por P. STEINER, *art. cit.*, 63–85.

<sup>231</sup> É. Durkheim, *Les règles...*, ed. cit., 13.

de consolidación que presentan. Unos y otras no son más que la vida más o menos cristalizada<sup>232</sup>. La distensión temporal explica la amplia gama de matices que vincula los hechos morfológicos a la vida social.

En el caso de las tres sociedades (religiosa, familiar y política) que Durkheim examina cuando comienza su estudio del suicidio egoísta y antes de alcanzar la formulación de su primer teorema sociológico (pág. 223 de la ed. francesa), cabe hablar de estados de larga duración, a los que podemos calificar de *crónicos* y otros de corta duración, *crisis*<sup>233</sup>. Los fenómenos crónicos indican una situación de integración social defectuosa. Es el caso del protestantismo, respecto de la sociedad religiosa; la densidad decreciente en el interior de las familias, en lo que se refiere a la sociedad familiar; y, finalmente, el creciente vacío entre el ciudadano y la vida política, que se da en el interior de la vida política.

Sobre este telón de fondo hay que entender ahora los diversos razonamientos y observaciones que Durkheim realiza y que cabe secuenciar de este modo: a) lo que está en la base de la explicación sociológica del suicidio, en calidad de factor inmediato, son las *rupturas de equilibrio*<sup>234</sup>; b) los fenómenos de corta duración son ambivalentes, en el sentido de que pueden dar lugar tanto a un

<sup>232</sup> *Ibid.*, 14.

<sup>233</sup> P. STEINER, *art. cit.*, 66 y ss.

<sup>234</sup> “(...) toda ruptura de equilibrio, como demostraremos más adelante, empuja al suicidio (...)” (S, 249 (202)); “toda ruptura de equilibrio, incluso cuando resulta de ella un mayor desahogo y una revitalización general, empuja a la muerte voluntaria. Siempre que se producen graves reajustes en el cuerpo social, ya sean debidos a un súbito movimiento de crecimiento o a un cataclismo inesperado, el hombre se mata más fácilmente” (*ibid.*, 330 (271)). Si las crisis industriales o financieras aumentan los suicidios no es porque empobrezcan; de hecho una crisis de prosperidad tiene los mismos resultados desestabilizadores. Es porque son crisis, rupturas del equilibrio. Un poco antes, Durkheim pone un ejemplo muy revelador de lo que quiere decir: “Las Exposiciones universales, cuando tienen éxito, están consideradas como un acontecimiento beneficioso en la vida de una sociedad. (...) Y sin embargo, no es imposible que al final se salden con un aumento considerable de la cifra de los suicidios. Esto es lo que parece haber tenido lugar durante la Exposición de 1878. El aumento fue, este año, el mayor producido de 1874 a 1886. Fue de un 8%, por consiguiente superior al que produjo el crac de 1882”. *Ibid.*, 326 (268–9).

crecimiento como a una disminución del número de suicidios; y c) mientras que Durkheim no encuentra fenómenos sociales de corta duración que sean relevantes para la vida y estabilidad de la institución religiosa y familiar, no sucede lo mismo con las instituciones políticas y económicas. De un modo tenue, casi imperceptible en su inicio, en el escenario de la vida social hace acto de presencia la relación entre economía y suicidio, una relación progresivamente relevante.

Los fenómenos de corta duración de tipo político (guerras, revoluciones, crisis electorales o de otro tipo) y los de índole socioeconómica (el crac de la Bolsa, una huelga masiva, la depreciación de la moneda, o su fuerte y súbita apreciación, etc.) no tienen siempre el mismo significado y alcance sociológicos, y ello según un doble aspecto: ya sea en la interacción de fenómenos de uno y otro tipo, pero los dos de corta duración, o ya sea en la relación que pueda entablarse entre fenómenos de un mismo signo, pero que combinan la larga y la corta duración.

Las crisis políticas no tienen los mismos efectos suicidógenos que las crisis económicas. Las primeras tienen como efecto inmediato acrecentar la integración social, por lo que disminuyen las tasas de suicidio<sup>235</sup>. Cuando se dan simultáneamente dos fenómenos de corta duración de signo distinto (económico y político) interfieren sus efectos. Así sucedió, por ejemplo, en 1889, cuando se produjo la Exposición universal y, al mismo tiempo, aconteció la crisis del boulangismo: sus efectos contrarios se neutralizan hasta cierto punto. En el conjunto de Francia fue preponderante el fenómeno político, mientras que en París se sintió más el acontecimiento económico, probablemente algo mitigado por el político<sup>236</sup>.

---

<sup>235</sup> Cfr. *ibid.*, 264–72 (215–22).

<sup>236</sup> “Pero es posible que la crisis del boulangismo, gracias a la influencia depresiva que ejerció en el desarrollo de los suicidios, haya neutralizado los efectos contrarios de la Exposición. De lo que no hay duda es que en París, y a pesar de que las pasiones políticas desencadenadas debieron surtir el mismo efecto que en el resto del país, las cosas transcurrieron como en 1878. Durante los siete meses de la Exposición, los suicidios aumentaron casi un 10%, exactamente 9,66, mientras que durante el resto del año permanecieron por debajo de las cifras de 1888, y de las de 1890”. *S.*, 327 (269).

Finalmente, puede suceder también que fenómenos de corta duración acontezcan en escenarios sociales afectados por una crisis crónica. Es el caso de la esfera de actividad económica: “Hay una esfera de la vida social donde actualmente se encuentra en estado crónico, y es en el mundo del comercio y de la industria”<sup>237</sup>.

Me he detenido expresamente en este complejo e intrincado mundo de relaciones, porque me parece que nos pone en presencia no sólo del importante tema de la temporalidad social (procesos de larga duración, fenómenos de corta duración en esferas diferenciadas), sino también porque en él se hacen visibles las pasiones humanas actuando en el escenario social (ya sea de carácter político, económico o lo que sea). Difícilmente se puede entender *Le suicide* si no se usa, entre otras, como clave de lectura la ambivalencia de la vida pasional. La intensidad de la vida pasional salva y condena; es fuente de integración y sepultura de la regulación, según el tipo de sociedad que se trate y la esfera de acción social a la que afecte.

Un modo de abordar la gran complejidad que la ambivalencia de la vida pasional introduce consiste en trazar un esquema teórico que permite una tipificación de los suicidios suficientemente caracterizada. Este esquema lo proporciona el eje binario: integración–regulación.

## 2. LA INTEGRACIÓN SOCIAL: PRESUPUESTOS ANTROPOLÓGICOS

Durkheim alcanza el primer teorema sociológico relativo a la integración<sup>238</sup> después de examinar qué tienen en común los diver-

<sup>237</sup> *Ibid.*, 343 (283). La frase tiene pleno sentido si recordamos que su sujeto gramatical es la anomia. El estado anómico se ha hecho crónico en la esfera de la actividad económica.

<sup>238</sup> “El suicidio varía en razón inversa al grado de integración de los grupos sociales de los que forma parte el individuo”. *Ibid.*, 273 (223). Mantengo el término ‘integración’ en vez de ‘cohesión’, que es el utilizado en la traducción española, tanto porque el término francés es *intégration*, como por coherencia con la bibliografía especializada.

esos grupos sociales que confieren inmunidad al individuo frente al suicidio.

No deja de ser interesante, al respecto, el argumento que Durkheim emplea para explicar la acción profiláctica que la religión ejerce respecto del suicidio: “Si protege al hombre contra el deseo de destruirse no es porque le predique, con argumentos *sui generis*, el respeto a su persona; es porque es una sociedad. Lo que constituye esta sociedad es la existencia de un determinado número de creencias y prácticas comunes a todos los fieles, tradicionales y, por consiguiente, obligatorias. Cuanto más numerosos y fuertes son esos estados colectivos más cohesionada está la comunidad religiosa; y mayor es también su virtud protectora”<sup>239</sup>. Creencias y prácticas tienen como función esencial “alimentar una vida colectiva de suficiente intensidad”<sup>240</sup>. Habrá ocasión de ver que, respecto del suicidio egoísta, la intensidad de la vida colectiva, esto es, la fuerza colectiva del grupo es el factor de inmunidad privilegiado.

La formulación del teorema sociológico de la integración es solidaria de la primera formulación de la dualidad existente en el ser humano: el yo individual y el yo social. Si denominamos egoísmo a aquel estado en que el yo individual se afirma de un modo excesivo frente al yo social y precisamente a expensas de este último, podremos dar el nombre de egoísta a aquel tipo particular de suicidio que resulta “de una individualización desmedida”<sup>241</sup>.

Durkheim ha alcanzado ya el primer tipo de suicidio, el egoísta. No está de más que recordemos, muy esquemáticamente, los pasos principales del proceso que le ha traído hasta aquí. Al adoptar el punto de vista deductivo, Durkheim ha partido de las formas fundamentales de sociabilidad: la sociedad religiosa, la doméstica y la política. La perspectiva formal que adopta es, por tanto, la relación entre el individuo y el grupo. Las posibilidades teóricas que aparecen en el horizonte son pues: individuación desmesurada, individuación insuficiente y, finalmente, individuación equilibrada. Ello determina a su vez y respectivamente: desintegración, sobreintegración e integración a secas. El eje binario es el siguiente: prima-

---

<sup>239</sup> *Ibid.*, 216 (173).

<sup>240</sup> *Ibid.*

<sup>241</sup> *Ibid.*, 273 (223).

cía del individuo sobre el grupo *versus* primacía del grupo sobre el individuo.

