

FERNANDO MÚGICA MARTINENA

EMILE DURKHEIM:

LA CONSTITUCIÓN MORAL DE LA
SOCIEDAD (II). EGOÍSMO Y ANO-
MIA: EL MEDIO MORAL DE UNA
SOCIEDAD TRISTE

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 2139-2005
Pamplona

Nº 15: Fernando Múgica Martinena,
E. Durkheim: La constitución moral de la sociedad (II)

© 2005. Fernando Múgica

Imagen de portada: *E. Durkheim*

Redacción, administración y petición de ejemplares

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

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

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

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN: LA COMPLEJA LÓGICA INTERNA DE <i>LE SUICIDE</i> ...	7
I. LA REGULACIÓN SOCIAL	13
1. El modelo del equilibrio: deseo y felicidad.....	14
2. Poner en armonía las pasiones con las facultades: la lógica del “remedio en el mal”	18
3. La autonomía racional. Vinculación de <i>Le Suicide</i> con <i>L'éducation morale</i>	20
4. La liberación del deseo: un signo de la transformación social de los sistemas morales	22
5. De la crisis al estado anómico crónico: anomia aguda y anomia crónica	25
6. «Cuando todo límite resulta odioso...»	27
II. LOS TIPOS DE SUICIDIO Y SUS FORMAS INDIVIDUALES: A LA BÚSQUEDA DE LAS CORRIENTES SUICIDÓGENAS	31
1. Suicidio egoísta y suicidio anómico: relaciones de parentesco.....	32
2. El tránsito a las formas individuales. La presencia de metodología comprensiva.....	34
3. La combinatoria de tipos: su valor heurístico	37
4. Las condiciones de inteligibilidad de la conducta suicida y su explicación causal: las corrientes sociales.....	39
5. Estructura de la explicación causal y constitución moral de la sociedad	43
6. La ambivalencia de la explicación durkheimiana según la doble condición de causalidad y de inteligibilidad .	48
III. EL ELEMENTO SOCIAL DEL SUICIDIO: LO INDIVIDUAL Y LO COLECTIVO. EL ENIGMA DE LA REPRESENTACIÓN SOCIAL Y SU RITMO TEMPORAL.....	53
1. Fuerza, representación y asociación: la ampliación de un horizonte conceptual.....	54

2.	Diversos niveles de la facticidad social como formas diferentes de cristalización de la vida social. La fuerza de la vida colectiva subyacente	59
3.	El dualismo de la naturaleza humana: la tesis del <i>homo duplex</i>	63
IV.	EL IDEAL MORAL DE LAS SOCIEDADES MODERNAS	75
1.	El ideal moral de las sociedades modernas y la trascendencia de la persona	76
2.	Los entresijos de la constitución moral societaria: corrientes sociales y pasiones humanas.....	82
2.1.	Suicidio anómico y vida económica: efervescencia y pasiones económicas.....	83
2.2.	La articulación entre ideales y pasiones económicas en el proceso de socialización	86
3.	Diferenciación de esferas sociales y corrientes sociales	88
4.	Civilización y felicidad: la función social de la melancolía	90
5.	La etiología del mal: genealogía de una sociedad triste	93
V.	EL PROBLEMA DE LA INTEGRACIÓN Y LOS GRUPOS SOCIALES ..	95
1.	La apelación al grupo político, religioso y familiar	96
2.	La virtud integradora del grupo profesional.....	100
2.1.	La lógica de la idea corporativa	101
2.2.	Institucionalizar la vida profesional	103
2.3.	Los problemas para la restauración de las corporaciones	106
3.	El grupo profesional y el problema anómico	107
3.1.	Regulación e integración.....	107
3.2.	Funcionalidad, normatividad y corporación profesional.....	110
3.3.	Grupo profesional, motivos de la acción y reglas morales	112
4.	El malestar social: un diagnóstico conclusivo sobre las alteraciones de la estructura social y moral de la sociedad.....	114

4.1. La pérdida de sociedad y la hipertrofia del Estado.....	114
4.2. La descentralización profesional: el Estado y los grupos secundarios	116
4.3. El Estado, los grupos secundarios y la emancipación individual	118
VI. A MODO DE CONCLUSIÓN: UNA TEORÍA DE LOS MEDIOS MORALES	123

INTRODUCCIÓN: LA COMPLEJA LÓGICA INTERNA DE *LE SUICIDE*

“No hay ideal moral que no combine, en proporciones variables según las sociedades, el egoísmo, el altruismo y una cierta anomia. La vida social supone a la vez que el individuo tiene una determinada personalidad, que está dispuesto, si la comunidad se lo exige, a renunciar a ella, y en fin, que está abierto, en cierta medida a las ideas de progreso. Por eso no hay pueblo en el que no coexistan estas tres corrientes de opinión, que inclinan al hombre en tres direcciones divergentes, y en ocasiones contrarias. Allí donde se moderan mutuamente, el agente moral se encuentra en un estado de equilibrio que le pone al abrigo de cualquier idea de suicidio. Pero basta con que una de ellas rebase un determinado grado de intensidad en detrimento de las otras para que, por las razones expuestas, se convierta en suicidógena al individualizarse”¹.

“Los suicidios de uno y otro tipo [egoísta y anómico] sufren lo que ha venido a llamarse nostalgia del infinito [*mal d’infini*]. Pero esta enfermedad no reviste la misma forma en los dos casos. En uno es la inteligencia reflexiva la que se encuentra afectada y la que se hipertrofia desmesuradamente; en el otro, es la sensibilidad la que se sobreexcita y se altera. En uno, el pensamiento, a fuerza de replegarse sobre sí mismo, se queda sin objeto; en el otro, la pasión, al no reconocer límites se queda sin fin. El primero se pierde en el infinito del sueño, el segundo en el infinito del deseo”².

¹ É. DURKHEIM, *El Suicidio. Estudio de Sociología* (trad. de Manuel ARRANZ), Losada, Madrid, 2004, 437. 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, 437 (363).

² *Ibid.*, 389 (324).

Le suicide contiene diferentes planos de significación que constituyen su peculiar y, en cualquier caso, compleja lógica interna. Por más que *Les règles* ordenen dejar a un lado sistemáticamente todas las nociones previas o nociones del sentido común³; que jamás se debe presuponer el carácter convencional de una práctica o institución⁴; y, también, que sólo podemos explicar lo social a través o por medio de lo social, y nunca por medio de estados psicológicos de la conciencia individual⁵, lo cierto es que *Le suicide* construye tipos ideales de casos individuales –suicidas– en los que, por un lado, se dibuja un perfil psicológico con abundantes rasgos extraídos de una experiencia precientífica (prenociones) de carácter moral y psicológico, y, por otro, en esas formas individualizadas de los tipos (algunas son reales y otras imaginarias, más en concreto, literarias) se reconocen los estados de espíritu colectivos y esas corrientes morales que expresan la constitución moral de la sociedad. Así, por ejemplo, en la descripción del perfil psicológico del suicidio egoísta –el que depende de un déficit de integración– cabe reconocer “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 lazos sociales, una especie de astenia colectiva, de malestar social (...). Y puesto que estas corrientes son colectivas, tienen, en razón de su origen, una autoridad que hace que se impongan al individuo y le empujen con más fuerza todavía en la dirección en la que se inclina ya el estado de desamparo moral que ha suscitado directamente en él la desintegración de la sociedad”⁶. La individualización del tipo conduce a Durkheim al uni-

³ É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, P.U.F., Paris, 1990, 5^o éd. «Quadrige», 31. Durkheim recuerda que, desde Descartes y Bacon, liberarse de toda presuposición es la base del método científico.

⁴ “Jamás se debe presumir el carácter convencional de una práctica o una institución”. Cuando se procede de este modo, “a menudo tendremos la satisfacción de ver cómo los hechos en apariencia más arbitrarios presentan, como consecuencia de una observación más atenta, caracteres de constancia y de regularidad, síntomas de su objetividad”. *Ibid.*, 28.

⁵ “La causa determinante de un hecho social debe ser buscada entre los hechos sociales antecedentes, y no entre los estados de la conciencia individual”. *Ibid.*, 29.

⁶ S, 281 (229–30).

verso de los tipos culturales de los que la literatura y la historia ofrecen un amplio muestrario: el *Raphäel* de Lamartine, el *René* de Chateaubriand, o figuras históricas como Catón o Séneca son citados y comentados por Durkheim, muy especialmente en un capítulo que resulta muy relevante para comprender la compleja arquitectónica de esta obra tan singular: “Formes individuelles des différents types de suicides” (Libro II, capítulo 6).

Del mismo modo que en *De la division du travail social* (DTS) Durkheim utiliza las cadenas simbólicas (el derecho simboliza la moral; la forma moral del vínculo expresa simbólicamente el tipo de estructura social, etc.), aquí aparece una «cadena de traducción»⁷. El estado de la sociedad traduce las corrientes colectivas, las cuales traducen a su vez estados del espíritu, que, finalmente, se reconocen e identifican en individuos concretos⁸.

El planteamiento deductivo–etiológico parece situar la causalidad, la eficiencia causal, en el plano de las circunstancias sociales, mientras que las circunstancias individuales jugarían el papel de *terreno* predisuesto o favorable. En líneas generales esto es así en el pensamiento durkheimiano. Lo que sucede es que, si bien las corrientes suicidógenas son fuerzas y ése es el lenguaje con el que Durkheim se refiere a ellas (energías, fuerzas colectivas, etc.), no es menos cierto también que las tendencias o predisposiciones psicológicas de los individuos son fuerzas: no son pura pasividad, aunque las expresiones que utiliza Durkheim incitan a creerlo.

La determinación del modo como se individualiza el tipo social resulta, pues, de un extraordinario interés. Si se desea seguir con atención la diversidad de las corrientes suicidógenas desde sus orígenes sociales hasta sus manifestaciones individuales, tenemos que pensar el proceso dinámicamente, o sea, como una cierta com-

⁷ En mi opinión, en la obra de Durkheim hay una dimensión hermenéutica velada y no advertida por su autor, que se manifiesta muy singularmente, pero no de un modo exclusivo, en el hecho de que los encadenamientos causales son presentados y argumentados como conexiones de sentido, ya sea a través de la teoría del símbolo o de la traducción. Rara vez se ha señalado esto. En caso de explorarse más a fondo esta sugerencia, de la que estoy convencido hace tiempo, cabría encontrar un puente –otro más– entre funcionalismo y hermenéutica.

⁸ Cfr. François–André ISAMBERT, “Courants sociaux et loi des grands nombres”, en M. BORLANDI y M. CHERKAOUI (eds.), *Le suicide un siècle après Durkheim*, P.U.F., Paris, 2000, 106–7.

posición de fuerzas. Ciertamente, Durkheim no acepta que se pueda considerar que un estado individual (excepto la locura) pueda ser un factor determinante del suicidio; ahora bien, no es menos cierto que tampoco puede penetrar un sentimiento o fuerza colectiva en los individuos cuando éstos son refractarios y lo impiden o dificultan.

Lo que aquí está en juego es, por un lado, la relación entre el plano sociológico y el psicológico y, por otro, la comprensión durkheimiana de la causalidad, que sigue, como veremos a continuación, un modelo expresivo: “Pero suponiendo que realmente esta coincidencia sea siempre necesaria, y que una tendencia colectiva no pueda imponerse por la fuerza a los particulares independientemente de toda predisposición previa, esta armonía tiene lugar por sí misma; ya que las causas que determinan la corriente social actúan al mismo tiempo sobre los individuos y los predisponen convenientemente para que se presten a la acción colectiva. Entre estos dos órdenes de factores hay un parentesco natural, ya que dependen de una misma causa, y al mismo tiempo la expresan: por eso se combinan y se adaptan el uno al otro”⁹.

Jon Elster sostiene que la explicación sociológica requiere determinar las causas (condición de causalidad) y además hacer inteligible cómo operan esas causas sobre las conductas de los actores (condiciones de inteligibilidad)¹⁰. En el plano de la causalidad, la tesis durkheimiana se centra en aquellas corrientes sociales (egoísmo, altruismo y anomia) o tendencias de la colectividad que actúan como causas suicidógenas¹¹. En este sentido, la argumentación causal se expresa en términos fuertes: “La constitución moral de la sociedad es lo que determina en todo momento el contingente de muertes voluntarias. Existe por tanto para cada pueblo una fuer-

⁹ S, 440 (365). “Cada suicida pone en su acto un sello personal que expresa su temperamento y las condiciones especiales en las que se encuentra, y que, por consiguiente, no puede ser explicado por las causas sociales y generales del fenómeno. Pero éstas, a su vez, deben imprimir a los suicidios que determinan un matiz *sui generis*, una marca especial por la que se reconocen. Y esta marca colectiva es lo que se trata de encontrar”. *Ibid.*, 376 (312).

¹⁰ Cfr. Jon ELSTER, *Tuercas y tornillos. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales*, Gedisa, Barcelona, 1990, 13–20.

¹¹ Cfr. S, 407 (337).

za 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”¹². El actor social padece –es en realidad un paciente– tanto una situación como una acción causal que se manifiesta y expresa en él, penetrándolo y arrastrándolo hacia prácticas suicidas¹³.

Ahora bien, si nos situamos en el punto de vista de la inteligibilidad de la acción causal, son los rasgos o características del perfil psicológico del suicida (sus tendencias o inclinaciones, sus estados anímicos) los que iluminan la naturaleza de las corrientes suicidógenas. Para que éstas actúen debe darse una afinidad, una conexión de sentido entre naturaleza de la corriente y perfil del suicida; pero lo que Durkheim construye con acumulación de rasgos (extraídos del mundo real o del literario) es el perfil típico del suicida potencial según especies diferentes. El llama la atención sobre la tendencia a representarse al suicida como un ser melancólico a quien la existencia le ha superado. “Pero en realidad, los actos por los cuales un hombre renuncia a la vida se clasifican en diferentes especies, cuyo significado moral y social no es en absoluto el mismo”¹⁴.

La tipificación ideal es tanto más compleja y completa cuanto más individualizado es el tipo. La riqueza descriptiva del tipo individualizado hace más inteligible, o sea, traduce mejor el estado del espíritu y la corriente social de la que causalmente es deudor. Se

¹² S, 406 (336). El lenguaje utilizado coincide con el de otras metáforas (fuerzas cósmicas, intensidad de las corrientes eléctricas, energías físico-químicas, etc.): cfr. S, 348–9 de la ed. francesa.

¹³ Ramos Torre lo indica de un modo certero: “Como se puede comprobar la explicación es situacional y causal. Se puede resumir así: a) en situaciones estructurales de inadecuada regulación y/o integración, b) emergen corrientes sociales de intensidad variable, pero externas y dotadas de fuerza propia, que c) penetran en los individuos y los arrastran hacia prácticas suicidas. De este modo la agregación estadística de conductas individuales se convierte –porque lo es causalmente– en un hecho social *sui generis*, como había asegurado Durkheim desde el principio”. Ramón RAMOS TORRE, *La sociología de Émile Durkheim. Patología social, tiempo, religión*, CIS/Siglo XXI, Madrid, 1999, 237.

¹⁴ S, 377 (313).

produce así un «un regreso» en el orden del sentido por toda la «cadena de traducción», que no deja de ser una cadena expresiva. La causalidad es una forma de expresión: el efecto expresa la causa, traduce al exterior la acción causal.