Existe un antagonismo latente pero constante entre suicidio y fuerza colectiva. El terreno que gana uno de ellos, es el que arrebatata al otro y viceversa. En una sociedad fuertemente integrada, los vínculos existentes no permiten a los individuos disponer de sí mismos a su entera voluntad. En la situación de apego a la propia individualidad, se da por sentado que el individuo es el dueño absoluto de su propio destino; por eso mismo, pasa a ser algo suyo –exclusivamente– poner los límites a su propia autodeterminación, que no pocas veces se confunde con su propio deseo. Nada tiene de extraño que la experiencia habitual de lo ilimitado, de deseos sin límites, acabe por determinar que “ya no hay motivo para soportar con paciencia las miserias de la existencia”<sup>242</sup>.

Durkheim es un teórico que opera habitualmente sobre operaciones lógicas binarias. Tendremos ocasiones abundantes de verlo. Una de ellas es el par: limitación–ilimitación. Muy probablemente por influencia roussoniana, el yo individual, movido por la sensibilidad y, sobre todo, por la imaginación, se determina a obrar por el deseo ilimitado y el deseo de lo ilimitado (*mal d’infini*): los límites siempre vienen de fuera, del exterior. El yo social, que experimenta los vínculos sociales, vive al mismo tiempo *el principio de realidad* (freudianamente hablando) y éste se presenta siempre en la forma de limitación y, consiguientemente, equilibrio. La experiencia del límite es un vínculo que ata a la vida. “Porque cuando [los individuos] son solidarios del grupo al que aman, para no traicionar los intereses a los que están acostumbrados a supeditar los suyos propios, ponen más obstinación en vivir”<sup>243</sup>.

La voluntad de vivir y la voluntad de realidad están ligadas a la renuncia a lo inmediato. La voluntad de vida se impone –«se obstina en vivir»– sobre el fundamento de un motivo ascético: la renuncia y, con ella, la aceptación del límite. Paradójicamente, es la aceptación del límite lo que permite que el ser humano se ponga fines elevados de carácter moral y eso mismo ejerce una acción

---

<sup>242</sup> *Ibid.*, 274 (224).

<sup>243</sup> *Ibid.*



profiláctica frente a la desesperación<sup>244</sup>. En efecto, en una sociedad verdaderamente integrada se da un metabolismo por el que la exigua energía individual se convierte en parte real de la energía colectiva: “En fin, en una sociedad coherente y dinámica, se da entre todos y cada uno un continuo intercambio de ideas y de sentimientos y algo así como una mutua asistencia moral, que hace que el individuo, en lugar de estar reducido a sus solas fuerzas, participe de la energía colectiva y venga a reconfortar la suya cuando le falte”<sup>245</sup>.

Las páginas que siguen inmediatamente a la formulación del teorema sociológico acerca de la integración social constituyen uno de esos raros momentos en los que Durkheim «enseña sus cartas»: su relato sociológico deja al descubierto la antropología subyacente. El propio Durkheim reconoció que la antropología era un punto de llegada al que conducía su sociología<sup>246</sup>. El suicidio egoísta es muy revelador: todo él depende del individualismo desmedido, el cual, además de que favorece la acción de las causas suicidógenas, él mismo es una causa de ese tipo: crea de la nada la pendiente que empuja a los hombres a matarse y produce de este modo el suicidio egoísta, que lleva la marca del individualismo. Durkheim se propone averiguar qué hay en el individualismo que explique este hecho insólito: que él crea una inclinación de donde no la había y de este modo produce un tipo de suicidio que lleva su sello, su impronta. La reflexión sobre la naturaleza insólita y novedosa de este tipo de suicidio inaugura una reflexión de carácter antropológico–moral, relativamente extensa, con la que se cierra el capítulo sobre el suicidio egoísta.

---

<sup>244</sup> El vínculo “que les liga a la causa común les liga también a la vida y, además, el elevado fin que se han impuesto a sí mismos impide que las contrariedades privadas se manifiesten con demasiada intensidad”. *Ibid.*

<sup>245</sup> *Ibid.*

<sup>246</sup> “El hombre es, para nosotros, menos un punto de partida que un punto de llegada. No comenzamos por postular una cierta concepción de la naturaleza humana para deducir de ahí una sociología: más bien, es a la sociología a la que pedimos una inteligencia progresiva de la humanidad”. É. DURKHEIM, “Sociologie religieuse...”, ed. cit., 754; *Textes I...*, 185.

### 3. LA COMPLEJIDAD DEL EQUILIBRIO ANTROPOLÓGICO EN TIEMPOS DE CRISIS: LA SUPERACIÓN DEL PESIMISMO ANTROPOLÓGICO POR MEDIO DE LA SOCIOLOGÍA

La primera cuestión es ésta: ¿qué tipo de individualismo es aquél capaz de generar un suicidio especial que lleva su sello: el suicidio egoísta? Enmarcada en el contexto general de toda la obra<sup>247</sup>, la respuesta es que se trata de un individualismo que propone la glorificación de la individualidad sensible, empírica, como el único fin que puede ser perseguido colectivamente. El dictamen moral durkheimiano es lúcido y muy claro: cuando no tenemos otro objetivo en el horizonte que nosotros mismos, la nada hace acto de presencia inmediatamente en nuestras vidas. El nihilismo como horizonte del individualismo es una de sus observaciones más lúcidas, por la que además Durkheim emparenta con una tradición de moralistas franceses que se remonta hasta Pascal: “Se ha dicho a veces que en virtud de su constitución psicológica, el hombre no puede vivir si no se vincula a algo que le sobrepase y le sobreviva, y se ha dado como razón de este impulso la necesidad que tendríamos de no perecer del todo. La vida, se dice, sólo es tolerable si se le encuentra algún sentido, si tiene algún fin que valga la pena. Ahora bien, el individuo, por sí solo, no es un fin suficiente para su actividad”<sup>248</sup>.

Durkheim repite la conocida tesis de que el ser humano sólo alcanza a ser lo que es –persona– autotrascendiéndose. Ello no quiere decir que la vida sólo sea posible a condición de que tenga una razón de ser fuera de sí misma; si además se quiere fundamentar en ello la creencia en la inmortalidad, Durkheim se siente más lejano todavía si cabe a ese planteamiento. Yo diría que Durkheim plantea la conocida tesis pascaliana de que el ser humano es aquel ser que constitutivamente se excede a sí mismo y por ello requiere autotrascenderse. De la inspiración pascaliana sólo queda la teoría de la dualidad de la naturaleza humana (*homo duplex*). La otra parte de la tesis, la autotrascendencia, se interpreta al modo vitalista como

<sup>247</sup> Consultar en especial la pág. 382 de la ed. francesa, donde se diferencia el individualismo egoísta del individualismo moral.

<sup>248</sup> S, 275 (224).

afirmación de la voluntad, pero dándole un carácter más positivo que el de las teorías nihilistas “que recomiendan vivir lo menos posible”<sup>249</sup>. Ahora bien, como veremos, el vitalismo sin trascendencia exige reinterpretar la tesis del *homo duplex*.

El deseo de inmortalidad, la voluntad de supervivencia hay que interpretarlas como afirmación de la vida, pero no la de una vida cualquiera, sino esta vida suprafísica que se desarrolla en nosotros a resultas de la acción del medio social. De un modo muy cercano a Rousseau, Durkheim sostiene que el hombre natural, el primitivo, es aquel ser que ha quedado más cerca del estado de equilibrio entre, por un lado, sus funciones y necesidades orgánicas y, por otro, sus deseos. Ese ser *hipotético* puede actuar razonablemente sin tener que proponerse cosas que le excedan: puede ser feliz sin tener otro objetivo que vivir. No es ése el caso del hombre civilizado. En él se da una multitud de ideas, sentimientos y prácticas que carecen de relación funcional directa con las necesidades orgánicas. Podría decirse que en él hay un *yo sobreañadido*. No es la acción del medio cósmico, sino la del medio social la que despierta y desarrolla ese yo, cuya vida superior hay que cultivar<sup>250</sup>.

La vida societaria es la vida que, siendo trascendente de suyo, al mismo tiempo nos es inmanente. Ahí está reflejada la autotrascendencia humana y la única además que Durkheim considera posible. Frente al pesimismo, la sociología se convierte en una peculiar forma de «teodicea»: la justificación de la trascendencia de la sociedad, que se hace algo inmanente: “Por la misma razón que estas formas superiores de la actividad humana tienen un origen colectivo, tienen un fin de la misma naturaleza. Como de donde proceden es de la sociedad, es también a ella a la que tienden; o mejor aún,

---

<sup>249</sup> *Ibid.*, 281 (230). En *Le suicide* hay al menos dos pasajes en los que se hace una alusión directa a las filosofías pesimistas de la vida. Durkheim cita expresamente a Schopenhauer y a Hartmann, a quienes otorga simultáneamente el carácter de testigos y de signos. Sus filosofías testimonian un sentimiento pesimista de la vida, pero significan también que la melancolía colectiva ha invadido la conciencia social, lo cual es un desarrollo mórbido de la conciencia. Cfr. *ibid.*, 508 (424).

<sup>250</sup> “Y sin embargo este hombre social es la máxima expresión del hombre civilizado; es él quien pone precio a la vida”. *Ibid.*, 279 (228).

ellas son la sociedad misma encarnada e individualizada en cada uno de nosotros<sup>251</sup>.

Ahora bien, ¿por qué y ante quién hay que justificar la sociedad? La razón es clara: esas formas superiores de la actividad humana (los sentimientos de simpatía y solidaridad; las creencias religiosas, morales y políticas; la ciencia y demás desarrollos del intelecto y de las capacidades del espíritu) han entrado en crisis. Esa crisis termina por afectar a nuestra propia vinculación a la vida, pues la vida societaria se ha convertido para nosotros en vida en general: “No podemos atenernos a unas [(las formas superiores de la actividad humana)] más que en la medida en que nos atecemos a la otra, es decir a la sociedad. Por el contrario, cuanto más ajenos nos sentimos a esta última, más ajenos también nos sentiremos a la vida de la que ella es principio y fin”<sup>252</sup>.