Dos de las principales fuentes del pensamiento durkheimiano – las filosofías de Spinoza y de Schopenhauer– son reconocidas como «filosofías de la expresión». Los dos casos son claros, pero muy especialmente el de Spinoza: la relación que liga el efecto a la causa es expresiva; todo lo finito es expresión de lo infinito. Sabemos que Durkheim fue lector asiduo de la *Ética* de Spinoza¹⁵, del mismo modo que estudió la obra de Schopenhauer.

He querido asomarme por un momento a un conjunto de cuestiones que afectan a la relación entre el manifiesto epistemológico de la sociología –*Règles*– y *Le suicide*. La cuestión no está zanjada ni mucho menos. Quiero insistir en que la tipología de los suicidios difícilmente puede entenderse sin un acercamiento comprensivo; las categorías con las que se construyen los tipos son psicológicas: “cada individuo podría reconocer en ellos su propia subjetividad”¹⁶.

¹⁵ Cfr. Gilles DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Éd. de Minuit, Paris, 1968; M^a Jesús SOTO BRUNA, *La recomposición del espejo. Análisis histórico-filosófico de la idea de expresión*, Eunsa, Pamplona, 1995, cap. V: “Los sistemas de la expresión”, 248–82.

¹⁶ François DUBET, “Durkheim sociologue de l'action: l'intégration entre le positivisme et l'éthique”, en Charles–Henry CUIN (éd.), *Durkheim d'un siècle à l'autre. Lectures actuelles des «Règles de la méthode sociologique»*, P.U.F., Paris, 1997, 213.

I LA REGULACIÓN SOCIAL

“La sociedad no es únicamente un objeto que atrae hacia sí, con una intensidad desigual, los sentimientos y la actividad de los individuos. La sociedad es también un poder que los regula. Entre la manera en que se ejerce esta acción reguladora y la tasa social de los suicidios hay una relación”¹⁷. Esta primera incursión en el concepto de regulación aparece cuando se ha superado con creces la mitad del libro. Como hace observar Ramos Torre, la metáfora es de orden físico: “La integración opera en el orden de la atracción; la regulación en el orden de la contención–presión. Desde un punto de vista más conceptual, ambos conceptos se refieren tanto a las características estructurales de un grupo o del conjunto de grupos que conforman una sociedad como a las relaciones de los individuos con ambos”¹⁸. En coherencia con este planteamiento, hay que decir que lo mismo que se da un tipo de suicidios que dependen de la manera como los individuos están vinculados a la sociedad, también se da otro en el que los suicidios se relacionan directamente con la manera como la sociedad reglamenta la vida de sus miembros.

Persuadido como estoy de que el orden de presentación de las cuestiones ha sido largamente meditado por el autor, me propongo seguir lo más de cerca posible el orden del relato.

También en el caso de la función reguladora, los suicidios que dependen tanto de un exceso (suicidio fatalista) como, sobre todo, de un defecto (suicidio anómico) quedan referidos a una situación de crisis marcada por la ruptura del equilibrio. En este caso, la ejemplificación de la crisis viene de la esfera económica: las crisis industriales y financieras. A los efectos del aumento de la tasa de

¹⁷ S, 321 (264).

¹⁸ R. RAMOS TORRE, *op. cit.*, 228, nota 16.

suicidios, da lo mismo que las crisis sean de empobrecimiento o de prosperidad: en los dos casos se trata de perturbaciones del orden colectivo, alteraciones de la vitalidad social. Eso es lo que cuenta.

1. EL MODELO DEL EQUILIBRIO: DESEO Y FELICIDAD

“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”¹⁹. El modelo del equilibrio se dibuja sobre una descripción de la naturaleza psicológica y moral del ser humano. Únicamente después de tratar ambas cuestiones –la condición humana y su equilibrio– Durkheim expone su teoría de la anomia.

No es infrecuente leer o escuchar al respecto que Durkheim desarrolla su teoría de la anomia social tras exponer su forma de comprender la anomia psicológica, entendiendo por tal el carácter ilimitado de los deseos, esa pasión de infinito que encontramos en la naturaleza humana²⁰. La condición humana está marcada por un estado de indeterminación biológica, que es solidario del carácter insaciable de las necesidades humanas. Este punto de partida es (insistamos en ello una vez más) muy roussoniano. Durkheim habla del equilibrio en el animal, pero podría hacerlo igualmente refiriéndose a la hipótesis del «hombre natural». No se trata de un comentario personal. En la *Détermination du fait moral* se lee: “Hace mucho tiempo que Rousseau lo demostró: si se retira del hombre todo lo que le viene de la sociedad, sólo queda un ser redu-

¹⁹ S, 330 (271).

²⁰ Cfr. Philippe BESNARD, *L'anomie, ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim*, P.U.F., Paris, 1987, 114. Jean-Claude Filloux considera que la anomia psicológica y la anomia social guardan relaciones de determinación mutua: J.-C. FILLOUX, *Durkheim et le socialisme*, Droz, Genève, 1977, 84.

cido a la sensación y más o menos sin diferencia con el animal”²¹. Por otra parte en el curso dedicado al *Contrat Social* de Rousseau, Durkheim, comentando las ideas del ginebrino, caracteriza el estado de naturaleza como una situación hipotética –conjetural– en que el hombre goza de “un perfecto equilibrio entre sus necesidades y los recursos de que dispone. La razón de ello es que el hombre natural está reducido sólo a sensaciones. (...) Siendo así, el hombre no puede desear más que las cosas que se encuentran en su medio físico inmediato, puesto que son las únicas que se representa. Sólo tendrá, pues, deseos físicos y deseos muy simples”²². De haber persistido esa situación, o sea, en el caso de que circunstancias externas y completamente contingentes no la hubieran alterado, jamás se habría puesto en marcha la dinámica de los deseos: “el equilibrio entre el ser y lo que hoy se llamaría su medio no deja desear nada. Dicho de otra manera, mientras que el hombre no tiene relación más que con el medio físico, el instinto y la sensación bastan a todas sus necesidades. No podría desear nada más y las aptitudes diferentes que dormitan en él no se ven nada incitadas a despertarse. Por consiguiente, es feliz”²³.

El esquema de argumentación que utiliza Durkheim es, inicialmente al menos, el propuesto por Rousseau tanto en el segundo *Discours* como, sobre todo, en el *Essai sur l'origine des langues*. El estado de equilibrio, tanto del animal como del hombre en estado de naturaleza, descansa en el hecho de que las condiciones de funcionamiento del sistema aseguran por sí solas la felicidad de uno y otro. Resulta que en ninguno de los dos casos ha despertado la reflexión y con ella la imaginación²⁴, o sea, la anticipación de lo

²¹ É. DURKHEIM, *Sociologie et philosophie*, P.U.F., Paris, 1996 (1^o éd. Quadrige), 79.

²² É. DURKHEIM, *Montesquieu y Rousseau, precursores de la sociología* (trad. de Miguel Angel RUIZ DE AZÚA), Tecnos, Madrid, 2000, 111.

²³ *Ibid.*, 117.

²⁴ “Entre los animales, al menos en su estado natural, este equilibrio se establece con una espontaneidad automática porque depende de condiciones puramente materiales. (...) Su reflexión no está suficientemente desarrollada para imaginar otros fines que no sean aquellos que están implícitos en su naturaleza física” (*S*, 331 (272)). Traduzco así el término francés ‘*réflexion*’ por ‘reflexión’ y no por ‘mente’, tal como hace el traductor, por razones tanto lingüísticas como, sobre todo, filosóficas. Lo que altera el equilibrio es el despertar de la reflexión. Eso es

posible y, por tanto, de lo que podría mejorar la situación. Ese despertar de la reflexión, unido a una mayor indeterminación biológica de las necesidades es lo que caracteriza la existencia social del hombre. Por un lado, las necesidades quedan más abiertas “a las libres combinaciones del deseo” y, por otro, “la reflexión, más despierta, adivina condiciones mejores que aparecen como fines deseables e incita a que se actúe para conseguirlos”²⁵. Ello marca el encuentro del ser humano con lo ilimitado, pues no hay nada en la constitución orgánica ni psicológica del ser humano que asigne o fije un límite a la cantidad de bienestar, de confort y hasta de lujo que el hombre puede buscar de un modo legítimo, una vez que en él se ha despertado el poder de la reflexión. Durkheim extrae de aquí esta conclusión: no es la naturaleza humana “la que puede asignar a las necesidades ese límite variable que les sería necesario. Por consiguiente, en tanto que dependen del individuo solo, son ilimitadas. Nuestra sensibilidad, excepción hecha de cualquier fuerza exterior que la regule, es un pozo sin fondo que nada puede llenar”²⁶.

Como señala Filloux, las necesidades adoptan primero la forma de los deseos y a continuación se rigen por la ley de la carencia de límites²⁷. En tal situación, la condición ilimitada de los deseos es una fuente constante de problemas. Un ser así, si no tuviera algún tipo de regulación exterior, sería un ser intrínsecamente desgraciado. Su sensibilidad es una fuente de continuos tormentos²⁸.

lo que piensa Rousseau y en ello le sigue Durkheim; pero el término técnico es éste: reflexión.

²⁵ S, 332 (273). La expresión francesa “la réflexion, plus éveillée”, la traduzco por “la reflexión, más despierta”, por las razones anteriormente aducidas. “El despertar de la reflexión” es una expresión roussoniana, que Durkheim mantiene y glosa continuamente. La traducción que propongo, y que vuelve a rectificar la del traductor, está más que justificada, en mi opinión, por la tradición filosófica de los conceptos que Durkheim emplea.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Cfr. J.-C. FILLoux, *op. cit.*, 51.

²⁸ “Pero entonces, si no hay nada que pueda contenerla desde el exterior no puede ser en sí misma más que una fuente de tormentos. Porque los deseos ilimitados son insaciables por definición, y no sin motivo la insaciabilidad está considerada como un síntoma de morbilidad. Puesto que nada los limita, rebasan siempre infinitamente los medios de los que disponen; nada, por tanto, podrá calmar-

Durkheim está describiendo la condición humana y lo hace desde una perspectiva eminentemente moral. La insaciabilidad de los deseos, el mal de infinito tiene un sabor pascaliano. Pero más aún lo tiene la caracterización de la ambivalencia moral; porque, si bien es cierto que la ausencia de límites al deseo es una fuente de tormentos, “lo propio de la actividad humana es desarrollarse sin ningún límite fijo y proponerse fines que no se pueden alcanzar. Aunque es imposible saber cómo semejante estado de indeterminación se aviene mejor a las condiciones de la vida mental que a las exigencias de la vida física”²⁹. En efecto, esta duda planea sobre la obra durkheimiana y la llena de una notable vacilación acerca del origen del mal que aqueja al ser humano. Hay que tener en cuenta que la sensibilidad humana no es en modo alguno una sensibilidad meramente animal; es un producto mental, del mismo modo que los deseos humanos proceden del despertar de la reflexión y, por tanto, tienen una dimensión representacional: “¡Qué verdad es que incluso los sentimientos que parecen depender casi exclusivamente de la compleción personal del individuo dependen de causas que le superan! Nuestro egoísmo mismo es en gran parte un producto de la sociedad”³⁰.

En resumidas cuentas, Durkheim expone y desarrolla ante el lector la condición dialéctica del deseo y del tiempo a partir de un escenario bien conocido por todos los grandes moralistas, y, especialmente, por todos aquéllos que han explorado la compleja relación existente entre placer y dolor. El sentimiento de que la vida es inútil, convierte el hilo que nos une a la vida en algo sumamente frágil.

los. Una sed inextinguible es un suplicio continuamente renovado”. *S.*, 333, (273–4).

²⁹ *S.*, 333, (274).

³⁰ *S.*, 494, (411).

2. PONER EN ARMONÍA LAS PASIONES CON LAS FACULTADES: LA LÓGICA DEL “REMEDIO EN EL MAL”

El principio de autonomía racional exige poner límites a las pasiones. Únicamente en presencia de límites las pasiones podrán ponerse en armonía con las facultades. El criterio es roussoniano y, en última instancia, estoico: que el querer nunca exceda el poder; encerrar el deseo en los límites de lo posible. El problema es que ese límite no existe ni en la constitución biológica del individuo ni en la psicológica; únicamente un poder que sea simultáneamente exterior y moral puede desempeñar ese papel regulador³¹.

Durkheim opera una vez más con la lógica del “remedio en el mal”. Es el despertar de la conciencia el que ha roto el estado de equilibrio en que dormitaba el animal. Pues bien, sólo la conciencia puede proporcionar los medios para restablecerlo. En el propio mal habita el remedio y ese remedio lo proporciona la conciencia: establecer una *contrainte* moral, pues la *contrainte* física carece aquí de sentido: “En la medida en que los apetitos no están automáticamente contenidos por mecanismos fisiológicos, no pueden detenerse más que ante un límite que ellos reconozcan justo. Los hombres no consentirían limitar sus deseos si pensasen que pueden superar el límite que les ha sido impuesto”³². Ahora bien, ¿dónde se encuentra esta ley de justicia? Durkheim subraya que el ser humano no se la puede dictar a sí mismo, por lo que debe haberla recibido de una autoridad moral superior cuya autoridad respeta y ante la que se inclina de un modo espontáneo. Únicamente la sociedad es ese poder moral superior al individuo.

La argumentación que acabo de exponer tiene un claro sabor kantiano y se entiende mejor cuando se la pone en relación con algunas célebres páginas de *L'éducation morale*. Durkheim sigue expresamente a Kant en todo lo referente a cómo conciliar la autonomía de la voluntad con el carácter imperativo de la ley moral. Partiendo del dualismo antropológico –razón/sensibilidad–, Dur-

³¹ “Es preciso que una fuerza reguladora juegue el mismo papel en las necesidades morales que el organismo juega en las físicas. Lo que significa que esta fuerza sólo puede ser moral”. S, 334, (275).

³² S, 334–5 (275).

kheim subraya que la ley de la razón es un yugo para nuestras inclinaciones y que por ello la experimentamos como obligatoria y constriñente. Ahora bien, respecto de la propia razón la ley moral está investida de una autoridad que impone un especial respeto: “No sentimos que domine únicamente nuestra sensibilidad, sino toda nuestra naturaleza, incluida nuestra naturaleza racional. Kant ha mostrado mejor que nadie que había algo religioso en el sentimiento que la ley moral inspira incluso a la razón más elevada”³³.

Durkheim vincula expresamente la autonomía racional de la voluntad al hecho de que la actividad humana esté regulada externamente: la consecución de la autonomía implica heteronomía y ésta es la señal inequívoca de su pertenencia al mundo³⁴. Lo que el hombre tiene de característico es que el freno al que se somete no es físico, sino moral, es decir, social. Recibe su ley de una conciencia superior a la suya. En el curso dictado en La Sorbona en 1913–14 con el título *Pragmatisme et Sociologie*, Durkheim sostiene que el hombre no inventa la ley moral; la descubre en él y dicha ley es la única vía de acceso a un mundo diferente al de los fenómenos³⁵.