La aparición de ese fenómeno nuevo, típicamente moderno y propio de la civilización, que es el suicidio egoísta, no sólo determina el fin de las virtudes antiguas, sino que testimonia la existencia de una *crisis del sentido* que afecta a fibras muy sensibles del existir humano<sup>253</sup>. La crisis del sentido nos convierte en seres tan misteriosos para nosotros mismos como extraños al medio religioso, familiar y político del que formamos parte<sup>254</sup>.

Si nuestra dimensión trascendente, que Durkheim identifica con el hombre social, entra en crisis y nos sentimos extraños e incómodos frente a lo que experimentamos como un sinsentido, “entonces todo lo que hay de social en nosotros se encuentra desprovisto de cualquier fundamento objetivo. No es más que una combinación artificial de imágenes ilusorias, una fantasmagoría que un poco de reflexión basta para hacer que se desvanezca; nada, por consiguien-

<sup>251</sup> *Ibid.*, 277–8 (227).

<sup>252</sup> *Ibid.*, 278 (227).

<sup>253</sup> Durkheim se refiere sucesivamente a distintos aspectos que han entrado en crisis de sentido: los preceptos morales y jurídicos; la ciencia; el valor de la reflexión frente al instinto; la ciencia y, finalmente, la propia fe religiosa.

<sup>254</sup> “Pero, en la medida en que el creyente duda, es decir se siente menos solidario de la confesión religiosa de la que forma parte y se emancipa de ella, en la medida en que familia y ciudad se convierten en extrañas para el individuo, él se convierte para sí mismo en un misterio, y entonces no puede escapar ya a la molesta y angustiosa pregunta: ¿para qué todo esto?”. *Ibid.*, 278–9 (227–8).

te, que pueda servir de finalidad a nuestros actos. (...) De aquí se deduce que nos faltan razones para vivir; porque la única vida a la que podemos aspirar no responde a nada real, y la única que tiene todavía algún fundamento en la realidad no responde ya a nuestras necesidades<sup>255</sup>. Durkheim tematiza la crisis del sentido ya en el arranque del núcleo argumental de *Le suicide*: es una sociedad triste la que no nos proporciona nada a lo que podamos aferrarnos. El desaliento colectivo ante la vida y sus exigencias, la desesperación y el pesimismo como estados habituales de nuestra conciencia social ponen de manifiesto *per contrapositionem* que nuestra constitución moral lleva implícito un objetivo que trascienda nuestra actividad cotidiana. Si ese objetivo no es visible socialmente, entonces la convicción de que vale la pena vivir la vida, se resquebraja.

Visibilidad y autoconciencia sociales van de la mano. Durkheim lo expresa de un modo muy particular: subjetualiza la sociedad, de forma que la autoconciencia la refiere directamente a un sujeto social, que queda hipostasiado respecto de las subjetividades individuales. Probablemente siempre quedará al arbitrio de una discusión interminable si esto son sólo formas más o menos metafóricas (y, por tanto, más o menos afortunadas) de hablar, de referirse a una sola realidad, o bien si hay supuestos ontológicos que permiten sostener la existencia de un dualismo ontológico. Lo cierto es que Durkheim se refiere a una conciencia desgraciada, infeliz, que tematiza una dolorosa a la vez que agresiva experiencia del mal<sup>256</sup>.

El lenguaje que emplea Durkheim es *formaliter* cuasi-teológico. Parecería estar refiriéndose a la sociedad eclesial que es ya incapaz de hacer presente a sus fieles la realidad de Dios. La experiencia del mal cuestiona la constitución moral de la sociedad, pero como toda su realidad es moral, lo cuestionado realmente es

---

<sup>255</sup> *Ibid.*, 279 (228).

<sup>256</sup> “La sociedad puede, por el contrario, sin filosofar, generalizar la idea que tiene de sí misma, de su estado de salud y enfermedad. Porque los individuos participan demasiado estrechamente en su vida como para que ésta pueda estar enferma sin que ellos no se sientan afectados. Su sufrimiento se convierte necesariamente en el sufrimiento de todos. Dado que ella es el todo, el mal que experimenta se comunica a las partes de que está compuesta. Y entonces no puede desintegrarse sin ser consciente de que las condiciones habituales de la vida en general están siendo afectadas en la misma medida”. *Ibid.*, 280 (229).

su entera realidad. La crisis de sentido pone al descubierto que nuestra acción se ha quedado sin finalidad; lo que equivale a decir que la sociedad ya no es capaz de proporcionarnos finalidad trascendente alguna. “Y puesto que somos su obra, no puede ser consciente de su decadencia sin ser consciente a la vez de que, a partir de ahora, esta obra no servirá para nada. Así es como se forman las corrientes de depresión y de decepción que no proceden de ningún individuo en particular, pero que expresan el estado de descomposición en el que se encuentra la sociedad. Traducen el relajamiento de los vínculos *–liens–* sociales, una especie de astenia colectiva, de malestar social, del mismo modo que la tristeza individual, cuando es crónica, traduce a su manera algún desarreglo orgánico del individuo”<sup>257</sup>.

La sociología durkheimiana se enfrenta a la realidad del mal social; lo intenta explicar y, en la medida de lo posible, busca el modo de conjugar el modo de explicarlo y extirparlo. Por analogía, cabe decir que la sociología se comporta como la nueva teodicea de un tiempo histórico en que la sociedad es el nuevo ser trascendente. Es teodicea, porque justifica la realidad de la trascendencia frente al mal, que negaría su existencia. Esta peculiar forma de teodicea es más necesaria si cabe en un momento en que esas corrientes depresivas empujan al individuo en la misma dirección a la que le lleva “el estado de desamparo moral que ha suscitado directamente en él la desintegración de la sociedad”<sup>258</sup>. La existencia de ese individualismo exagerado, ¿no debería proteger precisamente al individuo de lo que sucede en el medio social? ¿No cabe encontrar en la glorificación de la individualidad solitaria y que se presume y proclama autosuficiente, un remedio a los males que aquejan a la vida social? ¿Acaso no será ésta una de esas situaciones en las que lo mejor es precisamente «salirse del juego», salvarse en solitario, «bajarse del mundo», ponerse a salvo individualmente del sinsentido colectivo? El diagnóstico de Durkheim es muy duro: “por individualista que se sea, siempre queda algo colectivo, y lo que conlleva ese individualismo exagerado es la depresión y la

<sup>257</sup> *Ibid.*, 281 (229). Me permito alterar la traducción que cito. El término francés *lien* lo traduzco por ‘vínculo’ y no por ‘lazo’, como hace el traductor de la edición que estoy utilizando.

<sup>258</sup> *Ibid.*, 281 (230).

melancolía. Se comulga en la tristeza cuando no se tiene otra cosa para compartir<sup>259</sup>. El estuche colectivo de una sociedad individualista es la tristeza; por seguir usando la célebre metáfora weberiana: es un estuche del que se ausentó el espíritu hace tiempo. Esa falta de espíritu se expresa en el escaso apego a la vida<sup>260</sup>.

El desarrollo civilizatorio ha colocado al hombre en una extrañísima situación. Le ha hecho salir de una etapa de simplicidad que asegura prácticamente un equilibrio natural sobre la base de una sensorialidad muy destacada frente a una sociabilidad deprimida, en el sentido de poco desarrollada, pero muy concéntrica y cercana a su ser natural: “al ser la vida social muy simple, las dimensiones sociales de los individuos también lo son, y por consiguiente necesitan poca cosa para satisfacerse. Encuentran fácilmente en el exterior un objeto al que puedan aferrarse. Allá donde vaya el primitivo, si puede llevar consigo sus dioses y su familia es todo lo que necesita su naturaleza social”<sup>261</sup>.

La civilización ha desarrollado el espíritu hasta el punto que las formas sociales que podrían bastar al primitivo, son contempladas como límites arcaicos por el hombre civilizado. Su sensibilidad – que no es pura vida sensorial– está impregnada por su sociabilidad. La complejidad de su desarrollo humano es simultáneamente su virtud y su problema: “Como es un ser social más complejo, no puede mantener su equilibrio más que si encuentra en el exterior otros puntos de apoyo, y precisamente porque su equilibrio moral depende de más condiciones es por lo que se trastorna también más fácilmente”<sup>262</sup>. Hay aquí una dialéctica subyacente, que la podemos encontrar, por lo demás, en la larga tradición de moralistas franceses. Vienen a mi memoria muy especialmente textos de Rousseau y Tocqueville. La dialéctica cabría expresarse de este modo: el mal anida en el seno de un proceso que, aunque contingente de suyo, una vez desencadenado, opera con la lógica de la necesidad y con una acusada ambivalencia moral en el orden de sus efectos: es la

---

<sup>259</sup> *Ibid.*, 282 (230).

<sup>260</sup> “Si el individuo cede al menor choque de las circunstancias, es porque el estado en que se encuentra la sociedad ha hecho de él una presa lista para el suicidio”. *Ibid.*

<sup>261</sup> *Ibid.*, 282–3 (231).

<sup>262</sup> *Ibid.*, 283 (232).

lógica de la caída. Es como si en la manzana se encontrara ya presente el gusano que la devorará. Sin embargo, aquí entra en escena otra lógica de carácter salvífico: el remedio se encuentra en el mal, pero es necesario que el mal recorra todas sus etapas, desbroce todos los caminos y se cumpla su tiempo. La dialéctica opera sobre un trabajo compensatorio: la lógica del suplemento de la que habla ampliamente Derrida en *De la Grammatologie*<sup>263</sup>.