³³ É. DURKHEIM, *L'éducation morale*, P.U.F., Paris, 1992 (1^o éd. Quadrige), 93. “En efecto, la obligación es un elemento esencial del precepto moral (...). Toda nuestra naturaleza tiene necesidad de ser limitada, contenida, delimitada (*bornée*); nuestra razón tanto como nuestra sensibilidad. Pues nuestra razón no es una facultad trascendente: forma parte del mundo y, por consiguiente, sufre la ley del mundo. Todo lo que está en el mundo es limitado, y toda limitación supone fuerzas que limitan. Para poder concebir, incluso en los términos que acabo de decir, una autonomía pura de la voluntad, Kant estaba obligado a admitir que la voluntad, al menos la voluntad en tanto que puramente racional, no depende de la ley de la naturaleza. Estaba obligado a hacer de ella una realidad aparte dentro del mundo, sobre la que el mundo no actúa, que, replegada sobre sí misma, quedaba sustraída a la acción de las fuerzas exteriores”. *Ibid.*

³⁴ “De modo que no es cierto que la actividad humana pueda prescindir de todo freno. No hay nadie en el mundo que pueda gozar de semejante privilegio. Porque cualquier ser vivo, al formar parte del universo, tiene que ver con el resto del universo; su naturaleza y la manera en que la manifiesta no dependen por tanto únicamente de él mismo, sino de los demás seres vivos que, a consecuencia de ello, le refrenan y le moderan”. *Ibid.*, 339 (279).

³⁵ Refiriéndose a la ley moral, sostiene: “En un sentido, la descubrimos en nosotros; pero no la inventamos, no hacemos otra cosa que reencontrarla”. É. DURKHEIM, *Pragmatisme et Sociologie*, Vrin, Paris, 1955, 48.

3. LA AUTONOMÍA RACIONAL. VINCULACIÓN DE *LE SUICIDE* CON *L'ÉDUCATION MORALE*

Philippe Besnard ha insistido en diversos lugares sobre la estrecha filiación que une *Le suicide* y el curso sobre *L'éducation morale*. Según él, la fecha de redacción del curso sería 1898–99, o sea, inmediatamente después de la publicación de *Le suicide* (1897)³⁶. Sin necesidad de entrar en la polémica de Besnard con Fauconnet sobre las fechas de redacción, me parece claro y muy poco discutible que todo el curso se construye sobre la distinción de estos tres elementos de la moralidad: el espíritu de disciplina, la vinculación a los grupos y la autonomía de la voluntad.

Los dos primeros constituyen la única profilaxis frente a los dos tipos de suicidio que caracterizan las sociedades modernas. Así, la vinculación al grupo social es el antídoto del suicidio egoísta, mientras que el espíritu de disciplina lo es frente al suicidio anómico, y la autonomía de la voluntad actúa contra el suicidio altruista.

El curso sobre la educación moral insiste en reconocer que el ideal de la autonomía de la voluntad es un hecho moderno³⁷ que forma parte de la moderna moral de la persona. La moralidad no consiste en cumplir de un modo intencional determinados actos; “es preciso también que la regla que prescribe estos actos sea libremente querida, es decir, libremente aceptada, y esta aceptación libre no es otra cosa que una aceptación ilustrada (*eclairée*)”³⁸.

³⁶ Cfr. Ph. BESNARD, “De la datation des cours pédagogiques de Durkheim à la recherche du thème dominant de son oeuvre”, F. CARDI y J. PLANTIER (eds.), *Durkheim, sociologue de l'éducation*, L'Harmattan, Paris, 1993, 120–30.

³⁷ “Esa es tal vez la mayor novedad que presenta la conciencia moral de los pueblos contemporáneos: que la inteligencia se ha convertido y lo hace cada vez más en un elemento de la moralidad. Ésta, que, primitivamente, residía completamente en el propio acto, en la materia de los movimientos que la constituían, asciende cada vez más hacia la conciencia”. É. DURKHEIM, *L'éducation morale*, ed. cit., 101.

³⁸ *Ibid.* “El pensamiento es liberador de la voluntad. Esta proposición que todo el mundo admitiría de buena gana en lo que concierne al mundo físico, no es menos verdadera en el mundo moral” (*ibid.*, 100). “(...) esta aplicación de la razón a la moral tendía cada vez más a convertirse en una condición de la virtud”. *Ibid.*, 103.

La autonomía de la voluntad reconcilia pacíficamente las fuerzas coercitivas de la energía moral (el gusto por la existencia regular y por la medida, la necesidad del límite, el dominio de sí) con aquellas otras más activas y expansivas (la necesidad de darse, el espíritu de abnegación y de sacrificio). Durkheim presenta ambos aspectos como dos caras: una moral del deber y una moral del bien: “Es una moral del deber, pues no hemos dejado de insistir en la necesidad de la regla y de la disciplina; pero, al mismo tiempo, es una moral del bien, puesto que asigna a la actividad del hombre un fin que es bueno, y tiene en sí lo que se precisa para despertar el deseo y atraer la voluntad”³⁹.

La liberación del deseo rompe la autonomía racional y con ella toda la arquitectónica social de los valores sociales. Es preciso tener en cuenta que Durkheim sostiene que, en cada momento de la historia, todas las sociedades han tenido un *sensus communis* moral que operaba con suficiente eficacia como para asegurar una correlación entre la estructura de posiciones sociales y la arquitectónica de los valores sociales.

La autonomía de la voluntad es un ideal moral moderno y, al subrayarlo, Durkheim pretende salir al paso de la ruptura del equilibrio moral que introduce el ideal económico. No obstante, sostiene Durkheim, todas las sociedades han buscado y han encontrado mecanismos sociales para la limitación del deseo y para la acomodación de las expectativas personales a las oportunidades sociales. El problema –el gran problema que Durkheim tiene ante sus ojos– es que el ideal económico ha roto en el mundo moderno los mecanismos sociales alcanzados. Nada tiene de extraño que el término ‘anomia’ aparezca por primera vez en toda la obra en el marco de las crisis económicas: en este caso, crisis de prosperidad y efervescencia económica. El mal de infinito que la anomia lleva por doquier siempre con ella⁴⁰ se revela de un modo más nítido con ocasión de las crisis económicas, sean del tipo que fuere: grandes desastres o enormes euforias. En uno y otro caso se trata, como veremos, de una intensificación anormal de la vitalidad general, que tiene como efecto exaltar los deseos fuera de toda regla y límite.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Cfr. *S.*, 367 (280).

Se trata en suma de oponer una solución moderna –la autonomía de la voluntad– a un problema genuinamente moderno: la emancipación de las actividades económicas respecto de toda forma de regulación. Ahora bien, nuestra capacidad de llegar a ser autónomos se realiza a través del mundo humano empírico, o sea, a través de las conexiones causales efectivas que ligan la totalidad de las actividades económicas⁴¹.

4. LA LIBERACIÓN DEL DESEO: UN SIGNO DE LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL DE LOS SISTEMAS MORALES

“Desde hace un siglo, el progreso económico ha consistido principalmente en liberar a las relaciones industriales de cualquier reglamentación. Hasta épocas recientes, todo un sistema de fuerzas morales tenía por función imponerles una disciplina”⁴². En efecto, ese sistema de fuerzas morales siempre ha existido vinculado a la conciencia moral de las diferentes sociedades, y en función de ella cada ser humano desarrollaba sus expectativas acerca de lo que era deseable y también de lo que era posible de acuerdo con su posición⁴³.

⁴¹ Cfr. W. WATTS MILLER, *Durkheim, Morals and Modernity*, Routledge, London, 1996; *vid.* el capítulo 7: “Rational Ethics: autonomy”, 163–84. Watts Miller señala que, al hablar de autonomía, Durkheim nunca se refiere a una libertad suprasensible; la idea de autonomía únicamente está presente en la forma de una idea de libertad suprasensible *colectiva*. Accedemos a la autonomía de una libertad suprasensible colectiva en tanto que nuestra sociedad toma conciencia de sí misma y de su propia lógica. Como dice Durkheim en *L'éducation morale*, tener conciencia de nosotros mismos representa ya un primer grado de autonomía: “Es la ciencia la que constituye el origen de nuestra autonomía”. É. DURKHEIM, *L'éducation morale*, ed. cit., 98.

⁴² *S*, 343 (283).

⁴³ “Y, en efecto, en cada momento de la historia, hay en la conciencia moral de las sociedades un sentimiento oscuro de lo que valen respectivamente los diferentes servicios sociales, de la remuneración relativa a cada uno de ellos y, por consiguiente, del grado de comodidad que conviene a la media de los trabajadores de cada profesión. Las diferentes funciones están como jerarquizadas en la opinión, y

La correlación entre expectativas y oportunidades está reglamentada, de un modo difuso pero real. El hecho de que esa reglamentación no adopte una forma jurídica, no implica que no determine con una precisión relativa el máximo de bienestar que cada clase social puede intentar alcanzar. Esta escala, que no es de suyo inmutable, propicia la coexistencia de diferentes ideales económicos para cada categoría de ciudadanos⁴⁴.

Me parece importante advertir que Durkheim está describiendo un modelo de equilibrio; un modelo que marca un fin y un límite a las pasiones, aunque esta determinación no sea rígida ni absoluta, sino más o menos flexible. Lo cierto es que el modelo funciona sobre la base de la *visibilidad social de los límites*⁴⁵ y la determinación del fin. Sus contrarios (la indeterminación del fin y la ilimitación de los deseos) se encuentran estrechamente ligados tanto entre sí como al mal de infinito. Así lo atestigua claramente *L'éducation morale*: “las épocas como la nuestra, que han conocido el mal de infinito, son necesariamente épocas tristes. El pesimismo acompaña siempre las aspiraciones ilimitadas. (...) De este modo, lejos de que el hombre, para tener el pleno sentimiento de sí mismo, tenga necesidad de ver desarrollarse ante él esos horizontes ilimitados, en realidad nada le es tan doloroso como la indeterminación de semejante perspectiva”⁴⁶.

Es una constante de la sociología y antropología durkheimianas su insistencia en no confundir la autonomía racional de la voluntad con la ausencia de límites. Para escapar al mal de infinito, la actividad humana siempre debe tener un objeto preciso “que la limite

un determinado coeficiente de bienestar se les atribuye a cada una según el lugar que ocupen en la jerarquía”. *S.*, 335 (275–6).

⁴⁴ “(...) cada cual en su esfera es vagamente consciente del punto al que pueden llegar sus ambiciones y no aspira a nada más. Si además es respetuoso con la regla y dócil a la autoridad colectiva, es decir si posee una sana constitución moral, se da cuenta de que no está bien exigir más. Una finalidad y un límite se imponen así a sus pasiones. (...) El ideal económico asignado a cada categoría de ciudadanos está comprendido él mismo entre determinados límites en cuyo interior los deseos pueden moverse con libertad. Pero no es ilimitado”. *S.*, 336 (277).

⁴⁵ “Es esta limitación relativa y la moderación que resulta de ella lo que hace que los hombres se den por satisfechos con su suerte”. *Ibid.*, 336–7 (277).

⁴⁶ É. DURKHEIM, *L'éducation morale*, ed. cit., 35.

determinándola”⁴⁷. Por su parte, la disciplina tiene como objeto “asignar fines determinados que, al mismo tiempo, limiten su horizonte”⁴⁸. Determinación del fin y limitación del deseo tienen que ir de la mano, si se desea conjurar el problema anómico. Una vez más, *L'éducation morale* y *Le suicide* se esclarecen mutuamente.

Hay una alegría calma y activa, un placer de ser y de vivir que son característicos de los individuos y de las sociedades sanas. Obsérvese que, en contraposición a la tristeza/ilimitación, la alegría aparece vinculada a la armonía, el equilibrio y a la aceptación voluntaria de los límites⁴⁹. El trabajador se encuentra en armonía con su situación social cuando considera, aunque sea de un modo implícito, que lo que tiene coincide *grosso modo* con lo que debería tener. Por supuesto, ahí se da implícitamente una aceptación pacífica del mundo social al que se pertenece así como del modo en que la opinión pública, el sentimiento colectivo jerarquiza las funciones según criterios de valoración de estatus.

En contraste con esta calma propia del equilibrio, la crisis se muestra como una ruptura brusca, abrupta del equilibrio y, por tanto, del tiempo social. Tanto en el caso del suicidio egoísta como en el anómico, Durkheim presenta un modelo que se articula del siguiente modo: en estado de larga duración, que él denomina ‘crónico’; y fenómenos de corta duración, más o menos ritmados entre sí, que denomina crisis.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, 41.

⁴⁹ “Cada cual, al menos en general, está en armonía con su condición y no desea más que aquello que puede legítimamente esperar como pago normal a su trabajo. Por lo demás esto no significa que el hombre esté condenado a permanecer siempre en la misma condición. Puede tratar de mejorarla, pero las tentativas que haga en ese sentido pueden fracasar sin que por eso desespere. (...) El equilibrio de su felicidad es estable porque es concreto, y algunos desengaños bastan para desestabilizarlo”. *S*, 337 (277).

5. DE LA CRISIS AL ESTADO ANÓMICO CRÓNICO: ANOMIA AGUDA Y ANOMIA CRÓNICA

Las crisis ponen de manifiesto que el poder social se incapacita provisionalmente para ejercer la función social de freno y regulación que habitualmente ejerce. A los efectos da igual que la crisis sea de prosperidad o de brusca caída. En este último caso, cuando se produce un desastre económico, lo acompaña normalmente un brusco desclasamiento de individuos y familiares que ven alteradas sus expectativas de vida económica (necesidades, exigencia de bienestar, etc.). Se impone una resocialización: todos los frutos de la acción social se pierden en lo que a ellos concierne; “tienen que rehacer su educación moral”⁵⁰.

No varían demasiado las cosas si la crisis tiene como origen un brusco crecimiento de poder y de fortuna. De nuevo se impone la necesidad de una resocialización: una adaptación a una nueva situación social. Ello exige tiempo y es notable la insistencia durkheimiana en la conexión entre orden social y tiempo: “un orden nuevo no puede improvisarse. Se necesita tiempo para que la opinión pública vuelva a clasificar de nuevo hombres y cosas. Mientras que las fuerzas sociales, liberadas de este modo, no hayan vuelto a encontrar el equilibrio, su valor respectivo permanece indeterminado y, por consiguiente, se carece de cualquier orden durante un tiempo”⁵¹. Es como si se tratara de una enfermedad súbita: se necesita tiempo para reponerse. La comparación con la enfermedad no carece de sentido. Los fenómenos mórbidos inspiran tanto el análisis de las crisis como de los estados crónicos. El propio lenguaje que emplea Durkheim, lo evoca sin disimulo alguno.

Si la esfera de la vida económica propicia la existencia regular de estos fenómenos mórbidos que son las crisis, no es menos relevante el estado crónico que reviste la anomia en esa esfera de la vida social: el mundo del comercio y de la industria. El problema viene de atrás: desde hace un siglo el progreso económico se ha afirmado negando todo poder moral que pudiera disciplinarlo. El

⁵⁰ *Ibid.*, 340 (280).

⁵¹ *Ibid.*, 340-1 (280).

progreso económico ha implantado su propia lógica y se ha colocado como ideal o principio que rige su propia esfera de acción: el progresismo, es decir la abolición de todo límite, de toda frontera o freno.