El tiempo del mal es un tiempo necesariamente misterioso, desasosegante y profundamente desalentador. Durkheim lo tematiza expresamente. En el niño y en el anciano, el hombre físico tiende a ser el hombre total (*tout l'homme*). La sociedad está ausente del primero y comienza a retirarse del segundo, por lo que únicamente permanece el yo físico. El problema comienza cuando el ser humano, para seguir siendo humano, debe trascenderse en un yo social. Ello plantea graves problemas al equilibrio moral y, recordémoslo, la base de la explicación sociológica del suicidio son las diferentes rupturas de equilibrio<sup>264</sup>. Si esa autotranscendencia es ya problemática de suyo, el individualismo exagerado la torna especialmente difícil y compleja. El suicidio egoísta –un fenómeno exclusivo de la civilización moderna– atestigua todo ello de un modo asfixiante.

A estas alturas el lector se habrá dado cuenta que *Le suicide* es un libro que habla del ser humano, de su condición y destino. Es el libro de un filósofo moral, que habla de temas morales, y que, tal vez inadvertidamente (¿o quizás no?), opera lógicamente con un modelo de referencia religioso y, más en concreto, soteriológico.

El suicidio es excepcional en el niño y en el anciano con carácter general; pero el suicidio egoísta no se da en las sociedades primitivas. Aquí Durkheim vuelve sobre tesis repetidas una y otra vez en *De la division du travail social*. Recordémoslo: el suicidio triste es el estado endémico entre los pueblos civilizados; incluso se dis-

<sup>263</sup> La frase “el remedio en el mal”, así como la idea, se encuentran profusamente en la obra de Rousseau. A su vez, es el título de un excelente libro de Jean STAROBINSKI, *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Gallimard, Paris, 1989. Ed. castellana: *Remedio en el mal. Crítica y legitimación del artificio en la era de las luces*. Trad. de J.L. ARÁNTGUI. La balsa de la Medusa, Madrid, 2000.

<sup>264</sup> Cfr. S, 202, 271 de la ed. francesa.



tribuye geográficamente lo mismo que la civilización<sup>265</sup>. *Le suicide* explicita algo presupuesto, pero no explicitado en DTS: la relación entre sociabilidad y sensibilidad diferenciada y cultivada, como un factor decisivo en la aparición del suicidio egoísta. En efecto, Durkheim no duda en decir que “la hipercivilización que provoca la tendencia anómica y la tendencia egoísta tiene también como efecto agudizar los sistemas nerviosos, volverlos excesivamente sensibles; por esta misma razón son menos capaces de ser constantes en su apego a un objeto definido, se someten menos a cualquier disciplina, y son más propensos a la irritación violenta y a la depresión exagerada”<sup>266</sup>.

#### 4. SOCIABILIDAD Y SENSIBILIDAD: DE LA SIMPLICIDAD A LA DIFERENCIACIÓN. A VUELTAS CON EL INDIVIDUALISMO

¿Qué razón aporta Durkheim para explicar la inmunidad del primitivo, de quienes pertenecen a las sociedades inferiores respecto del suicidio egoísta? La razón es idéntica a la que da Rousseau para explicar la felicidad del hombre natural, su autosuficiencia: “(...) se bastan a sí mismos. Teniendo menos necesidad de completarse con nada que no sean ellos mismos, están también menos expuestos a perder lo necesario para vivir. La inmunidad del animal no tiene otras causas”<sup>267</sup>. Que su vida social sea muy simple quiere decir que su sociabilidad lo es, pero también su sensibilidad. Cuanto más simple –o sea, menos diferenciada– sea la sensibilidad, la capacidad de vivir aislado y soportar la vida es mayor.

El ejemplo adicional que proporciona Durkheim ha sido discutidísimo. No es mi intención sumarme al debate, por más que la elección del protagonista del ejemplo –la mujer– me parezca absolutamente desafortunada. Dicho lo cual, es preciso reconocer que el ejemplo, por más que sea falso, clarifica al máximo lo que Durkheim quiere decir. Él establece una correlación entre el carácter más rudimentario, menos diferenciado, de su sensibilidad y su

<sup>265</sup> Cfr. DTS, 226–7.

<sup>266</sup> *S*, 440–1 (365–6).

<sup>267</sup> *Ibid.*, 282 (231).

menor pregnancia de sociabilidad<sup>268</sup>, por lo que las formas sociales muy simples le bastan para vivir. El ejemplo puede ser desafortunado y equivocado, pero la construcción del tipo queda clarificada: simplicidad de vida, sensibilidad menos diferenciada –más rudimentaria–, sociabilidad menos diferenciada y más simple. El tipo construido determina la posibilidad de una mayor exterioridad entre primitivo/mujer y formas sociales diferenciadas. Esa mutua exterioridad es lo que explica su relativa inmunidad al suicidio egoísta.

Por el contrario, el proceso civilizatorio propicia una vida mucho menos simple y autosuficiente. Nuestra sensibilidad se diferencia en relación directa con la fuerte pregnancia social de toda nuestra conducta en relación precisamente a los diversos grupos y medios sociales de los que formamos parte. En esa situación, el individualismo exagerado es en realidad un fenómeno anacrónico: un intento diferenciador que rompe el sentido y la dirección verdaderas de la civilización, que no es otro que el individualismo moral: una síntesis de sensibilidad y sociabilidad diferenciadas. La tristeza y la melancolía unidas a un fuerte pesimismo social son el precio social que hay que pagar. Ahora bien, el principio soteriológico del remedio en el mal hay que entenderlo en el sentido de que el mal individualismo hace posible de algún modo el bueno, y que ésta es la constitución moral de la moderna sociedad diferenciada. Ahora bien, en el interior del bueno –no lo olvidemos– anida el gusano. De inmediato lo vemos.

¿Por qué digo que el individualismo excesivo es un fenómeno contrario a la diferenciación civilizatoria? Pues porque en ese proceso todo conspira en realidad para que el humano experimente su vinculación y dependencia respecto de los grupos y medios sociales más variados. En tal situación la sociedad es un objeto que atrae hacia sí, con desigual intensidad, los sentimientos y la actividad de los individuos. La integración opera en el orden de la atracción del individuo al grupo, lo que supone, a su vez, que el individuo esté suficientemente desprendido de sí mismo. Lo que sucede –y aquí

---

<sup>268</sup> “Como pasa más tiempo que el hombre fuera de la vida social, ésta le afecta menos: la sociedad le es menos necesaria porque está menos impregnada de sociabilidad. Tiene pocas necesidades por ese lado, y las satisface sin mucho esfuerzo”. *Ibid.*, 283 (231).

vemos la complejidad del principio aludido: el remedio en el mal—es que, cuando el individualismo moral se erige en principio organizador de la constitución moral de una sociedad, es muy difícil evitar una dialéctica entre individualismo y egoísmo por el que uno y otro se reclaman y alimentan. Tal vez se trate de la ambivalencia moral fundamental; al menos, la que mejor caracteriza la moderna sociedad diferenciada. Durkheim lo expresa de un modo nítido: “en las sociedades y en los ambientes en que la dignidad de la persona es la norma suprema de conducta, en que el hombre es como un dios para el hombre, el individuo se inclina fácilmente a tomar por dios al hombre que hay en él, a erigirse en objeto de su propio culto. Cuando la moral se dedica sobre todo a ofrecerle una elevada idea de sí mismo, basta con que las circunstancias se combinen de un determinado modo para que sea incapaz de percibir nada por encima de él. Evidentemente el individualismo no supone necesariamente el egoísmo, pero se acerca bastante a él; no se puede estimular uno sin favorecer al otro. Así es como se produce el suicidio egoísta”<sup>269</sup>.

En realidad, hasta aquí parecería que Durkheim ha ampliado únicamente las grandes observaciones sobre el tema del suicidio que se contienen en DTS; sin embargo ha explicitado muchos supuestos y ha planteado el marco socio-moral que faltaba en DTS. En concreto, en el texto que acabamos de citar se pueden identificar tres tesis que están supuestas<sup>270</sup>. a) No se puede identificar sin más el individualismo con el egoísmo; el primero es un fenómeno normal y normativo, mientras que el segundo es un fenómeno desviado: es la patología del individualismo. b) Lo normal —el individualismo— implica siempre y de forma necesaria la aparición de la patología (egoísmo), aunque esto se lleve a cabo dentro de unos ciertos límites. En definitiva, un cierto grado de egoísmo es inevitable en un universo social individualista. Ello no constituye de suyo un fenómeno patológico, sino algo estadísticamente normal. Mientras no supere un cierto umbral no pasa a ser un fenómeno patológico. No se debería dar necesariamente el fenómeno patológico, pero el hecho es que se da y ello es algo contingente. c) En

---

<sup>269</sup> S, 499 (416).

<sup>270</sup> Sigo la interpretación de R. RAMOS TORRE, “La sociología de Durkheim: una síntesis”, ed. cit., 47–9.

efecto, cuando se da una cierta combinación aleatoria de circunstancias, lo desviado supera el margen de lo normal y se convierte en algo patológico. Durkheim subraya ciertamente el carácter contingente del proceso (combinación de circunstancias independientes y externas), pero lo cierto –si nos atenemos al texto– es que no se puede estimular uno sin favorecer al otro. Los destinos de ambos permanecen extrañamente unidos.

Todo ello arroja, de entrada, un panorama sombrío. Recordemos que Durkheim se distancia de las filosofías pesimistas en boga, pero las considera un relevante signo epocal. *Le suicide* presenta un notable esfuerzo teórico por indagar en los entresijos de la constitución moral de las sociedades modernas, al tiempo que un intento de distinguir individualismo moral e individualismo egoísta. La distinción conceptual se lleva a cabo, sin duda, pero la lógica procesual que une de hecho a uno y a otro resulta inquietante.

Anteriormente me refería a que *Le suicide* plantea y describe de un modo riguroso el marco socio-moral que permite dar una imagen completa del individualismo como fenómeno histórico ligado al desarrollo civilizatorio<sup>271</sup>. En efecto, es el propio dramatismo que el suicidio egoísta imprime en el desarrollo del individualismo el que hace de esta cuestión algo decisivo, que Durkheim buscará elucidar por vías diferentes. A este respecto, el período 1895–1900 es decisivo. Tengamos presente que entre 1886 y 1900 Durkheim impartió cuatro veces el curso sobre *Physique générale des moeurs et du droit*. Este curso es el que conocemos como *Leçons de sociologie*, y las lecciones 5 y 6 sobre las relaciones entre el Estado y el individuo<sup>272</sup> constituyen una reflexión de valor inestimable para comprender todos los extremos de la compleja solución que Durkheim da a este tema en *Le suicide*. Anticipemos ya que, aunque

<sup>271</sup> “Si bien el desarrollo de la división del trabajo ofrece una base estructural para el crecimiento del individualismo, no aporta por sí mismo una imagen completa de este fenómeno histórico. El individualismo tiene un aspecto *moral* tanto como un aspecto estructural. A medida que avanza la historia y que se amplía la esfera de la personalidad individual, la figura humana se convierte en objeto eminente, merecedor de respeto moral, y en tal proceso reemplaza a la colectividad”. E. TIRYAKIAN, *Sociologismo y existencialismo. Dos enfoques sobre el individuo y la sociedad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1969, 89.

<sup>272</sup> É. DURKHEIM, *Leçons de Sociologie. Physique des moeurs et de droit*, P.U.F., Paris, 2ª ed., 1969, 91–109.

este último sea el trabajo en el que Durkheim se reconcilie con el individualismo en términos teóricos<sup>273</sup>, la cuestión no queda zanjada precisamente por una valiosísima observación que encontramos en la *Leçons*: “el individualismo no es una teoría; es del orden de la práctica, no del orden de la especulación. Para que sea él mismo es preciso que afecte a las costumbres, a los órganos sociales, y a veces sucede que se disipa todo él, por así decirlo, en ensoñaciones (*rêveries*) especulativas, en lugar de penetrar lo real y suscitar ese conjunto de prácticas e instituciones que le resultara adecuado. Se ve entonces producirse sistemas que manifiestan las aspiraciones hacia un individualismo más desarrollado, pero que queda en estado de *desideratum* porque faltan las condiciones para que se haga realidad”<sup>274</sup>.

Las *Leçons* plantean dos tipos de condiciones que tendremos que analizar más detenidamente en otro momento. Unas condiciones son sociales: colmar el vacío social a través de núcleos de vida social común. Aquí hay una complementación clara entre la solución esbozada en *Le suicide*, la aportación de *Leçons de Sociologie* y el prólogo a la 2ª ed. de DTS, publicada en 1902: en los tres lugares indicados los núcleos de vida social común son las corporaciones profesionales, grupos sociales intermedios entre el individuo y el Estado. Las otras condiciones son políticas y hacen referencia directa a la adecuada relación entre individuo y Estado: “De todos modos el Estado no es por sí mismo un antagonista del individuo. El individualismo sólo es posible gracias a él, aunque únicamente pueda servir a su realización en determinadas condiciones”<sup>275</sup>. Ambos fenómenos son complementarios y no antitéticos: “no era exagerado decir que nuestra individualidad moral, lejos de ser antagonista del Estado, por el contrario era su producto. Es él quien la libera. Y esta liberación progresiva no consiste simplemente en mantener a distancia de los individuos a aquellas fuerzas contrarias que tienden a absorberlos, sino en disponer el medio en que se

---

<sup>273</sup> Cfr. S, 381–2 de la ed. francesa.

<sup>274</sup> É. DURKHEIM, *Leçons de Sociologie...*, ed. cit., 95.

<sup>275</sup> *Ibid.*, 99. “(...) el individualismo tiene como base institucional específica la relación entre el individuo y el Estado”. Entre ambos “existe un nexo íntimo, que resolverá el dilema creado por el ascenso paralelo de los derechos de ambos”. E. TIRYAKIAN, *op. cit.*, 43–94.

mueve el individuo para que pueda desarrollarse en él libremente. El papel del Estado no tiene nada de negativo. Tiende a asegurar la individuación más completa que permita el estado social<sup>276</sup>.

La peculiar lógica compensatoria del ‘remedio en el mal’ adquiere un especial sentido en el momento en que Durkheim expone su comprensión del moderno Estado democrático de derecho. Su función es esencialmente moral: es el órgano de la disciplina moral<sup>277</sup>. Su acción moralizadora es condición de posibilidad de la verdadera autorrealización del individuo: “No es tal o cual individuo el que el Estado intenta desarrollar; es el individuo *in genere* que no se confunde con ninguno de nosotros (...). Por una parte, nuestra concepción del Estado no tiene nada de mística, y, sin embargo, es esencialmente individualista<sup>278</sup>. En el mismo fenómeno donde reside el problema, se encuentra la solución.

---

<sup>276</sup> É. DURKHEIM, *Leçons de Sociologie...*, ed. cit., 103.

<sup>277</sup> “El Estado no está destinado a convertirse ni, como quieren los economistas, en un simple espectador de la vida social en cuyo juego sólo intervendría de un modo negativo, ni, como piensan los socialistas, en una simple rueda de la máquina económica. Es ante todo el órgano por excelencia de la disciplina moral”. *Ibid.*, 106.

<sup>278</sup> *Ibid.*, 104.

V

**EGOÍSMO Y ALTRUISMO: LOS MODELOS ÉTICO Y FÍSICO DEL EQUILIBRIO**

El gran problema moral que está detrás de la tasa de suicidios en nuestras sociedades es un complicado sistema de equilibrio<sup>279</sup>. “En los asuntos de la vida, nada es bueno sin medida. Una característica biológica no puede cumplir con los fines a los que debe servir más que a condición de no rebasar ciertos límites. Y lo mismo sucede con los fenómenos morales. Si, como acabamos de ver, un individualismo excesivo conduce al suicidio, un individualismo insuficiente produce los mismos efectos. Cuando el hombre se margina de la sociedad, se mata fácilmente, pero también cuando está demasiado integrado en ella”<sup>280</sup>. El modelo del equilibrio que aquí se perfila es ético: se trata del equilibrio de la virtud. Sobre él volverá precisamente en el párrafo que cierra el capítulo. Toda la obra está atrevasada de bipolaridades que, a veces, se presentan como generadoras de tensión: presencia–ausencia, exceso–defecto, etc.<sup>281</sup>.

---

<sup>279</sup> “Si atendemos al itinerario analítico encontraremos que lo que Durkheim propone como condiciones de posibilidad del orden social se enuncia en términos de equilibrio”. R. RAMOS TORRE, “Aproximación a la estructura teórica de *El suicidio*”, ed. cit., 240. Destacados intérpretes de la obra durkheimiana han hecho del modelo de equilibrio el núcleo de su reflexión crítica. Es el caso del célebre libro de J.D. DOUGLAS, *The Social Meanings of Suicide*, Princeton University Press, Princeton, 1967. Douglas reconduce las variables bipolares al modelo del equilibrio. De este modo, el equilibrio social resulta de la articulación de dos tipos de fuerzas opuestas y es la ruptura del equilibrio entre fuerzas contrarias lo que determina la aparición de corrientes suicidógenas.

<sup>280</sup> *S*, 285 (233).

<sup>281</sup> “Ya que hemos llamado *egoísmo* al estado en que se encuentra el yo cuando sólo vive su vida personal y no obedece más que a sí mismo, la palabra *altruismo* expresa bastante bien el estado contrario, aquél en el que el yo no se pertenece, en el que se confunde con algo distinto a sí mismo, en el que el norte de su conducta

El suicidio altruista lleva el sello del primitivismo y con él, el de un individualismo muy rudimentario, muy poco desarrollado. Cuando se compara desde este punto de vista el suicidio egoísta y el altruista comienzan a aparecer las paradojas que no dejarán de acompañar ya a Durkheim en su particular laberinto<sup>282</sup>. Resulta que la sociedad está igualmente presente, si bien no del mismo modo, en los dos tipos de suicidio: el egoísta y el altruista: “En uno, se limita a rodear al hombre de un lenguaje que le margina de la existencia; en el otro le ordena formalmente abandonarla. Allí, sugiere o como mucho aconseja; aquí, obliga y es ella la que determina las condiciones y las circunstancias que hacen exigible esta obligación”<sup>283</sup>. Parece claro en cualquier caso que, allí donde el medio social es tan presionante y extenso que impide al individuo constituir para sí un cierto medio especial, propio, a cuyo resguardo cree una fisonomía propia, se darán las condiciones para una deficiente individuación. Ello puede suceder y sucede de hecho en los medios sociales primitivos, pero no es ése el único caso ni mucho menos. Más aún, lo que a Durkheim interesa realmente, en mi opinión, es explorar dos subtipos de suicidio altruista: uno, que está ligado a la negación de la individualidad, propia de ciertas religiones y filosofías panteístas; y otro, que obedece a la disolución planificada de la individualidad, propia de ciertos medios sociales, entre los que sobresale el ejército<sup>284</sup>.

Durkheim distingue tres variedades o subtipos de suicidio altruista: el obligatorio, el facultativo y el agudo (cuyo modelo perfecto es el suicidio místico). Como tendremos ocasión de ver lo que hay de común en ellos es ese estado de impersonalidad (indi-

---

se encuentra fuera de su alcance, a saber, en uno de los grupos de los que forma parte. Llamaremos por tanto *suicidio altruista* al que resulta de un profundo altruismo”. *Ibid.*, 291 (238).