No deja de ser curioso, sugiere Durkheim, que tanto los partidarios más fervientes de este proceso económico como sus más agudos detractores –economistas ortodoxos y socialistas extremos– coinciden en que “las naciones deben tener como único y principal objetivo prosperar industrialmente; esto es lo que implica el dogma del materialismo económico que sirve igualmente de base a todos estos sistemas aparentemente opuestos. Y como estas teorías no hacen más que expresar el estado de la opinión pública, la industria, en lugar de continuar siendo considerada como un medio para conseguir un fin por encima de ella, se ha convertido en el fin último de los individuos y de las sociedades”⁵². En última instancia, las teorías no hacen otra cosa que expresar un estado de opinión, según el cual la industria –la productividad– no es un medio, sino un fin; el fin supremo de los individuos y de las sociedades. Esta apoteosis del bienestar ha situado el orden de los apetitos por encima de toda ley humana⁵³. Ni siquiera la reglamentación puramente utilitaria que el mundo industrial ejercía sobre los deseos ha logrado mantenerse.

El aspecto general que arroja este espectáculo no es otro que el de una efervescencia desatada que inunda progresivamente los demás ámbitos sociales y que se extiende por tanto al resto de la sociedad. “El estado de crisis y de anomia es continuo en ella, y por decirlo de algún modo, normal. De arriba abajo de la escala la codicia se desata de una manera indiscriminada. Nada puede calmarla, puesto que el fin al que tiende está infinitamente más allá de todo lo que pueda alcanzar”⁵⁴. Vemos una vez más que la anomia procede de dos condiciones sociales que es preciso distinguir de un modo analítico, por más que sus respectivos efectos puedan conju-

⁵² S, 345 (284).

⁵³ *Ibid.* “En fin, este desenfreno de los deseos se ha agravado todavía más por el desarrollo mismo de la industria y la extensión casi infinita del mercado”. *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

garse y reforzarse mutuamente: la ilimitación del deseo y la indeterminación de su objeto⁵⁵.

Resumiendo un poco, Durkheim está interesado por estudiar las situaciones anómicas coyunturales, que se presentan –como ya hemos visto– en la forma de desastres económicos o bien de crisis de prosperidad. En uno y otro caso se trata de “transformaciones súbitas”⁵⁶ que interfieren el normal funcionamiento de la acción social. Tanto o más, probablemente, que a estas situaciones de crisis, Durkheim dirige su atención hacia el estado anómico crónico o anomia estructural, que alguno ha denominado “la anomia institucionalizada”⁵⁷, y en unas pocas páginas (285–7 de la ed. francesa) acomete la doble tarea de caracterizar la ideología económica asociada al industrialismo mediante un análisis típico–comprendivo del «hombre económico» en tanto que producto histórico de una civilización económica. Llama la atención que este análisis otorgue un papel tan decisivo a las definiciones sociales y personales del tiempo; la conclusión, que cabe anticipar ya, es que el futurismo progresista descoyunta la vertebración del tiempo biográfico y propicia el suicidio.

6. «CUANDO TODO LÍMITE RESULTA ODIOSO...»

Procederé a describir la anomia crónica sintetizando en lo posible esa doble tarea a la que me acabo de referir. La cultura moral que adopta la doctrina del progreso económico es la pasión de infinito, para la cual todo límite es odioso por principio, pues su razón de ser consiste en exceder todo límite. La vida se vive entonces de un modo completamente proyectado, futurizante. Lo real y presen-

⁵⁵ Cfr. Ph. BESNARD, *L'anomie...*, ed. cit., 112.

⁵⁶ *S*, 340 (280).

⁵⁷ “La anomia está como institucionalizada y se sitúa en el corazón del sistema de valores de la sociedad moderna. Si expresa la normalidad de esta sociedad es porque revela su naturaleza patológica. No se podría subrayar más el aspecto crítico del concepto de anomia que conlleva una condena vigorosa y casi vehemente de la ideología de la sociedad industrial”. Ph. BESNARD, *L'anomie...*, ed. cit., 101.

te, por valioso que pueda parecer, pronto revela su insignificancia frente a las posibilidades que la imaginación dibuja. Todo presente es devorado por una sed de novedad. A su vez, el espíritu se vincula estrechamente a esa carrera por acumular nuevas sensaciones, sin que ello llegue a “constituir un sólido capital de felicidad con el que poder contar los días difíciles”⁵⁸. Este modo de vivir privilegia y, por tanto, hipertrofia la dimensión futurizante del tiempo: la conclusión que él extrae de ello es la ausencia de anclajes para nuestro vivir cuando llegan las contrariedades⁵⁹. Ese vivir atento por lo inalcanzable es, en realidad, un vivir distraído, cuando no ciego, acerca de sí mismo. La realidad circundante pierde todo encanto y atractivo cuando la fatiga hace mella en tan desesperada carrera.

Cuando no se tiene otra finalidad conocida que exceder todo límite e ir más allá de cualquier objetivo que pueda detener nuestro impaciente caminar, ¡qué doloroso puede llegar a ser todo retraso en el triunfo o simplemente la no consecución de lo esperado! ¡Qué poco preparados estamos para no lograr lo que ansiamos, esto es, para no triunfar! No obstante, una cultura del éxito implica competencia y, por ello mismo, una sociedad así configurada es una *sociedad del riesgo*: “Necesariamente, los fracasos aumentan con los riesgos, y de ese modo las crisis se multiplican precisamente cuando se hacen más peligrosas”⁶⁰. En efecto, la ausencia de límite o su no visibilidad social –a los efectos, da lo mismo– constituyen un

⁵⁸ S, 346 (285).

⁵⁹ “Pero el hombre que siempre lo ha esperado todo del porvenir, que ha vivido con la mirada puesta en el futuro, no encuentra nada en su pasado que le reconforte de las amarguras del presente; ya que el pasado no ha consistido para él más que en una serie de etapas atravesadas con impaciencia. No podía verse cómo era porque contaba siempre con encontrar más adelante la felicidad que no había conocido hasta entonces. Pero de pronto se encuentra detenido en el camino; ahora ya no hay nada ni detrás ni delante de él donde pueda posar su mirada. El cansancio, por lo demás, basta por sí solo para producir el desencanto, pues es difícil no darse cuenta a la larga de la inutilidad de una búsqueda sin finalidad alguna”. *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*, 347 (286).

excelente caldo de cultivo para cualquier forma de aventurerismo o también para conductas completamente aleatorias⁶¹.

Me parece relevante el acercamiento durkheimiano a la caracterización de la sociedad del riesgo y su particular credo. Durkheim se limita a extraer las consecuencias de una cultura de la vida que sitúa la acción como principio y el devenir como fundamento: nada hay fijo, ni determinado, ni sustantivo. Todo es móvil (fluyente), indeterminado y formal. La atmósfera intelectual de *fin du siècle* guarda no pocos paralelismos con la nuestra. Ahí está también la sociología de Simmel –entre otras– para atestiguarlo. El progresismo es, por otra parte, el credo de la sociedad del riesgo⁶², porque, en realidad, toda sustantividad se disuelve en movimiento⁶³:

⁶¹ “Ahora bien, esta misma falta de organización que caracteriza a nuestra situación económica, abre la puerta a toda clase de aventuras. Dado que las imaginaciones están siempre ávidas de novedades y que nada las controla, van tanteando al azar”. *Ibid.*

⁶² “Continuamente se repite que está en la naturaleza del hombre ser un eterno descontento y perseguir siempre, sin tregua y sin reparo, un fin determinado. La pasión por el infinito se nos presenta continuamente como un signo de distinción moral, cuando en realidad sólo puede producirse en las conciencias alteradas que erigen en norma la alteración que ellas sufren. La doctrina del progreso por encima de todo y lo más rápido posible se ha convertido en un artículo de fe”. *Ibid.*, 348 (287).

⁶³ Esta idea se desarrolla de un modo casi obsesivo en la sociología simmeliana de la modernidad. Cfr. F. MÚGICA, “Entre la aventura y la tragedia: la compleja relación moderna entre la subjetividad y el mundo”, en F. MÚGICA y R. KROKER, *Georg Simmel: Civilización y diferenciación social (III)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (Serie Clásicos de la Sociología, nº 7), Pamplona, 2003, 7–81.

Por su parte, Durkheim vincula la movilidad extrema al deseo no regulado. La figura del deseo es Don Juan, tal como la describe Musset: “Del mismo modo que el sujeto no se entrega definitivamente, no posee nada a título definitivo. La incertidumbre del futuro, unida a su propia indeterminación, le condena a una perpetua movilidad. De todo ello resulta un estado de perturbación, de agitación y de descontento que aumenta necesariamente las posibilidades de suicidio” (*S*, 368 (305)). Me he permitido modificar ligeramente la traducción en dos términos por razones de literalidad y de coherencia conceptual. En ocasiones, el carácter excesivamente libre de la traducción va en detrimento, en mi opinión, del rigor conceptual con el que Durkheim construye su pensamiento.

sólo queda el movimiento y la inestabilidad, cuyos beneficios son alabados y celebrados en grado sumo.

Por otro lado, la ideología progresista suele estar acompañada de «su otro»: un antimodernismo pesimista que cierra todo horizonte a la vida humana, pues extrae las conclusiones más negativas posibles de esa misma inestabilidad y riesgo que otros celebran.

No me cabe duda de que Durkheim ha buscado enmarcar el problema anómico en la atmósfera intelectual de final de siglo. No da nombres, pero si se contextualizan los pasajes que estamos comentando, estos aparecen rápidamente.

II

LOS TIPOS DE SUICIDIO Y SUS FORMAS INDIVIDUALES: A LA BÚSQUEDA DE LAS CORRIENTES SUICIDÓGENAS

El capítulo dedicado al suicidio anómico alcanza la célebre tipología de los suicidios. Las variables de clasificación son dos: el modo como los hombres se vinculan a la sociedad (función de integración) y el modo como la sociedad regula la conducta de los individuos (función de regulación)⁶⁴. A su vez cada una de estas dos funciones puede actuar por exceso o defecto. Todo ello determina los cuatro tipos de suicidio. El suicidio egoísta es aquél que se origina en que los hombres no perciben ya una razón para vivir, mientras que el altruista es aquél en que dicha razón les parece

⁶⁴ Me parece excelente por su concisión y claridad el resumen que hace Ramos Torre: “La anomia detecta la falta de regulación del sistema social moderno. Por regulación se entiende la propiedad del sistema de solidaridad social por la que se establecen códigos de reglas externas y obligatorias que determinan para cada actor social específico en cada situación de interacción en que se halle, las metas y los medios de su acción. Una situación de anomia supone, pues, un vacío en el marco normativo de la acción. El deber desaparece y la libertad se desarrolla como pasión y deseo ilimitado. Por su parte, el egoísmo destaca un vacío en el sistema de integración. Por integración se entiende también una propiedad del sistema de solidaridad social, pero diferenciada de la regulatoria en cuanto que se circunscribe al establecimiento de un sistema de ideas comunes al grupo que doten de sentido homogéneo a los actores sociales, sistema que se genera y reproduce por la inserción de estos últimos en el seno del grupo del que se saben y sienten parte en cuanto que comulgan en sus ideales. La situación de egoísmo supone, en consecuencia, desintegración del grupo, su incapacidad para crear y mantener un universo de ideas últimas comunes (sentido) que aseguren su identidad simbólica. Falto de tal inserción simbólica, el actor se desocializa, lo que se materializa en el hecho de proponer como sentido de su existencia ideas que no estén socialmente sustentadas ni son compartidas”. R. RAMOS TORRE, *op. cit.*, 44–5.

estar fuera de la propia vida. El suicidio anómico tiene su origen en un defecto de regulación de la conducta humana, mientras que el fatalista se origina en lo contrario: un exceso de regulación⁶⁵.

1. SUICIDIO EGOÍSTA Y SUICIDIO ANÓMICO: RELACIONES DE PARENTESCO

Durkheim afirma en un célebre y discutido texto que el suicidio egoísta y el anómico guardan relaciones de parentesco por lo que tienen cosas en común: “Uno y otro proceden de que la sociedad no está suficientemente presente en las vidas de los individuos”⁶⁶. De algún modo nos hemos situado de golpe en el corazón –el núcleo– de la estructura teórica de *Le suicide*, que, como ha apuntado Ramos Torre, opera sobre una doble distinción crucial: individuo/sociedad y presencia/ausencia⁶⁷.

Si bien en los dos tipos de suicidio la sociedad no está suficientemente presente, su ausencia no afecta a la misma esfera en los

⁶⁵ Como es sabido, Durkheim «pasa de puntillas» sobre el suicidio fatalista. Le dedica una nota a pie de página en la última página del capítulo sobre el suicidio anómico (p. 311 de la ed. francesa). Pocas veces una sola nota a pie de página ha hecho correr tantos ríos de tinta. Besnard, en su libro *L'anomie*, trata por extenso la cuestión y estudia las diferentes opiniones y comentarios suscitados al respecto; poco tengo que añadir. Personalmente, me parece muy poco discernible el suicidio fatalista del suicidio altruista obligatorio, tal como es descrito este último por Durkheim. En efecto, en el caso del suicidio altruista obligatorio –recordemos– la sociedad prescribe formalmente y obliga a destruir la propia vida. Por medio de la sociedad es como se determinan las condiciones y circunstancias que hacen exigible esta obligación. El sacrificio se impone con fines sociales, ciertamente, pero el medio para hacerlo es una regulación estrictísima –casi opresiva– que afecta lo más íntimo de la vida humana. Cfr. *S*, 288–9 (236).

⁶⁶ *S*, 349 (288).

⁶⁷ “La primera distinción es pensada en términos del modelo dramático de equilibrio: sociedad e individuo son espacios segregados y enfrentados; así como la sociedad se resiste a la individualización, el individuo se resiste a la socialización. (...) Las cosas se complican en razón de la interferencia de la segunda distinción espacial: aquella que separa lo ausente y lo presente”. R. RAMOS TORRE, “Aproximaciones a la estructura de *El Suicidio*”, en *id.*, *op. cit.*, 241.

dos casos: “En el suicidio egoísta, está ausente de la actividad propiamente colectiva, despojándola de cualquier objetivo y significado. En el suicidio anómico, está ausente de las pasiones específicamente individuales, dejándolas sin el freno que las regulaba”⁶⁸. Se sigue de aquí que, si bien los dos tipos se relacionan entre sí, no obstante son independientes uno de otro. Puede suceder que orientemos y pongamos en relación con la sociedad todo lo social que hay en nosotros y que, sin embargo, no sepamos limitar nuestros deseos: “sin ser un egoísta se puede vivir en un estado de anomia, e inversamente”⁶⁹.

Durkheim cree encontrar una prueba adicional a la distinción que ha establecido entre los dos tipos de suicidio, en el hecho de que los suicidios de uno y otro tipo proceden de medios sociales diferentes: “uno tiene preferencia por las profesiones intelectuales y el mundo del pensamiento, el otro por el mundo industrial y comercial”⁷⁰. Aquí simplemente se esboza la relación de afinidad entre tipos de suicidio, medios sociales y corrientes suicidógenas (o sea, corrientes sociales que actúan como causas suicidógenas). El principio de inteligibilidad no es sin más el principio de causalidad. Durkheim plantea el capítulo VI como un tránsito —sumamente complejo y paradójico!— del plano deductivo—etiológico en el que se ha movido hasta lograr la clasificación de los tipos, al plano morfológico⁷¹.