<sup>282</sup> La expresión ‘Durkheim en su laberinto’ –tan plástica como afortunada– es de Ramos Torre: cfr. R. RAMOS TORRE, “Aproximación a la estructura teórica de *El suicidio*”, ed. cit., 239. En ulteriores referencias mostraremos el laberinto lógico en el que Durkheim se coloca y tendremos ocasión de volver a citar el penetrante análisis que de este asunto hace Ramos Torre.

<sup>283</sup> *S.*, 288–9 (236).

<sup>284</sup> “A pesar de todo, todavía hoy día existe entre nosotros un medio especial donde el suicidio altruista se encuentra en estado crónico: el ejército”. *Ibid.*, 301 (247).



vidualización deficiente) que en todos los casos es un residuo moral del modo primitivo de comportarse y, por consiguiente, se puede calificar hasta cierto punto de un anacronismo moral.

#### 1. SUICIDIO OBLIGATORIO Y SUICIDIO FACULTATIVO

El suicidio obligatorio supone una normatividad implícita, pero no por ello menos eficiente. “Para que la sociedad pueda obligar (*contraindre*) de este modo a algunos de sus miembros a matarse, es preciso que la personalidad individual tenga entonces muy poco peso. Ya que desde el momento en que ésta empieza a constituirse, el derecho a la vida es el primero que se le reconoce; o al menos sólo es conculcado en circunstancias muy excepcionales, como la guerra. Sin embargo, esta débil individuación sólo puede tener una causa. Para que el individuo tenga tan poco peso en la vida colectiva, es necesario que esté casi totalmente absorbido por el grupo y, por consiguiente, que éste se encuentre fuertemente cohesionado. (...) esta cohesión en masa es precisamente la que presentan las sociedades en que se observan las prácticas precedentes”<sup>285</sup>. Obsérvese el término que emplea Durkheim: *contraindre* (obligar). Hay una dimensión normativa (reguladora) directamente inscrita en la función integradora. Se trata de apuntar simplemente una tesis sobre la que habrá que volver bien pronto, cuando analicemos la posible relación entre altruismo y fatalismo.

Junto con el suicidio altruista obligatorio, aparece otra variable en la que la presencia e influencia de la sociedad no es imperativa, en el sentido de que no obliga a quitarse la vida. El móvil inmediato y aparente del suicidio es mucho más fútil. La gama de ejemplos que aporta Durkheim va desde la tranquilidad con la que los Galos se quitaban la vida hasta el suicidio como respuesta a una ligera ofensa en Polinesia. Durkheim argumenta que, si bien no aparece aquí la idea de obligación, no estamos ante fenómenos de naturaleza diferente: el suicidio es alentado con una sobreestima social, del mismo modo que su rechazo es sancionado socialmente: “Cuando uno está acostumbrado desde la infancia a no hacer caso de la vida

---

<sup>285</sup> *Ibid.*, 290 (237).

y a despreciar a aquellos que le tienen demasiado apego, es inevitable que uno se deshaga de ella al menor pretexto. A un sacrificio que cuesta tan poco es fácil decidirse. Estas prácticas se relacionan por tanto, lo mismo que el suicidio obligatorio, con aquello que hay de más fundamental en la moral de las sociedades abundantes<sup>286</sup>.

A las dos variables del suicidio altruista les es común el espíritu de renuncia, la abnegación ilimitada y un elevado grado de impersonalidad. La vinculación de estos tres rasgos es característica de una moral primitiva, anterior a una diferenciación más o menos consciente de la persona y de sus propios intereses. Ahora bien, la elevación absoluta del grado de impersonalidad que se da tanto en culturas primitivas como en sistemas religiosos y metafísicos rompe en cierto modo una frontera definida que pudiera existir al respecto entre primitivismo y modernidad. Veámoslo.

## 2. SUICIDIO ALTRUISTA AGUDO. PANTEÍSMO Y PESIMISMO FILOSÓFICO

El suicidio altruista agudo aparece ligado al sacrificio de sí como acto en el que el ser humano se despoja con serenidad de su ser personal para abismarse en otra realidad que él considera que es su verdadera esencia. La religión hindú y ciertas sectas nacidas del budismo son sus exponentes religiosos. Con todo, el verdadero interés –en mi opinión– que para Durkheim arroja esta variante del suicidio altruista no está en su conexión con ciertas religiones orientales sino en su carácter esencial (la impersonalidad) y en su conexión con ciertas filosofías que estaban muy en boga en su tiempo.

El ser humano que sitúa su verdadera esencia fuera de él, no tiene realmente una existencia propia: “La impersonalidad se encuentra aquí elevada a la máxima potencia; el altruismo se encuentra exacerbado<sup>287</sup>. Es una forma peculiar de éxtasis o de alienación, según se mire, por la que el individuo sitúa todo su valor

<sup>286</sup> *Ibid.*, 293 (240).

<sup>287</sup> *Ibid.*, 296 (243).

fuera de sí, despojándose de este modo de cualquier forma de valor y dignidad.

Con no poca frecuencia se atribuye este tipo de suicidios a la tristeza o, al menos, se considera que ésta es lo que los caracteriza esencialmente. En este sentido, lo que tendrían en común el egoísmo y altruismo sería una representación melancólica (gozosamente triste) de la vida. Durkheim no considera que la melancolía sea una característica específica, por más que la representación melancólica de la vida sea un rasgo por el que todos los suicidios se asemejan entre sí. Para empezar, la melancolía del egoísmo y la del altruismo difieren por completo: “La del primero está hecha de un sentimiento de cansancio incurable y un estado de abatimiento taciturno; pone de manifiesto un decaimiento completo de la actividad, que al no poder emplearse de una forma útil se repliega sobre sí misma. La del segundo, por el contrario está hecha de esperanza, ya que piensa precisamente que más allá de esta vida se le abrirán las más bellas perspectivas. Implica incluso entusiasmo y los arrebatos de una fe impaciente para satisfacerse que se manifiesta mediante actos de una gran energía”<sup>288</sup>. Este texto me parece de gran importancia, al menos por dos razones: en primer lugar, porque manifiesta la necesidad de construir los tipos mediante caracterizaciones psicológicas y valoraciones sobre la vida humana que dependen de presuposiciones o pre-nociones del sentido común. El mejor medio de desmentir o matizar –según se quiera– el rigor metódico-positivista son los propios textos de Durkheim. En segundo lugar, y dado el gusto que él tiene por la lógica bipolar, la dualidad pasividad-actividad no se manifiesta relevante como factor explicativo en esta variante del suicidio altruista: tanto el decaimiento completo de la actividad como su sobreexcitación y efervescencia pueden conducir al mismo resultado. No son pues, variables significativas cuando se trata de la melancolía y su influencia sobre el suicidio altruista. La cuestión puede parecer todavía lejana y un poco tangencial al meollo del asunto, que no es otro –como se verá– que la bipolaridad presencia-ausencia de la sociedad en la acción individual. Esa es una clave decisiva para desentrañar el laberinto y me parece conveniente apuntar ya a ella.

---

<sup>288</sup> *Ibid.*, 297 (243–4).

La característica esencial es, pues, la impersonalidad. En ese punto, y no en la representación más o menos sombría del mundo y de la vida, es donde se separan los sistemas religiosos y metafísicos que sirven de marco a las prácticas morales. Durkheim señala que ésta y no otra es la frontera: el valor de la persona y de su dignidad. Y pone un ejemplo muy claro: el caso del cristianismo. Según él, el cristianismo no es ajeno al dolor ni a los aspectos más sombríos y tristes de la vida. Ahora bien, “las sociedades cristianas conceden al individuo mucha más importancia que las sociedades anteriores. Le asignan deberes personales que cumplir a los que tiene prohibido sustraerse (...). De modo que el individualismo moderado que anida en el espíritu del cristianismo ha impedido que favorezca el suicidio (...)”<sup>289</sup>. Ese individualismo moderado aleja el peligro de la impersonalidad. No es esto, en cambio, lo que sucede en las religiones panteístas y en aquellos sistemas metafísicos que profesan un panteísmo, que en realidad encubre una forma de ateísmo. Dichos sistemas combinan el panteísmo con la impersonalidad y el pesimismo antropológico.

La referencia a esta última cuestión es muy somera. En otro lugar<sup>290</sup> Durkheim se refiere a la doble forma que adopta el panteísmo: optimista (Spinoza) y pesimista (Schopenhauer y Hartmann). Y en otro texto del propio *Le suicide* la referencia a las filosofías pesimistas vincula expresamente las figuras de Schopenhauer y Hartmann<sup>291</sup>. Este último es el filósofo alemán Eduard von Hartmann, seguidor de Schopenhauer y filósofo de la impersonalidad del Absoluto<sup>292</sup>. Por otro lado, no cabe duda de que también debido a esta influencia, Durkheim pudo tener acceso a la idea de que es posible una representación inconsciente, y que la actividad espiritual inconsciente es la base de la vida espiritual consciente<sup>293</sup>. Como es bien sabido la tesis de que caben representaciones inconscientes juega un papel relevante en *Le suicide* y, mucho más todavía, en “Représentations individuelles et représentations collecti-

<sup>289</sup> *Ibid.*, 297–8 (244).

<sup>290</sup> É. DURKHEIM, “De l’irreligion...”, ed. cit., 305; *Textes 2...*, 157.

<sup>291</sup> Cfr. *S*, 508 (424).

<sup>292</sup> Cfr. Juan CRUZ CRUZ, “La impersonalidad del Absoluto. Una tesis pesimista”, *Philosophica*, 7 (1989), 137–56.