Con la clasificación tipológica Durkheim termina en realidad el itinerario analítico de la obra y comienza propiamente el explicativo: “Explicar significa que se ha de aislar las causas que actúan, así como hacer inteligible el modo en el que operan y especialmente la relación entre situación estructural (escenario) y práctica (agen-

⁶⁸ *S*, 349 (288).

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*, 350 (288).

⁷¹ “Pero la constitución de las especies es ante todo un medio de agrupar los hechos para facilitar su interpretación; la morfolología social es un encaminamiento a la parte verdaderamente explicativa de la ciencia”. É. DURKHEIM, *Les règles...*, ed. cit., 89.

cia)”⁷². Ello exige descender de algún modo desde los tipos a las individualidades, o sea a las variaciones históricas e individuales de la práctica suicida. Conviene no olvidar que el objetivo de *Le suicide* no es otro que explicar las variaciones en la tasa social de suicidios.

2. EL TRÁNSITO A LAS FORMAS INDIVIDUALES. LA PRESENCIA DE METODOLOGÍA COMPRENSIVA

Fiel a su criterio metodológico de construir la objetividad, Durkheim presenta de un modo sucinto los pasos que quiere seguir: en primer lugar, tomar como puntos de referencia las tres clases de factores (egoísmo, altruismo y anomia) asignados al suicidio y observar, a continuación, si cabe abstraer las propiedades distintivas que presenta cuando se individualiza; finalmente, separar las particularidades que dependen de la naturaleza psicológica del sujeto, de aquéllas que pueden ser explicadas por las causas sociales y generales del fenómeno. “Pero éstas, a su vez, deben imprimir a los suicidios que determinan un matiz *sui generis*, una marca especial por la que se reconocen. Y esta marca colectiva es lo que se trata de encontrar”⁷³.

Las particularidades que llevan esa marca colectiva se ordenan en diferentes especies cuya significación moral y social no es única, ciertamente. ¿Qué es lo que hace realmente Durkheim a continuación? Realizar una segunda tipificación en la que los rasgos, más particularizados, construyen un tipo ideal, pero esta vez no de *suicidio*, sino de *suicida*. Así nos aparecen sucesivamente el tipo ideal de melancólico lánguido (el *Raphaël* de Lamartine); de virtuoso imperturbable estoico (Séneca); de entusiasta sacrificado (Catón); de hombre irritado, preso de infinito (Werther) o de insaciable (el *René* de Chateaubriand).

⁷² R. RAMOS TORRE, “Aproximaciones a la estructura de *El Suicidio*”, en *id.*, *op. cit.*, 225. Para un estudio más detenido de los pasos seguidos en el itinerario analítico: cfr. *ibid.*, 224–32.

⁷³ *S*, 376 (312).

Llama la atención que Durkheim utilice, junto a personajes históricos, personalidades construidas por la ficción literaria, o sea, tipos ideales de seres humanos, construidos literariamente. El procedimiento ha consistido realmente en profundizar en la metodología comprensiva con objeto de justificar y sacar adelante el proyecto metodológico de *Les règles*. Él procede a clasificar actos y actores en un cierto número de especies (tipos individuados): “ahora bien, estas especies corresponden, en sus rasgos esenciales, a los tipos de suicidios que hemos establecido anteriormente según la naturaleza de las causas sociales de las que dependen. Vienen a ser como su prolongación en el interior de los individuos”⁷⁴. Así pues, los estados del espíritu descritos típicamente (melancolía, aburrimiento, imperturbabilidad, irritación, desesperación, etc.) vienen a ser prolongaciones en el interior del individuo de corrientes sociales, de las que el propio actor no tiene una representación consciente, estrictamente hablando.

En última instancia, Durkheim construye dos tipologías: una, generalista, en la que se tipifica propiamente el acto; y otra, más particularizada y psicológica, que tiene un carácter de refuerzo. En esta última se tipifica al actor. Ahora bien, como en el interior de la conducta individual típica siempre se encuentran las causas sociales, en realidad lo que encontramos son los rasgos esenciales de los tipos de suicidio descritos inicialmente. El valor real de esta forma de proceder es aclaratorio, aun cuando Durkheim considera que se le puede otorgar un valor de confirmación del tipo más general. Cabría decir que lo que él llama la fórmula psicológica del suicidio es tan típico-comprensiva como la fórmula sociológica del suicidio.

El criterio con el que están construidos los niveles o estratos (*paliers*) de significación, en que realmente consisten los tipos, es un criterio de afinidad lógica. El nivel de tipo general sería el del significado objetivo del acto y el de nivel más particular, el del significado subjetivo. Pongamos un ejemplo siguiendo los pasos de Durkheim. Compárese a *Raphaël* y *René*. La comparación de estos dos espíritus nos lleva al célebre pasaje donde se describe la relación entre el suicidio egoísta y el anómico⁷⁵. Como la segunda

⁷⁴ S, 389 (324).

⁷⁵ Cfr. S, 349 (288).

tipología es una prolongación de la primera, la refuerza y explica; vemos que su sentido está referido al actor, o sea al suicida: “Los suicidas de uno y otro tipo sufren lo que ha venido en llamarse mal de infinito. Pero esta enfermedad no reviste la misma forma en los dos casos. En uno es la inteligencia reflexiva la que se encuentra afectada y la que se hipertrofia desmesuradamente; en el otro es la sensibilidad la que se sobreexcita y se altera. En uno, el pensamiento, a fuerza de replegarse sobre sí mismo, se queda sin objeto; en el otro, la pasión, al no reconocerse límites, se queda sin fin. El primero se pierde en el infinito del sueño, el segundo en el infinito del deseo”⁷⁶. Este es el resultado de comparar dos espíritus bien diferenciados: un meditativo ensimismado (*Raphaël*) y un pasional insaciable (*René*). Esos tipos son casos individuales en los que se reconoce toda una corriente de pensamiento. En ellos cabe reconocer también de inmediato “esas corrientes de depresión y desencanto que no emanan de ningún individuo en particular, pero que expresan el estado de descomposición en el que se encuentra la sociedad. Traducen el relajamiento de los lazos 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”⁷⁷.

Los diversos planos de significación también pueden ser considerados como etapas de una traducción (o sea, un *sistema expresivo*) que sigue la dirección desde el exterior al interior: estado de la sociedad – corriente colectiva – estado del espíritu – suicidio. Toda la cadena expresiva está atravesada de una fuerza⁷⁸: “todo ocurre como si, en cada etapa se produjera una pérdida de *fuerza*. El estado de la sociedad da origen a varias corrientes colectivas que se equilibran más o menos. La repercusión en el estado del alma de los individuos está lejos de ser idéntica y varía según las circunstancias y los temperamentos, finalmente, si hay muchos melancólicos, unos pocos llegan cada año hasta el suicidio. Lo que es esencial, es el sentido en el que se orienta la causalidad”⁷⁹. Este trayec-

⁷⁶ S, 389 (324).

⁷⁷ S, 281 (229).

⁷⁸ Los términos ‘fuerza’, ‘fuerza colectiva’, ‘tendencia’, ‘energía’ son habituales en Durkheim. Cfr. S, 343, 348–9 de la ed. francesa.

⁷⁹ François-André ISAMBERT, “Courants sociaux et...”, art. cit., 106–7.

to del exterior al interior no es un simple orden de presentación; es también un esquema de explicación. Las tasas de suicidio son un efecto directo de la constitución moral de la sociedad, en tanto que ésta compendia fuerzas que dan origen a *corrientes* suicidógenas⁸⁰.

3. LA COMBINATORIA DE TIPOS: SU VALOR HEURÍSTICO

Los tipos y especies no se dan siempre en estado puro. Con frecuencia se combinan, de forma que en un mismo suicidio cabe encontrar rasgos que caracterizan tipos diferentes de suicidio. La razón de todo ello es sencilla: diferentes causas sociales del suicidio pueden actuar de un modo simultáneo sobre un mismo individuo. En mi opinión, la combinatoria de tipos tiene un valor eminentemente heurístico; en especial, sirve para establecer conexiones de sentido y afinidades.

“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”⁸¹. La combinación de ambos tipos es posible porque, tanto en el plano de la conducta como en el de los perfiles psicológicos de los potenciales suicidas hay mediaciones, situaciones de tránsito: el insaciable puede comunicar con el melancólico, en el sentido de que sus conductas finalmente comunican: “Por ejemplo, el límite con el que choca el insaciable puede llevarle a replegarse sobre sí mismo y a buscar en la vida interior un sucedáneo de sus decepcionadas pasiones. Pero como no encuentra en ella nada a lo que aferrarse, la tristeza que le provoca ese espectáculo le impulsa a huir de nuevo de sí mismo, y aumenta por consiguiente su inquietud y descontento. Así es como se producen suicidios mixtos en los que el abati-

⁸⁰ Cfr. *ibid.*, 108.

⁸¹ S, 390 (325). Durkheim reitera lo que ya había indicado en un pasaje anterior sobre la estrecha relación de parentesco entre ambos tipos de suicidio. Cfr. *ibid.*, 349 (288).

miento alterna con la agitación, el sueño con la acción, los arrebatos del deseo con las meditaciones del melancólico”⁸².

La combinatoria permite encontrar rasgos típicos generales en conductas suicidas. Es el caso, por ejemplo, de oficiales y suboficiales del ejército que se suicidan fácilmente en el momento que les llega la jubilación, o, en otro orden, el caso del suicidio estoico. En el primer caso, la predisposición altruista del militar (su escasa individuación) actúa en la misma dirección que lo hace el brusco cambio que se va a producir en su modo de vivir y que le sitúa en un escenario anómico; la firmeza del carácter del suicidio altruista se alía con la exasperación anómica para un resultado fatal. En el caso del suicidio estoico, asistimos a una extrañísima combinación de rasgos: unos que son propios del suicidio egoísta y otros, mucho más propios del suicidio altruista: “Si el estoico manifiesta una absoluta indiferencia por todo aquello que excede del 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 (...). Combina por tanto estas dos concepciones opuestas: el individualismo moral más radical y 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”⁸³.

Tanto la individuación de los tipos como su combinatoria tienen una función expresiva. La propia diferenciación entre el acto de quitarse la vida y el modo escogido de hacerlo resulta significativa. Uno y otro expresan estados sociales muy diferentes, sostiene Durkheim⁸⁴.

El valor heurístico de la combinatoria reside en que amplía considerablemente la gama de matices que caracteriza psicología y sociológicamente la conducta del actor. La combinatoria da lugar a tres tipos mixtos: suicidio ego-anómico (mezcla de agitación y de apatía, de acción y ensoñación); suicidio anómico-altruista (efer-

⁸² *Ibid.*, 391 (325-6).

⁸³ *Ibid.*, 393 (327).

⁸⁴ Cfr. *ibid.*, 398 (331).

vescencia exasperada) y suicidio ego–altruista (melancolía atemperada por una cierta firmeza moral).

4. LAS CONDICIONES DE INTELIGIBILIDAD DE LA CONDUCTA SUICIDA Y SU EXPLICACIÓN CAUSAL: LAS CORRIENTES SOCIALES

No puede afirmarse que Durkheim haya ignorado por completo el concepto de interpretación causal. Al exponer el método de las variaciones concomitantes, reconoce que “los resultados a los que conduce este método tienen necesidad de ser interpretados”⁸⁵. En el pasaje de *Les règles* al que se hace referencia se muestra que su autor ha comprendido la insuficiencia de una explicación puramente legal, nomológica. “No se pide únicamente a una ciencia que describa el funcionamiento del mundo y que permita deducir los hechos empíricamente observados (u observables) de las leyes que establece: se espera también de ella que permita interpretar la acción de las causas sobre los efectos (el famoso «cómo» del «por qué») de otro modo que por medio de la autoridad científica de una ley de la naturaleza, es decir, haciendo esta acción *inteligible*”⁸⁶. En efecto, la explicación propiamente dicha exige que se cumpla la *condición de causalidad* (establecer un nexo entre dos o más fenómenos) y la *condición de inteligibilidad* (establecer cómo se hace inteligible ese nexo causal). Esta doble condición de la explicación es una razón adicional relevante de la complejidad teórica que alcanza la cuestión⁸⁷.

⁸⁵ É. DURKHEIM, *Les règles...*, ed. cit., 130. Para un análisis detenido del importante pasaje que se contiene en las págs. 130–1, se puede consultar Ch.–H. CUIN, “Une méthode peut en cacher une autre: des «Règles» au «Suicide»”, en ID. (éd.), *op. cit.*, 168–88; Jean–Michel BERTHELOT, 1895, *Durkheim. L’avènement de la sociologie scientifique*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1995, cap. 2º: “Principe de causalité et raisonnement expérimental chez Durkheim”, 75–105.

⁸⁶ Ch.–H. CUIN, *art. cit.*, 174.

⁸⁷ “Ésta [la explicación] ha de proporcionar causas que puedan operar como tales, es decir, que aclaren también un principio de inteligibilidad que muestre de qué manera operan sobre sus efectos. Por lo tanto, si se parte de las situaciones como causas habrá de establecerse cómo operan sobre los agentes para hacer

Durkheim sostiene que las corrientes sociales actúan como causas suicidógenas que influyen sobre el individuo⁸⁸. Las corrientes sociales cumplirían, pues, el papel de condición de causalidad. Durkheim las describe de este modo: “No es una metáfora decir que cada sociedad humana tiene hacia el suicidio una aptitud más o menos pronunciada: esta expresión está basada en la naturaleza de las cosas. Cada grupo social tiene realmente hacia este acto una inclinación colectiva propia de la que derivan las inclinaciones individuales, y no al revés. Lo que la constituye, son estas corrientes de egoísmo, de altruismo, de anomia, que actúan en la sociedad considerada, junto con las tendencias a la melancolía lánguida, o al renunciamiento activo, o a la laxitud exasperada, que son sus consecuencias. Son estas tendencias de la colectividad las que, penetrando en los individuos, los determinan a matarse”⁸⁹.

¿Qué son en realidad las corrientes sociales? El tema estaba abordado ya en el primer capítulo de *Les règles*, aquél en que Durkheim responde a la cuestión: ¿qué es un hecho social? Las corrientes sociales constituyen una de las dos formas principales en que Durkheim reconoce un hecho social. Junto a las creencias y prácticas constituidas, existen “otros hechos que, sin presentar esas formas cristalizadas, tienen tanto la misma objetividad como el mismo ascendente sobre el individuo. Es lo que se llama las corrientes sociales”⁹⁰. No se trata de realidades ficticias o de «hechos de segunda categoría». Son hechos sociales con el mismo título y derecho que el lenguaje, los ritos religiosos o las reglas jurídicas. La expresión «corriente» no tiene una significación simplemente metafórica. En realidad, no hay una solución de continuidad entre los hechos sociales morfológicos o hechos de estructura y “esas libres corrientes de la vida social que no han adoptado todavía ningún molde definido. Entre ellos no hay más que diferencias en el grado de consolidación que presentan. Unos y otras no son más que la vida más o menos cristalizada”⁹¹. Su carácter difuso y me-

inteligible que éstos actúen de la manera que lo hacen”. R. RAMOS TORRE, “Aproximaciones a la estructura de *El Suicidio*”, en *id.*, *op. cit.*, 236.

⁸⁸ Cfr. *S.*, 407 (337).

⁸⁹ *Ibid.*, 406–7 (336).

⁹⁰ É. DURKHEIM, *Les règles...*, ed. cit., 6.

⁹¹ *Ibid.*, 14.

nos cristalizado, si se compara con un hecho morfológico, no impide ni restringe lo más mínimo la acción que ejercen sobre los individuos y sus conductas: “De este modo, existen 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 fuerte, etc. Evidentemente son fenómenos sociales”⁹². Tanto los hechos estructurales/morfológicos más caracterizados, como todas estas *maneras de hacer y conducirse socialmente* “no son más que la vida más o menos cristalizada”⁹³.

⁹² *Ibid.*, 9.

⁹³ *Ibid.*, 14. Jeffrey C. Alexander otorga gran importancia a este último texto. Recuérdese la célebre definición durkheimiana de hecho social como maneras de ser colectivas y maneras de hacer –fijadas o no– susceptibles de ejercer sobre el individuo una constricción (*contrainte*) exterior. Según él, junto al concepto más objetivista de maneras de ser –fenómenos de orden morfológico –aparece en igualdad de condiciones el concepto de «maneras de hacer»: “el cual pone en marcha un giro en dirección a la vida interior y subjetiva de los actores y de las sociedades, una vida que depende de la acción misma si se presenta en términos colectivos y no individuales”. J.C. ALEXANDER, “Les Règles secrètes de Durkheim”, en Ch.–H. CUIIN (éd.), *op. cit.*, 197. Este artículo desarrolla la idea de que, al mismo tiempo que tomaba una distancia cada vez mayor por relación a los enfoques objetivistas y materialistas a partir de la mitad de la década de 1890, Durkheim se ha esforzado por reconciliar las posiciones «subjetivistas» y «objetivistas» desde el comienzo de sus escritos en la década precedente. Se trata en suma de la conocida tesis expuesta ya por Alexander en 1982 en su conocida obra *Theoretical Logic in Sociology*, vol. II: “The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim”; y en 1986, “Rethinking Durkheim’s Intellectual Development”, (I) y (II), *International Sociology*, (1986), 91–107 y 189–201.

Una síntesis excelente de su posición la ofrece Alexander en el primer artículo, cuando sostiene: “A lo largo de toda su carrera científica, Durkheim ha intentado resolver el problema de la relación entre el impacto aparentemente coercitivo y ampliamente externo de la estructura social por una parte, y los efectos internos y aparentemente más voluntarios de las representaciones simbólicas, de los sentimientos y de las emociones, y de la acción social, por otra. Las tensiones entre estas dos imágenes muy diferentes de la sociedad impregnan su trabajo y crean en él profundas ambigüedades. Más aún, a pesar de su éxito en la reformulación de sus ideas en sus últimos escritos, nunca llegó a una perspectiva satisfactoria y coherente sobre la relación entre estructura social y acción social, entre las fuerzas materiales y culturales, entre la morfología social y las representaciones sociales”. J.C. ALEXANDER, “Les Règles secrètes de Durkheim”, ed. cit., 193. La totalidad del artículo citado (191–201) resulta de gran interés.

Esa menor cristalización de la vida también puede entenderse en el sentido de una menor densidad, en el sentido de que la vida social quedaría como más difusa; es la vida subyacente: toda una vida colectiva que está en libertad, atraviesa por todo tipo de corrientes que circulan en un perpetuo estado de movilidad, sin llegar a adoptar una forma objetiva. Por eso se habla de una vida difusa⁹⁴. Ese carácter difuso no implica irrealidad. Prueba de ello es que esas corrientes sociales actúan como verdaderas fuerzas. Como veremos, la terminología que emplea Durkheim deja muy poco lugar a las dudas: las corrientes sociales son tan reales como las fuerzas cósmicas (electricidad, energía físico-química, etc.), aunque tengan una naturaleza diferente⁹⁵. ¿De dónde obtienen su poder sobre la vida humana? La respuesta es relativamente sencilla: porque nacen de ella, de las prácticas sociales, y están inmediatamente vinculadas a la conducta institucionalizada del ser humano, a sus maneras de hacer.

Una vez más, el manifiesto metodológico durkheimiano ayuda decisivamente a entender la cuestión. Esos hechos sociales que son las maneras de hacer, aunque tengan un estatuto difuso y de baja densidad social, son hechos sociales emergentes. “Ello es sobre todo evidente de esas creencias y de esas prácticas que nos han sido transmitidas completamente hechas por las generaciones anteriores; las recibimos y las adoptamos porque, siendo a la vez una obra colectiva y una obra secular, están investidas de una particular autoridad que la educación nos ha enseñado a reconocer y respetar”⁹⁶. Las prácticas sociales dan origen a realidades sociales, que una vez existentes y consolidadas orientan y prescriben la conducta humana. Se produce así una circularidad en la acción. El ejemplo de efecto emergente es suficientemente neto: “Un sentimiento colectivo, que estalla en una asamblea, no expresa simplemente lo que había de común entre todos los sentimientos individuales. (...) Es una resultante de la vida común, un producto de las acciones y reacciones que se entablan entre las conciencias individuales. (...) Si todos los corazones vibran al unísono, no es a causa de una concordancia espontánea y preestablecida; es que una misma fuerza

⁹⁴ Cfr. *S*, 429 (355–6).

⁹⁵ Cfr. *Ibid.*, 429 (348–9).

⁹⁶ É. DURKHEIM, *Les règles...*, ed. cit., 11.

los mueve en el mismo sentido. Cada uno se ve arrastrado por todos⁹⁷.

La enseñanza de *Les règles* es muy clara: junto a esas creencias y prácticas instituidas que son las instituciones sociales, se encuentran otros hechos que, sin presentar esas formas más cristalizadas, tienen no obstante la misma objetividad y, por supuesto, el mismo poder coercitivo sobre el individuo⁹⁸. Son esas libres corrientes de la vida social o *corrientes sociales*. De nuevo el ejemplo recurre a las grandes asambleas y a esos movimientos de entusiasmo, indignación y de piedad que acontecen en ellas. *Le suicide* enfatiza si cabe el carácter de hechos sociales que presentan esas corrientes sociales: “Pero se las llame como se las llame, lo que importa es reconocer su realidad y concebirlas como un conjunto de energías que nos impulsan a actuar desde el exterior, como hacen las energías físico-químicas cuya influencia experimentamos. Son hasta tal punto realidades *sui generis*, y no entidades verbales, que se puede medir y comparar su tamaño relativo, como se hace con la intensidad de las corrientes eléctricas o de los focos luminosos⁹⁹”.

Una vez fijado el concepto de *corriente social*, Durkheim está en condiciones de dar dos pasos consecutivos: a) uno, metodológico: completar la argumentación causal; b) otro, sustantivo: transitar de las corrientes sociales a la constitución moral de la sociedad.

5. ESTRUCTURA DE LA EXPLICACIÓN CAUSAL Y CONSTITUCIÓN MORAL DE LA SOCIEDAD

Presentada en negativo, la tesis de Durkheim es que las particularidades individuales no pueden explicar ni la tasa social de suicidios ni sus variaciones. La razón de fondo que él aduce anuncia una temática que sólo parcialmente será abordada en pasajes poste-

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ Cfr. *ibid.*, 6. “Lo que decimos de esas explosiones pasajeras se aplica de un modo idéntico a esos movimientos de opinión, más duraderos, que se producen continuamente alrededor de nosotros, ya sea en toda la extensión de la sociedad, ya en círculos más restringidos”. *Ibid.*, 7.

⁹⁹ S, 421 (349).

riores de *Le suicide*: se trata de la relación entre la conciencia reflexiva y el plano de las representaciones, en este caso las deliberaciones. El argumento es que ni las particularidades individuales ni las circunstancias pueden ser causas determinantes, porque, aunque jueguen un papel importante en el acto de la deliberación, las razones que en realidad mueven a actuar no son conocidas por la conciencia, o pueden no serlo, porque el ámbito de la conciencia reflexiva y el orden de las representaciones son inconmensurables¹⁰⁰.

Despejada la vía reflexiva de la conciencia como variable explicativa, sólo queda, a los ojos de Durkheim, la explicación sociológica: “De todos estos hechos se desprende que la tasa social de los suicidios sólo puede explicarse sociológicamente. La constitución moral de la sociedad es lo 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”¹⁰¹. Durkheim reivindica la condición no metafórica de su discurso: cada sociedad humana tiene por el suicidio una aptitud más o menos pronunciada, del mismo modo que cada grupo social tiene una inclinación colectiva que le es propia. La expresión deja poco lugar a dudas, por más que la lógica explicativa subyacente sea la de las afinidades o conexiones significativas entre corrientes sociales (egoísmo, altruismo, anomia) y tendencias espirituales (melancolía lánguida, renunciamento activo y laxitud exasperada), o como afirma Durkheim, entre tipos sociales y formas individuales de los tipos.

No son pocos los especialistas que han hablado de la coexistencia en *Le suicide* de un «método duro» y un «método dulce»¹⁰².

¹⁰⁰ “Sabemos en efecto, que las deliberaciones humanas, tal y como las experimenta la conciencia reflexiva, a menudo no son más que puras formalidades y no tienen otro objetivo que el de corroborar una resolución ya tomada por razones que la conciencia desconoce”. *Ibid.*, 403–4 (334).

¹⁰¹ *Ibid.*, 406 (336).

¹⁰² Ch.-H. CUIIN, *art. cit.*, 169–88. Por su parte, J.C. ALEXANDER, “Les Règles secrètes de Durkheim”, *ed. cit.*, defiende una postura muy semejante, con el siguiente matiz: la dualidad de perspectivas metódicas se da en *Les règles* y es deudora de una doble práctica, la práctica de una sociología más positivista y

Durkheim expresaría su pensamiento en términos «duros», por más que la lógica interna de su argumentación podría ser traducida a una metodología «dulce». En última instancia, la ambivalencia que señalamos se vincula directamente a la complejidad de la estructura causal sobre la que Durkheim construye su explicación: Durkheim trata por todos los medios de introducir en el modelo causal general, relaciones explicativas que no son propiamente causales, sino relaciones de constitución de sentido¹⁰³. Es preciso insistir una vez más en que los diferentes tipos de suicidio están caracterizados de manera psicológica y comprensiva, de forma que cada individuo podría reconocerse en ellos¹⁰⁴. El lenguaje en el que se expresa es deudor, no obstante, de una «metodología dura»: “Son estas tendencias de la colectividad las que, penetrando en los individuos, los determinan a matarse. Por lo que respecta a los acontecimientos privados que pasan generalmente por ser las causas directas del suicidio, no tienen otra influencia que la que les atribuyen las disposiciones morales de la víctima, que son un eco de la disposición moral de la sociedad”¹⁰⁵. Todo se remite finalmente a la intensidad con la que las causas suicidógenas actúan en el individuo.

Así pues, Durkheim considera que la argumentación propiamente causal concluye con la tesis de que es la constitución moral de la sociedad la que determina la tasa social de suicidios así como su variación. Ahora bien, la acción de las corrientes suicidógenas sobre los individuos no es suficiente por sí sola para dar cuenta ni de la conducta suicida ni de la tasa de suicidios. La explicación no puede ser satisfactoria hasta saber por qué esas corrientes penetran en los individuos y, sólo en algunos casos, conducen al suicidio. La

estructural (énfasis en la orientación estructural–morfológica de la acción social), junto con la práctica de una sociología menos positivista, más comprensivo–hermenéutica (énfasis en la orientación cultural–fenomenológica de la acción social). Esto explicaría, según Alexander, las paradojas metodológicas y los conflictos teóricos que se encuentran en el *corpus* durkheimiano.

¹⁰³ Utilizo la expresión de J.-M. BERTHELOT, *op. cit.*, 89–95.

¹⁰⁴ “Hagamos notar ante todo que los tipos de suicidio están caracterizados de manera psicológica y comprensiva; cada individuo podría reconocer en ellos su propia subjetividad. La «psicología» tan netamente rechazada en *Les Règles* invade completamente el vocabulario del *Suicide*. Y no es simplemente un asunto de vocabulario”. F. DUBET, *art. cit.*, 213.

¹⁰⁵ S, 407 (336).

explicación causal del suicidio exige simultáneamente la *exterioridad* de la corriente suicidógena y su *interiorización* para que el suicidio se haga efectivo. *Le suicide*, por un lado, aplica rigurosamente la metodología de *Les règles* en la construcción de un objeto que se presenta como completamente independiente tanto de los motivos e intenciones como de los comportamientos de los individuos. En efecto, esas corrientes sociales que son las corrientes suicidógenas se perciben como algo perfectamente exterior a los individuos. El método de las variaciones concomitantes hace lo posible por seguir de un modo riguroso la «metodología dura» presente en *Les règles*.

No obstante, ocurre que no sólo los tipos de suicidio y sus formas individuales son formas particulares de categorías comprensivas, sino que, además, las propias variaciones concomitantes, para ser explicativas deben ser significativas, esto es, deben ser interpretadas a partir de una atribución de sentido que permita establecer un vínculo de causalidad: “la lectura de un cuadro estadístico continúa siendo un ejercicio comprensivo”¹⁰⁶.

Fiel a su enfoque de metodología dura, Durkheim hace gravitar el peso de la explicación sobre las corrientes suicidógenas. ¿Qué son esas corrientes? Hechos sociales no institucionalizados que encuentran a determinados individuos que ya están «marcados» por disposiciones personales favorables a su acción mortífera. Me parece importante destacar que las disposiciones individuales tienen el mismo origen que las corrientes: el estado moral de la sociedad¹⁰⁷. Al final, corrientes sociales y predisposiciones individuales expresan una misma causa. La propensión de un individuo a suicidarse está directamente determinada por el factor social. Un claro ejemplo de ello, según Durkheim, es el estado moral de las sociedades hipercivilizadas: “La hipercivilización que provoca la tendencia anómica y la tendencia egoísta tiene también como efecto aguzar los sistemas nerviosos, volverlos excesivamente sensibles:

¹⁰⁶ F. DUBET, *art. cit.*, 208.

¹⁰⁷ “(...) las causas que determinan la corriente social actúan al mismo tiempo sobre los individuos y los predisponen convenientemente para que se presten a la acción colectiva. Entre estos dos órdenes de factores hay un parentesco natural, ya que dependen de una misma causa, y al mismo tiempo la expresan: por eso se combinan y se adaptan el uno al otro”. S, 440 (365).

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”¹⁰⁸.

Como señalan al unísono Cuin y Ramos Torre¹⁰⁹, la explicación causal se puede resumir diciendo que, en *situaciones* estructurales de inadecuada regulación y/o integración emergen *corrientes sociales*, externas y dotadas de fuerza propia, que penetran en los individuos y los *arrastran* hacia prácticas suicidas. Este argumento explicativo centra su atención en la lógica de la situación.