<sup>293</sup> Cfr. *ibid.*, 146–7.

ves” (1898). Durkheim recibe en este punto la multiforme influencia del vitalismo europeo de fin de siglo.

### 3. UN CASO PARTICULAR DE SUICIDIO ALTRUISTA: EL SUICIDIO ESTOICO

En otro lugar he hecho referencia a las figuras de Catón y Séneca y cómo Durkheim hace mención de ellas. Es una particular muestra de su interés por un tipo de suicidio, que él denomina *estoico*, y que caracteriza como una peculiarísima combinación de egoísmo y altruismo. En efecto, se trata, según él, de una forma individual que combina dos tipos de tendencias sociales de signo contrario: el egoísmo y el altruismo. Durkheim lo sitúa en determinadas épocas de crisis en las que la sociedad se encuentra disgregada y el estado general de la sociedad es de egoísmo. En tal situación determinados individuos o grupos de individuos aspiran a algo diferente: “buscan un objeto duradero al que poder aferrarse con alguna convicción que proporcione un sentido a sus vidas. Sólo que, como no hay nada real a lo que atenerse, no pueden encontrar satisfacción más que creando de la nada una realidad ideal que pueda desempeñar ese papel”<sup>294</sup>.

Probablemente sin advertir el alcance y el valor intemporal de su interpretación, Durkheim anticipa brillantemente análisis sociológicos muy posteriores referidos a la ambivalencia moral de la modernidad. En el contexto de una cultura individualista, hay personalidades que se mueven “en la cuerda floja”<sup>295</sup>. El hallazgo durkheimiano puede ser reconducido también a la célebre descripción hegeliana (*Fenomenología del Espíritu*) de la autoconsciencia estoica como una figura de la conciencia desgraciada. En todos los análisis aquí mencionados aparece de un modo u otro un dualismo que Durkheim describe así: “individualistas en todo lo que concierne al mundo real, son de un altruismo desmesurado en todo lo

---

<sup>294</sup> S, 392 (326–7).

<sup>295</sup> Utilizo una célebre expresión acuñada por Ulrick Beck: ‘personalidades en la cuerda floja’.

que concierne a ese objetivo ideal”<sup>296</sup>. Hegel enfatiza especialmente ese «escapismo» a la idealidad como resultado de una búsqueda, por parte de la libertad de la autoconciencia, de un egoísta «sálvese quien pueda».

Es una figura de la conciencia desgraciada, que abunda en tiempos de crisis y desorientación o perplejidad general. Es propio del estoicismo –sostiene Hegel– un rechazo de la servidumbre y un agudo sentido de “la libertad que, escapando siempre inmediatamente a ella, se retrotrae a la *pura universalidad* del pensamiento; como forma universal del espíritu del mundo, el estoicismo sólo podía surgir en una época de temor y servidumbre universales, pero también de cultura universal (...)”<sup>297</sup>. O como dice Durkheim: “Si el estoico manifiesta una absoluta indiferencia por todo aquello que excede el círculo de la personalidad individual, si exhorta al individuo a bastarse a sí mismo, al mismo tiempo le coloca en una situación de estrecha dependencia frente a la razón universal, y le reduce a no ser más que el instrumento mediante el cual ésta se realiza”<sup>298</sup>.

El estoico abandona el mundo a su suerte y se repliega sobre sí y su libertad vividos como libertad de la autoconciencia: el pensamiento y el mundo de la cultura pasan a ser su única verdad<sup>299</sup>. La vida queda fuera de esta verdad y en ello consiste el triunfo de la reflexión sobre la vida, que ésta última queda como lo otro, y que, como tal, es negada. Durkheim no expresa su pensamiento en el lenguaje especulativo de Hegel, pero el espíritu de lo que uno y otro afirman no es sustancialmente distinto. El estoico combina el individualismo moral más radical (la salvación moral del propio yo, que se convierte en *el* problema por excelencia) con un intelec-

<sup>296</sup> *Ibid.*, 392 (327).

<sup>297</sup> G.W.F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu* (trad. de Wenceslao ROCES), F.C.E., México, 1966, 123.

<sup>298</sup> *S*, 393 (327).

<sup>299</sup> “La libertad de la autoconciencia es *indiferente* con respecto al ser allí natural, por lo cual *ha abandonado también libremente a éste* y la *reflexión* es una reflexión *duplicada*. La libertad en el pensamiento tiene solamente como su verdad el *pensamiento puro*, verdad que, así, no aparece llena del contenido de la vida, y es, por tanto, solamente el concepto de la libertad y no la libertad viva misma (...)”. G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, 123.

tualismo a ultranza que desemboca en un panteísmo intemperante. “De modo que el suicidio que practica es a la vez apático como el del egoísta y se lleva a cabo como un deber como el del altruista. Encontramos en él la melancolía de uno y la activa energía del otro; el egoísmo se mezcla con el misticismo”<sup>300</sup>. Esta alianza de melancolía y activismo, egoísmo moral y misticismo se reencuentra en otras épocas caracterizadas por la decadencia moral. La caracterización sociológica tiene por tanto un grado de validez nada desdeñable.

#### 4. EL SUICIDIO ALTRUISTA EN ESTADO CRÓNICO: EL MEDIO SOCIAL MILITAR

Durkheim aporta como dato de partida unas tablas o cuadros estadísticos en los que se refleja que la propensión de los militares al suicidio es muy superior a la de la población civil de la misma edad. Según los países la diferencia oscila entre el 25 y el 900 %.

La cuestión presenta un extraordinario interés sociológico: las altas tasas de suicidio pueden tener relación o bien con: a) la profesión militar y el espíritu que anima su desempeño, a saber, el espíritu militar; b) con el medio social militar, considerado como un medio social específico, con sus valores, normas y costumbres; o c) con una mezcla de los dos. Como veremos, la solución durkheimiana se inclina por esta última opción.

La causa que primero nos viene a los labios parece ser el disgusto con el servicio de las armas. Sin embargo, la explicación más convincente en primera instancia no resulta ser la adecuada, pues lo cierto —estadísticamente hablando— es que el suicidio afecta más a aquellos militares que manifiestan una vocación más definida por esta carrera, los que mejor preparados parecerían estar para las duras exigencias de la vida militar. No es, pues, el rechazo que inspira esta profesión lo que agrava el coeficiente de suicidios, sino una cierta afinidad electiva ante el suicidio y “el conjunto de situaciones, costumbres adquiridas o predisposiciones naturales que

---

<sup>300</sup> S, 393 (327).

constituyen el espíritu militar<sup>301</sup>. Y ahora viene el segundo aspecto: el medio social militar propicia una cierta impersonalidad de la que no encontramos parangón en la vida civil. El espíritu de disciplina que se inculca en el medio militar forma personalidades dispuestas al sacrificio pronto y a la obediencia ciega: “Pero para eso se necesita una abnegación intelectual incompatible con el individualismo. Hay que tener muy poco apego a la propia individualidad para adaptarse tan dócilmente a los estímulos exteriores. En una palabra, lo que rige la conducta del soldado está fuera de su alcance (*en dehors de lui même*); cosa que es característica del estado de altruismo<sup>302</sup>”.

Es el propio medio social militar el que tiene residuos de un primitivismo moral<sup>303</sup>. No se trata de una profesionalización deficiente o insuficiente. Hay una constitución moral ligada por un grado de afinidad a la carrera de las armas y al espíritu militar, que favorece el desarrollo del suicidio altruista. El criterio de afinidad se establece, claro está, entre ciertos rasgos del suicidio altruista, por un lado, y ciertos rasgos del medio social militar (profesión y espíritu), por otro.

Considerado este proceso en perspectiva de civilización, cabe decir que ésta logra modernizarse sobre la base de un equilibrio muy precario entre individualismo y tradicionalismo. En la vida civil, los suicidios se deben a una individuación excesiva –no compensada– que parece acompañar inexorablemente el proceso civilizatorio. Por el contrario, los suicidios militares dependen de la disposición contraria: esa individuación débil e insuficiente que se ha llamado estado de altruismo. El tradicionalismo es el antagonista por excelencia del espíritu individualista y, en calidad de tal, preserva del suicidio egoísta, pero “si rebasa cierto grado de inten-

---

<sup>301</sup> *Ibid.*, 309 (254).

<sup>302</sup> *Ibid.*

<sup>303</sup> “De todas las instituciones de que están compuestas nuestras sociedades modernas, el ejército es, por lo demás, la que más recuerda a las sociedades primitivas. También él consiste en un grupo tosco y compacto que somete fuertemente al individuo y le impide moverse con libertad. Y puesto que esta constitución moral es el terreno natural del suicidio altruista, hay razones para suponer que el suicidio militar tenga ese mismo carácter y provenga del mismo origen”. *Ibid.*



sidad, se convierte él mismo en una fuente originaria de suicidios”<sup>304</sup>.

Esta tensión entre individualismo y tradicionalismo en el marco de una cultura modernizante no puede permanecer estática, rígida y cristalizada. Se mueve y lo hace en el sentido de que en todos los países se produce, con mayor o menor intensidad, un retroceso gradual del viejo espíritu militar. La razón de ello es que los rasgos dominantes del medio social militar (obediencia pasiva, sumisión e impersonalismo) cada vez entran más en contradicción con las exigencias de la conciencia pública: es un residuo primitivo –dice Durkheim– en una corriente de civilización de signo opuesto. En esta clave hay que comprender ese “grupo compacto y homogéneo que comprende a la mayoría de los suicidios de los que el ejército es el escenario y que dependen de ese estado de altruismo sin el cual no hay espíritu militar. El suicidio de las sociedades primitivas sobrevive por tanto entre nosotros, porque la moral militar es ella misma, en ciertos aspectos, una supervivencia de la moral primitiva”<sup>305</sup>. Durkheim sostiene en una nota a pie de página que, si bien, se trata de un anacronismo moral, ello no quiere decir que deba necesariamente desaparecer. El pasado subsiste en el presente y todo ello forma parte de las contradicciones de las que está hecha la vida. No obstante, son claros los indicios que apuntan a una transformación de este estado de cosas en el modo como se profesionaliza el espíritu militar<sup>306</sup>.