Anteriormente hemos distinguido la condición de causalidad de la condición de inteligibilidad: por qué razón el actor actúa de un determinado modo y no de otro; el cómo del porqué: “la argumentación explicativa ha conseguido asignar una causa a las variaciones de la tasa de suicidios, pero todavía no ha sido capaz de aclarar su condición de inteligibilidad, es decir, cómo opera tal causa sobre su efecto. Su efecto es un determinado actuar humano y, por lo tanto, para que actúe como causa habrá que especificar cómo la corriente opera sobre el agente”¹¹⁰. La condición de inteligibilidad sólo se cumple si la causa social (la corriente suicidógena) es verdaderamente interior al que se suicida. Por eso no basta con que la propensión a suicidarse tenga un fundamento psíquico-patológico (recordemos que éste es exterior a la corriente suicidógena); dicha propensión o predisposición debe estar directamente *determinada* por el factor social, que es eficiente o *determinante*. Sólo entonces la corriente es verdaderamente algo interior al agente: son las tendencias de la colectividad las que, penetrando en los individuos – afirma una y otra vez el sociólogo alsaciano– los *determinan* a matarse¹¹¹.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 440–1 (365–6). El ejemplo es válido para cualquier sociedad: “Inversamente, la cultura vulgar y ruda que implica el altruismo excesivo de los primitivos, desarrolla una insensibilidad que favorece la renuncia. En una palabra, dado que la sociedad hace en gran parte al individuo, lo hace, en la misma medida, a su imagen”. *Ibid.*, 441 (366).

¹⁰⁹ Ch.–H. CUIN, *art. cit.*, 182–3; R. RAMOS TORRE, “Aproximación a la estructura teórica de *El suicidio*”, en *id.*, *op. cit.*, 236–7.

¹¹⁰ R. RAMOS TORRE, *op. cit.*, 238.

¹¹¹ Cfr. *S*, 407 (336).

6. LA AMBIVALENCIA DE LA EXPLICACIÓN DURKHEIMIANA SEGÚN LA DOBLE CONDICIÓN DE CAUSALIDAD Y DE INTELIGIBILIDAD

“Por lo que respecta a los acontecimientos privados que pasan generalmente por ser las causas directas del suicidio, no tienen otra influencia que la que les atribuyen las disposiciones morales de la víctima, que son un eco de la disposición moral de la sociedad”¹¹². El esquema es tripartito: predisposiciones psíquicas/eventos privados, predisposiciones morales de origen social en el interior del individuo, y, finalmente, estado moral de la sociedad (corrientes suicidógenas).

El problema tiene la estructura de un enigma; algo aparentemente misterioso que Durkheim aborda en unas pocas páginas no demasiada citadas (342–4 de la ed. francesa). Quienes se suicidan son una ínfima minoría, dispersa por los cuatro rincones del mundo; cada uno de ellos se suicida por su cuenta y lo hace al margen y sin saber qué y por qué lo hacen los demás; no obstante, en tanto que la sociedad no cambie, el número de suicidios es el mismo. Esas voluntades particulares no actúan, al menos en general, unas sobre otras; no existe entre ellas ningún acuerdo y, sin embargo, todo sucede como si estuvieran ejecutando un plan.

El tránsito por el interior de la subjetividad es el requisito obligado para explicar el cómo del por qué, o sea para satisfacer la condición de inteligibilidad: puesto que no todos los psicópatas se matan, ¿por qué lo hacen unos y no otros y a qué responde el crecimiento significativo de conductas suicidas?

Una primera posible respuesta a estos interrogantes sería que la predisposición natural al suicidio que presentan los psicópatas se agrava por una mayor vulnerabilidad moral que esté socialmente provocada, pero que es también interior al sujeto. Parafraseando a Durkheim, todos los años –cabe decir– hay un número más o menos idéntico de matrimonios desgraciados, de quiebras empresariales y financieras, de desmedidas ambiciones que sufren un revés, etc. “Es por lo tanto natural que si hay un mismo número de individuos en análoga situación, haya también un mismo número que tome decisiones análogas. No hace falta pensar que están sometidos

¹¹² *Ibid.*

dos a alguna fuerza que los domina; basta con suponer que, en las mismas circunstancias, razonan en general de la misma manera”¹¹³.

Este análisis sería más coherente con lo que hemos llamado «metodología dulce». El efecto del estado moral de la sociedad sobre la tasa de suicidios se haría inteligible por medio de la acción del primero sobre las conductas individuales, cuya agregación conduce a la emergencia del segundo¹¹⁴. Durkheim habla, sin embargo, de que esta hipótesis podría tentar a algunos espíritus. Se separa por tanto de ella de un modo tajante. Hay que conjeturar una razón para que actúe así. Se me ocurre que, según él, esta hipótesis satisface la condición de inteligibilidad del proceso que se quiere explicar en detrimento de la condición de causalidad. Lo que en realidad arroja es la *probabilidad* de que una determinada conducta (el suicidio) aparezca en un grupo social¹¹⁵.

No se trata de explicar la probabilidad, sino la *totalidad* real del número de suicidios. Lo que sucede, por tanto, es que “en el medio común en que se encuentran [las voluntades particulares], existe alguna fuerza que las empuja a todas en una misma dirección, de cuya intensidad más o menos grande depende el número más o menos grande de los suicidios particulares. Ahora bien, los efectos por los que se manifiesta esta fuerza no varían según los medios orgánicos y cósmicos, sino exclusivamente según el estado del medio social. Por lo tanto es una fuerza colectiva”¹¹⁶. Dicho de otro modo, la explicación sociológica debe ser exclusiva, y la correlación empírica entre los dos fenómenos macro-sociales (el estado moral de la sociedad y la tasa social de suicidios) no obliga a pasar por variables intermedias de tipo individual (la suposición de que los individuos, ante las mismas circunstancias, razonan por

¹¹³ *Ibid.*, 415–6 (344).

¹¹⁴ Cfr. Ch.–H. CUN, *art. cit.*, 182–7.

¹¹⁵ “La «tasa de suicidios» (...) es un hecho social empírico que caracteriza la *probabilidad* de aparición de una conducta en un grupo social dado: en caso de no-comprensión mutua entre las tendencias «egoístas, anómicas y altruistas» de la sociedad, la propensión de la colectividad al suicidio de sus miembros es más o menos elevada”. *Ibid.*, 186.

¹¹⁶ S, 414 (343). “Dicho de otro modo, cada pueblo tiene una tendencia colectiva propia por el suicidio de la que depende la importancia del tributo que paga a la muerte voluntaria”. *Ibid.*

lo general del mismo modo). La única variable intermedia admitida en esta metodología dura es de índole social: las corrientes sociales generadas por el medio social. En esta segunda perspectiva la tasa social de suicidios es el indicador observable de un hecho social, que empíricamente no es observable y cuya intensidad mide: la fuerza colectiva que empuja al suicidio¹¹⁷.

La «metodología dulce» permite evidenciar la condición de inteligibilidad situando lo social en el interior del agente y explicando su práctica suicida simultáneamente desde fuera y desde dentro. No faltan textos, y creo haber mostrado unos cuantos, que avalan esa interpretación. Lo que sucede es que también los hay –y resultan ser los más contundentes y definitivos– que privilegian un tipo de explicación causal, cuyo modelo procede de la metodología dura. En una línea próxima –creo– a lo que aquí he presentado como ambivalencia, y que también podría ser denominado ambigüedad, Ramos Torre ha hablado de dos argumentos: “uno se centra en las corrientes sociales que actúan como «causas suicidógenas» (...); el otro, en la idea de la naturaleza dual del hombre. El primer argumento centra su atención en la lógica de la situación y cumple de forma estricta con la condición de causalidad propia de todo esquema explicativo. El segundo argumento se adentra en las características cruciales del agente que realiza las prácticas y responde a los requerimientos de inteligibilidad. El problema que Durkheim no sabrá resolver es el de la relación entre ambos argumentos, generando un hiato explicativo insalvable que acabará generando tupidos laberintos”¹¹⁸. En efecto, la impresión de laberinto lógico está justificada. El programa metodológico de *Les règles* presenta ya ambigüedades, y éstas son más evidentes y significativas en *Le suicide*. Penetrar en el laberinto no deja de tener, sin embargo, un especial atractivo.

El laberinto durkheimiano guarda una relación indudable con la lógica binaria (integración–regulación, presencia–ausencia, exceso–defecto) que es característica de su modo de pensar. Veamos por un momento la lógica del suicidio egoísta. Según el punto de vista de la explicación causal, es la *presencia* de corrientes sociales

¹¹⁷ Cfr. Ch.–H. CUIN, *art. cit.*, 186–7.

¹¹⁸ RAMOS TORRE, “Aproximación a la estructura teórica de *El suicidio*”, en *id.*, *op. cit.*, 236.

de tristeza las que arrastran a los actores al suicidio; pero si nos preguntamos cómo actúan dichas causas sobre los actores (punto de vista de la inteligibilidad), es la *ausencia* de la sociedad en su interior lo que hace inteligible su conducta. Lo que exhibe un poder causal suicidógeno no es tanto la presencia de algo, sino su ausencia.

Algo muy parecido, si no idéntico, sucede en el caso de la anomia. Ésta supone la ausencia de lo específicamente social (poder regulador de la conducta humana) en ese segmento de la individualidad —que es un espacio segregado y cerrado sobre sí mismo—. “Si es así, entonces lo ausente (social) no puede explicar las prácticas individuales, ya que explícitamente niega su presencia en el interior del individuo. El suicida es siempre retratado como paradigma del ser desocializado. En razón de ello, la corriente social, que supone la presencia para poder ser causa, ha de ser desechada como tal causa para poder hacer inteligible la práctica anómico-egoísta del agente”¹¹⁹. Coincido con el razonamiento general que hace Ramos Torre en el sentido de que en el laberinto lógico durkheimiano se pierde el hilo que debería conectar las causas sociales con las prácticas inteligibles de quienes se suicidan. “Según el principio de causalidad lo ausente (social) ha de estar presente, pues sólo así se pueden imputar a las corrientes sociales las prácticas de los agentes. Pero según el principio de inteligibilidad lo presente (social) ha de estar ausente, pues sólo así se puede explicar el desvarío de sentido y deseo que lleva al suicidio. Ausente y presente a la vez, lo social no puede cumplir el cometido que se le asigna: la explicación de las variaciones de la tasa social de suicidios como hecho *sui generis*”¹²⁰.

¹¹⁹ R. RAMOS TORRE, *op. cit.*, 241–242.

¹²⁰ *Ibid.*, 242.

III

EL ELEMENTO SOCIAL DEL SUICIDIO: LO INDIVIDUAL Y LO COLECTIVO. EL ENIGMA DE LA REPRESENTACIÓN SOCIAL Y SU RITMO TEMPORAL

Durkheim observa que, cuando hablamos de tendencias y pasiones colectivas nos sentimos inclinados a no ver en esas expresiones otra cosa que expresiones y metáforas más o menos felices, pero no como realidades¹²¹. En todos los países la vida colectiva evoluciona según un ritmo parecido a lo largo del año; la población de París se renueva con gran rapidez y, sin embargo, la parte que corresponde a París en el conjunto de suicidios que se llevan a cabo en Francia continúa siendo constante. Durkheim presenta el hecho con el carácter de un enigma; algo así como un «puzzle» que es preciso resolver (la idea es de R. Boudon).

La actitud intelectual ante el enigma es intentar resolverlo haciendo de la continuidad, o sea, de la persistencia *temporal* de los fenómenos y su carácter *rítmico* el objeto de la explicación. La postura de G. Tarde consiste en subrayar la continuidad y hacerla depender por completo de las prácticas individuales, muy especialmente, de las interacciones más inmediatas entre individuos próximos. Consecuentemente, para explicar esta continuidad, no era necesario prestar a los fenómenos sociales una especie de trascendencia por relación a la vida individual¹²².

La postura durkheimiana se sitúa al otro lado de la de Tarde: “Las causas que determinan de este modo el contingente de las

¹²¹ “No nos atrevemos 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. Los individuos que componen una sociedad cambian de un año a otro; y sin embargo el número de suicidios es el mismo mientras la sociedad no cambie”. S, 417 (345).

¹²² Cfr. *ibid.*, 418 (346).

muertes voluntarias en una sociedad o una parte determinada de la sociedad, deben por tanto ser independientes de los individuos, ya que conservan la misma intensidad cualesquiera que sean los sujetos particulares sobre los que ejerce su acción”¹²³.

Pongámonos por un momento en la explicación individualista–imitativa de Tarde e intentemos explicar cómo es posible que la tasa social de suicidios pueda perpetuarse por vía de tradiciones, o sea de prácticas interactivas interindividuales. Puesto que la cifra total no puede transmitirse «en bloque», debería darse una transmisión de persona a persona, para que, al final, el número resultante coincidiera en dos años consecutivos. La igualdad numérica del contingente anual de personas que se suicidan provendría del hecho sorprendente de que cada caso particular genera su semejante. Esta forma de «clonación social» –sugiere Durkheim– desafía toda lógica: no hay un solo hecho que autorice a admitir esta especie de filiación personal entre los acontecimientos morales que la estadística registra cada año. Ciertamente, la argumentación que utiliza Durkheim recurre subrepticamente al modelo del contagio entre persona y persona y ese modelo es completamente objetable para explicar por qué una epidemia cíclica (p. ej. la gripe, como típica epidemia estacional y cíclica) se renueva cada año y contagia a un número similar de víctimas, pero que no han tenido relación alguna con las del año anterior. Seguramente el propio Durkheim fue consciente de que su argumentación dialéctica estaba forzada. Ello determinó, no obstante, una ampliación notable del campo conceptual y argumental.

1. FUERZA, REPRESENTACIÓN Y ASOCIACIÓN: LA AMPLIACIÓN DE UN HORIZONTE CONCEPTUAL

En las cien últimas páginas del libro asistimos no sólo a un agudo debate con cualquier forma individualista de interpretar la uniformidad temporal con la que se reproducen los actos morales (p. ej., el suicidio), sino también a una sorprendente ampliación del

¹²³ *Ibid.*

conjunto de temas (conceptos y argumentos) que Durkheim pone sobre la mesa.

Por un lado, el «enigma» se circunscribe progresivamente a la uniformidad (o sea, la condición temporal y rítmica) de los actos morales: ¿por qué y cómo la vida moral se reproduce según unidades de tiempo regulares? Por ampliación, el tema pasa a ser la reproducción social.

Durkheim ensaya sucesivamente tres herramientas conceptuales: las nociones de fuerza, de asociación y de representación. Llama la atención del lector una observación durkheimiana, expuesta casi de pasada, en la que habla de explorar una tierra desconocida: “Si la sociología existe, no puede consistir más que en el estudio de un mundo todavía ignorado, diferente de aquellos que exploran las demás ciencias. Ahora bien este mundo no es nada si no es un sistema de realidades”¹²⁴. En efecto, la resolución de esos enigmas sociales que se plantean, le va llevando por caminos cada vez más desconocidos. *Le suicide* es un libro –ciertamente laberíntico– que termina por encontrar cosas que no eran buscadas en su inicio. Ello es el resultado de una considerable ampliación del horizonte temático (conceptual y argumental) que se lleva a cabo en las últimas cien páginas del libro.

Para empezar, el objeto determinado desde el comienzo –la tasa social de suicidios– queda establecido y, de algún modo, trascendido por este otro que lo engloba: la reproducción social de los fenómenos morales y su persistencia temporal.