El modelo explicativo es, pues, el siguiente: la carrera de las armas (la profesión militar) desarrolla una constitución moral que genera una tendencia poderosa al suicidio. A partir de esta predisposición, cualquier motivo –por fútil que sea– puede tener un desenlace fatal. Por otro lado, todo el medio profesional militar está

---

<sup>304</sup> *Ibid.*, 313 (257).

<sup>305</sup> *Ibid.*, 316 (260).

<sup>306</sup> “Para satisfacer las nuevas aspiraciones, la disciplina se ha hecho menos rígida, menos opresiva para el individuo. Es por lo demás significativo que, en esas mismas sociedades y durante la misma época, los suicidios civiles no han hecho más que aumentar. Esta es una prueba más de que la causa de la que dependen es de una naturaleza contraria a la que provoca generalmente la aptitud específica de los soldados”. *Ibid.*, 315 (260).

afectado de esta predisposición. Ello explicaría esos fenómenos de contagio, tan frecuentes en el medio militar.

##### 5. CONCLUSIÓN: EL SUICIDIO COMO EXCESO EN LA VIRTUD CORRESPONDIENTE

Las personas se suicidan tanto por estar excesivamente individualizadas como por estarlo muy poco. El desequilibrio es interno tanto a cada uno de los extremos de la balanza, como a la balanza misma. Me explico. Por un lado, allí donde impera el suicidio altruista, el hombre está presto a dar su vida en cualquier momento, pues la tiene en muy poco valor; pero esa escasa valoración se refiere tanto a la vida propia como a la ajena. Por el contrario, allí donde la personalidad individual es valorada como el fin supremo, se respeta también la de los semejantes. En perspectiva evolutiva, “una mayor comprensión del sufrimiento humano ocupa el lugar de la fanática abnegación de épocas primitivas”<sup>307</sup>.

El modelo de equilibrio busca compensar los extremos de la balanza según un criterio ético: el de la virtud<sup>308</sup>. Es sabido, por otro lado, que el modelo del justo medio se desplaza en dirección al modelo de equilibrio de fuerzas. Este es un punto de gran importancia a la hora de comprender la estructura teórica de *Le suicide*. Con razón ha señalado Ramos Torre que cuando se trata “de dar cuenta de las condiciones de posibilidad de orden social en las sociedades históricas concretas, Durkheim vuelve sobre el modelo de equilibrio, pero no ya como prudencia del punto medio de la virtud, sino en el sentido de la física, como equilibrio entre fuerzas dispares que se contrarrestan y definen un punto estable de com-

<sup>307</sup> *Ibid.*, 319 (263).

<sup>308</sup> “Cada clase de suicidio no es por tanto más que la forma exagerada o desviada (*déviée*) de una virtud” (S, 319 (263)). He alterado la traducción del término francés ‘*déviée*’: donde la traducción que utilizo dice ‘derivada’, he puesto ‘desviada’.

pensación. Pasamos, pues, del equilibrio como prudencia al equilibrio físico como compensación de fuerzas dispares<sup>309</sup>.

Desde un punto de vista puramente lógico, no obstante, el tipo puro del suicidio altruista es el más extremo, o sea, es el obligatorio. Según Durkheim, se trata de aquél en el que se encuentran mejor subrayados los caracteres esenciales del tipo. Las otras variedades son formas derivadas de ésta. Ahora bien, como ya he indicado el suicidio altruista obligatorio es aquél que involucra la integración con la regulación de un modo más indiscernible. ¿Qué diferencia hay entre el suicidio altruista obligatorio y el suicidio fatalista? Como carácter general, ¿son tan discernibles y diferenciables entre sí las dos variables, como para dar lugar a dos tipos diferentes de suicidios? No es éste todavía el momento de abordar y responder a estas cuestiones, pues falta exponer el concepto de regulación y la tipología de suicidios que tienen como explicación sociológica su defecto y exceso respectivamente: el suicidio anómico y el suicidio fatalista. Una vez que se traten estas cuestiones habrá que entrar a analizar la temática mencionada, sobre la cual – además – gira una aguda controversia entre los diferentes especialistas.

Una última consideración sobre el modelo de equilibrio que se sigue del análisis del egoísmo y del altruismo. Por un lado, la actividad humana necesita un objeto que la trascienda y que, al mismo tiempo esté en nuestra constitución moral<sup>310</sup>; pero, por otro, este fin trascendente no puede ser de una índole tal que el hombre llegue a perder su autonomía personal. Esto es, además, lo que indica el tercer elemento de la moralidad, tal como es descrito en *L'éducation morale*<sup>311</sup>.

<sup>309</sup> R. RAMOS TORRE, "Aproximación a la estructura teórica de *El suicidio*", ed. cit., 240.

<sup>310</sup> Cfr. S, 279 (228).

<sup>311</sup> "Para actuar moralmente no basta, y sobre todo no basta ya, respetar la disciplina, estar ligado a un grupo; es necesario también que, ya sea haciendo caso a la regla, o dedicándonos a un ideal colectivo, tengamos conciencia, la conciencia más clara y completa posible, de las razones de nuestra conducta. Pues es esta conciencia la que confiere a nuestro acto esa autonomía que la conciencia pública exige en adelante a todo ser verdadera y plenamente moral. Podemos decir por tanto que el tercer elemento de la moral es la comprensión (*intelligence*) de la moral". Así pues, para que haya moralidad "es preciso también que la regla que

El orden expositivo en los trabajos académicos e investigadores de Durkheim nunca es irrelevante. Estoy profundamente convencido de ello. No es irrelevante que él haya accedido a la función integradora por vía negativa: el análisis del suicidio egoísta. Este tipo de suicidios pone de manifiesto una corriente moral –el individualismo– y su correspondiente desviación –el egoísmo–. El gusto por la individuación es un estado moral que sólo puede ser limitado por su contrario: el espíritu de renuncia<sup>312</sup>.

Durkheim comienza su análisis deductivo por el suicidio egoísta y busca aislar una función social: la integración social. Ello nos conduce al marco teórico de la obra que se dibuja sobre las dos grandes funciones de socialización: integración y regulación. En el siguiente trabajo comenzaremos precisamente por abordar el parentesco entre la función integradora y la función reguladora, así como los excesos y los defectos de cada una de ellas y a qué tipo de suicidio da lugar cada uno de ellos.

Entre los estudiosos y comentaristas de la obra durkheimiana existe una gran discusión sobre si la distinción entre integración y regulación es puramente analítica o si hay que entenderla en un sentido realista fuerte. En mi opinión, la discusión está provocada realmente, al menos, por dos razones: a) la ambigüedad de este texto: “Existen dos factores del suicidio en concreto que tienen el uno por el otro una afinidad especial, y estos factores son el egoísmo y la anomia. Sabemos, en efecto, que no son generalmente más que dos aspectos diferentes de un mismo estado social; no es extraño por lo tanto que se encuentren en un mismo individuo. Es incluso prácticamente inevitable que el egoísta tenga cierta inclinación al desenfreno, porque, como se ha apartado de la sociedad, ésta no tiene suficiente predicamento sobre él para imponerle sus normas. Si, a pesar de todo, sus deseos no se exasperan más de lo habitual, es porque en él la vida pasional languidece, porque no piensa más que en sí mismo y el mundo exterior no le atrae”<sup>313</sup>. b)

---

prescribe esos actos sea libremente querida, es decir libremente aceptada, y esta libre aceptación no es otra cosa que una aceptación ilustrada”. É. DURKHEIM, *L'education morale*, P.U.F., Paris, 1<sup>o</sup> éd. Quadrige, 1992, 101.

<sup>312</sup> “(...) porque una tendencia no se limita a sí misma, sino que tiene que ser limitada siempre por otra tendencia”. *S*, 502 (419).

<sup>313</sup> *Ibid.*, 390 (325).

El hecho de que Durkheim use los tipos de suicidio según un criterio mixto, o sea de combinación, en tanto que ésta tiene un valor heurístico muy superior a la descripción de los tipos puros y permite una mejor individuación de los tipos<sup>314</sup>.

Es preciso examinar muy detenidamente la relación entre funciones, tipos y causas, precisamente por el carácter deductivo y etiológico de la investigación. Todo indica que ayudará a esclarecer el objeto que persigue de fondo *Le suicide*: investigar la constitución moral de la sociedad. Por otro lado, la utilización de los tipos mediante un criterio combinatorio, cuyo valor heurístico es superior de cara a estudiar las formas individuales de los tipos, permite a Durkheim completar la clasificación etiológica con la clasificación morfológica. La unión de estos dos criterios (deductivo e inductivo) permite abordar el aspecto tal vez más complejo de todo el libro: la relación entre suicidio egoísta y suicidio anómico.

---

<sup>314</sup> “No obstante, conviene añadir que [los tipos o especies] no se presentan siempre a la experiencia en un estado de aislamiento y de pureza. Muy a menudo sucede que se combinan entre ellas de tal manera que dan lugar a especies compuestas; de modo que características pertenecientes a distintas especies pueden encontrarse juntas en un mismo suicidio. La razón no es otra que las diferentes causas sociales del suicidio pueden influir simultáneamente sobre un mismo individuo y mezclar en él sus efectos”. *Ibid.*, 389–90 (324).



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)
- Nº 14 Fernando Múgica Martinena, *E. Durkheim: La constitución moral de la sociedad (I). El marco normativo de la acción social* (2005)