El primer marco explicativo es dinámico; descansa en la noción de *fuerza*. El estudio del suicidio demuestra, a los ojos de Durkheim, la existencia de una fuerza *sui generis* que determina a obrar desde el exterior de los individuos. Él es bien consciente de que la afirmación de semejante fuerza como realidad *sui generis* “ofende al sentido común. Pero siempre que la ciencia ha revelado a los hombres la existencia de una fuerza ignorada, ha tropezado con la incredulidad”¹²⁵. Ello motiva que Durkheim se sienta como explorador de un mundo ignoto: va abriendo brecha y se encuentra con cosas que las mentes se resisten perezosamente a admitir. Se les llame como se quiera, esas fuerzas son un conjunto de energías

¹²⁴ *Ibid.*, 422 (349).

¹²⁵ *Ibid.*

(persistencia del modelo físico) que determinan a actuar desde fuera. Su realidad es tan constatable y mensurable como la de las corrientes eléctricas o la de los focos luminosos.

Este modelo parece ajustarse de un modo estricto a la *versión dura* del programa metodológico positivista: cumple con las exigencias del objetivismo positivista: “De manera que esta fundamental proposición de que los hechos sociales son objetivos, proposición que ya hemos tenido ocasión de defender en otra obra [*Les règles*] y que consideramos como el principio del método sociológico, encuentra en la estadística moral y sobre todo en la del suicidio una prueba nueva particularmente demostrativa”¹²⁶. En la medida que esta concepción choca con prejuicios tradicionales muy arraigados –sigue diciendo Durkheim– ha planteado objeciones a las que hay que responder, y aquí es donde entra en acción el segundo modo de abordar la cuestión, que no es otro que el concepto de asociación.

La importancia del concepto en la obra de Durkheim está fuera de toda duda y no supone una novedad que esté presente en *Le suicide*. Aparece ya en su tesis doctoral, *De la division du travail social*¹²⁷, y posteriormente, en *Les règles*, ocupa un lugar central en el capítulo V¹²⁸. La asociación es el proceso por el que los elementos de un compuesto, combinándose, le confieren propiedades emergentes. En un célebre texto de *Les règles* (102–3) se sostiene que los hechos sociales son producto de la asociación entre los individuos. Es sin duda este texto el antecedente más directo del pasaje de *Le suicide* (350) que vamos a comentar.

La asociación se presenta como un proceso que resuelve la compleja relación entre lo individual y lo social, en la forma de un metabolismo de doble efecto. Veamos cuáles son los elementos decisivos de este proceso: a) la sociedad no comprende otras fuerzas activas que las de los individuos; b) al unirse, los individuos forman una entidad psíquica de una especie nueva, y que por tanto tiene su propia manera de pensar y de sentir; c) las propiedades elementales de las que procede el hecho social se contienen germi-

¹²⁶ *Ibid.*, 421–2 (349).

¹²⁷ Cfr. É. DURKHEIM, *De la division du travail social*, P.U.F., Paris, ¹¹1986, 262–3 y 337–42.

¹²⁸ Cfr. É. DURKHEIM, *Les règles...*, ed. cit., 101–11 y 140.

nalmente en las conciencias particulares, pero el hecho social sólo se produce cuando han sido transformadas por la asociación (primer efecto metabólico) y es únicamente en ese momento cuando se manifiesta; d) la asociación es también un principio activo que produce efectos especiales (segundo efecto metabólico). En sí misma considerada, la asociación es una entidad nueva¹²⁹. “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. Por consiguiente, es natural que este cambio produzca otros, que esta novedad engendre otras novedades, y tengan lugar fenómenos cuyas propiedades características no se encuentran ya en los elementos de los que éstos están compuestos”¹³⁰.

Bien entendido el proceso asociativo y su doble efecto metabólico, los ámbitos de la vida psíquica y de la social quedan definidos y suficientemente distinguidos; lo suficiente como para poder afirmar ahora, sin temor a malentendidos, que la vida social tiene algo de psíquico, porque está esencialmente hecha de representaciones. Aquí hace acto de presencia el tercer aspecto: la representación. Ciertamente, las representaciones colectivas son de naturaleza diferente a las individuales. “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”¹³¹.

¹²⁹ Hablo de un proceso metabólico de doble efecto porque, como se ha visto, si bien las propiedades elementales del hecho social se contienen germinalmente en las conciencias particulares, es preciso que dichas propiedades sean transformadas por medio de la asociación para que el hecho social acontezca. En segundo lugar, la asociación es un principio activo que da origen a efectos nuevos. Como gráficamente expresa el autor: ¡algo nuevo tiene lugar en el mundo! Se trata de un verdadero acontecimiento ontológico. En la “Conclusion” de *Les règles* Durkheim sostiene sin reparos que la sociología está destinada a dar todo su relieve a una idea que podría ser simultáneamente la base de la psicología y de la filosofía: la idea de asociación (cfr. É. DURKHEIM, *Les règles...*, ed. cit., 140).

¹³⁰ S, 423 (350). Es muy frecuente que el proceso metabólico asociativo sea ejemplificado por medio de lo que sucede en una asamblea. Vid. É. DURKHEIM, *De la division du travail social*, ed. cit., 67; ID., *Les règles...*, ed. cit., 6-7 y 11; ID., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, P.U.F., Paris, 41960, 299-302.

¹³¹ S, 424-5 (352).

La asociación produce vastos sistemas de representaciones colectivas. Durkheim privilegia el ejemplo de la religión¹³², pero lo mismo podría decirse de todas las formas de vida colectiva: el derecho, la moral, las instituciones políticas y pedagógicas, las modas, etc.

Al hablar de psicología social, de estados mentales y de sistemas de representaciones, es preciso evitar la identificación entre representación y reflexividad consciente, porque ello sería malinterpretar a Durkheim. *Le suicide* dibuja a un actor que sólo parcialmente está informado de sus propias motivaciones, pues el transcurrir de nuestras representaciones está determinado por causas que el sujeto no puede representar de un modo íntegro. Hay una propensión casi connatural a equivocarse acerca de uno mismo y de las disposiciones que nos animan¹³³. Se da, pues, una dualidad del psiquismo humano, que no solamente oculta la parte no consciente de las motivaciones individuales, sino que motiva además que el sujeto se equivoque acerca de lo poco que conoce –o cree conocer– sobre sí mismo. Nuestra conciencia reflexiva es, por tanto, sumamente engañosa: “Nuestros juicios se equivocan constantemente, desnaturalizados por juicios inconscientes; no vemos más que lo que nuestros prejuicios nos permiten ver e ignoramos nuestros prejuicios”¹³⁴. Las representaciones son, por consiguiente, formas de expresión inexactas, cuando no falaces, de motivaciones

¹³² “La religión es, en definitiva, el sistema de símbolos mediante el cual la sociedad toma conciencia de sí misma; es la manera de pensar propia del ser colectivo. Aquí tenemos un vasto conjunto de estados mentales que no se habrían producido si las conciencias particulares no se hubieran unido, que son el resultado de esta unión y se añaden a los que proceden de las naturalezas individuales”. *Ibid.*, 425–6 (352–3).

¹³³ Cfr. *ibid.*, 4, 141 y 334 (ed. francesa).

¹³⁴ É. DURKHEIM, “Représentations individuelles et représentations collectives” (1898), en *id.*, *Sociologie et Philosophie*, ed. cit., 35. Muy influido por la teoría del subconsciente de su antiguo discípulo Paul Janet (*L’automatisme psychologique*, 1889), Durkheim acepta la tesis de que la parte consciente ignora los contenidos de la parte inconsciente. Ignoramos, por tanto, o conocemos muy mal los verdaderos móviles que nos guían, aunque sean relativamente simples. En el Prólogo a la 2ª ed. de *Les règles* (1901) se vuelve a encontrar esta misma idea. Cfr. É. DURKHEIM, *Les règles...*, ed. cit., XIV.

más profundas y que no comparecen en el plano de la conciencia. Su función es eminentemente práctica¹³⁵ y expresiva¹³⁶.

2. DIVERSOS NIVELES DE LA FACTICIDAD SOCIAL COMO FORMAS DIFERENTES DE CRISTALIZACIÓN DE LA VIDA SOCIAL. LA FUERZA DE LA VIDA COLECTIVA SUBYACENTE

Después de afirmar que los estados sociales difieren cualitativamente de los estados individuales, aunque resulten de ellos en virtud del proceso de asociación, Durkheim añade ahora un segundo elemento: dichos estados sociales son exteriores a los individuos, con un tipo de exterioridad similar a la de las fuerzas físicas. La objeción a esta tesis es que si en la sociedad no hay otra cosa que individuos, ¿cómo podría haber algo fuera de ellos?

Volvamos por un momento al enigma que se esconde en la tasa social de suicidios. Un puñado de gentes que se suicidan cada año no constituye un grupo natural; no están en comunicación unos con otros. ¿Por qué ese número continúa invariable año tras año? ¿Dónde está la fuerza que constituye la unidad de ese grupo? Durkheim anticipa que debe haber una fuerza y que esa fuerza debe estar necesariamente fuera de ellos; de lo contrario el problema sería insoluble.

La larga explicación subsiguiente es ocasión para que Durkheim desarrolle su teoría sobre los hechos sociales y los niveles de objetivación y materialización de la vida colectiva. La unidad de los diversos niveles de facticidad social viene dada siempre y en todo caso por la vida y la forma en que cristaliza. Por lo general, hay una continuidad entre la caracterización del hecho social que se lleva a cabo en el capítulo primero de *Les règles* y las tesis que

¹³⁵ “Productos de la experiencia vulgar, [estas nociones o conceptos] tienen por objeto, ante todo, poner nuestras acciones en armonía con el mundo que nos rodea; están formados por la práctica y para ella. Ahora bien, una representación puede desempeñar útilmente ese papel aun siendo teóricamente falsa”. *Ibid.*, 16.

¹³⁶ “En los pueblos, como en los individuos, las representaciones tienen ante todo la función de expresar una realidad que no depende de ellas (*qu’elles ne font pas*)”. S, 299 (245).

se contienen en *Le suicide*: los hechos sociales se desarrollan a lo largo de un continuo que va desde la máxima objetivación en soportes materiales (la totalidad de hechos morfológicos) hasta una vida colectiva subyacente que no alcanza a adoptar una forma objetiva, sino que queda en libertad. No obstante la continuidad de fondo entre las dos obras (*Règles* y *Suicide*), aparecen matices significativos en la categorización de los hechos sociales y conviene ponerlos de manifiesto. A los efectos de nuestra exposición, todo arranca de la observación durkheimiana en el sentido de que no es cierto que la sociedad esté únicamente compuesta por individuos, comprende también otras realidades que desempeñan un papel esencial en la vida común. Nos detenemos en tres categorías de hechos sociales que, en mayor o menor medida, presentan los rasgos de objetivación, exterioridad y *contrainte* (coerción). La idea central es que todos ellos son la vida más o menos cristalizada¹³⁷.

a) *Cosas materiales*. “El hecho social se materializa en ocasiones hasta convertirse en un elemento del mundo exterior. Por ejemplo, un determinado tipo de arquitectura es un fenómeno social; (...) La vida social, que está de este modo como cristalizada y fijada sobre soportes materiales, se encuentra por eso mismo exteriorizada y actúa sobre nosotros desde fuera”¹³⁸. Al subrayar la doble dimensión de la exterioridad junto con la objetivación, Durkheim encuentra un aspecto de la acción social que, programáticamente, no constituye su centro de atención: la circularidad de la acción.

Las prácticas sociales se alimentan de las realidades sociales ya objetivadas en soportes materiales. El niño forma su gusto conforme entra en contacto con monumentos artísticos que son el legado de generaciones anteriores y que, de algún modo, encarnan el gusto nacional. Puede suceder y sucede de hecho que las civilizaciones y/o naciones que erigieron esos monumentos desaparezcan, mientras que esos monumentos, con su estilo propio, vuelven a tener una existencia en el seno de sociedades nuevas. Esto es lo que caracteriza a ese fenómeno histórico tan caracterizado que llamamos

¹³⁷ Cfr. É. DURKHEIM, *Les règles...*, ed. cit., 14.

¹³⁸ S, 427 (354).

‘renacimiento’. Durkheim quiere ver el lado sociológico del fenómeno: “Un Renacimiento es la vida social que, después de haber quedado como depositada en las cosas y permanecido durante mucho tiempo en estado latente, se despierta de repente y viene a cambiar la orientación intelectual y moral de pueblos que no habían tenido nada que ver en su elaboración. Sin duda no podría renacer si no hubiera habido conciencias vivas dispuestas a recibir su influjo; pero, por otro lado, esas conciencias habrían pensado y sentido de un modo muy distinto si no se hubiera producido este fenómeno”¹³⁹.

b) *Las fórmulas definidas (formas verbalizadas o escritas) que adopta la religión y el derecho*

Las fórmulas definidas de carácter religioso o jurídico quedarían en papel mojado si no hubiera nadie que se las representara y las pusiera en práctica. Ahora bien, por el hecho de que no se basten por sí mismas, no dejan de ser factores *sui generis* de la actividad social: “tienen un modo de acción que les es propio”¹⁴⁰.

Cuando esas fórmulas se objetivan (p. ej., allí donde existe un código), las formas materiales que adoptan no son simples combinaciones verbales sin eficacia; son realidades activas que surten unos efectos que no hubieran tenido lugar sin ellas. Su objetivación y exterioridad es una razón adicional a su eficacia¹⁴¹. La vida social en parte está operativa en las prácticas sociales que realizan los agentes y en parte cristalizada en sedimentaciones de intensidad media que “no son simples combinaciones verbales sin eficacia, sino realidades activas”¹⁴².

c) *La vida colectiva subyacente*. No toda la conciencia social llega a exteriorizarse y materializarse de este modo. No toda la

¹³⁹ *Ibid.*, 428 (354-5).

¹⁴⁰ *Ibid.*, 428 (355).

¹⁴¹ “Ahora bien, no solamente son externas a las conciencias individuales, sino que además es esta exterioridad la que las distingue. Al estar menos al alcance de los individuos, éstos tienen más dificultades para acomodarse a sus circunstancias, y por esta razón son más refractarias a los cambios”. *Ibid.*, 429 (355).

¹⁴² *Ibid.*, 428 (355).

estética nacional se encuentra en los monumentos que inspira ni toda la moral queda formulada en preceptos definidos. La mayor parte de la vida colectiva queda en un estado difuso, vive en libertad, y cristalizada en sedimentaciones de muy baja intensidad: “toda clase de corrientes van, vienen, circulan en todas direcciones, se cruzan y se mezclan de mil formas diferentes y, precisamente porque se encuentran en un perpetuo estado de movilidad, no llegan a consolidar nunca una forma objetiva”¹⁴³.

Durkheim tematiza de este modo la vida colectiva como flujo, como dinamismo continuo, como perpetua movilidad. Es como si por un momento adoptara el punto de vista de Simmel. Toda la preceptiva jurídico-moral no hace más que expresar (¡una vez más el modelo de la traducción o expresión!) toda una *vida subyacente* de la que forma parte y de la que proviene, sin que llegue nunca a suprimir u ocultar¹⁴⁴. “En la base de todas esas máximas, hay sentimientos actuales y vivos que esas fórmulas resumen, pero de los que no son más que la envoltura superficial. No despertarían ningún eco si no correspondiesen a emociones y a impresiones concretas dispersas en la sociedad. Por lo tanto, aunque les reconocemos una realidad, no pensamos sin embargo que sean toda la realidad moral. Esto equivaldría a confundir el significante con el significado”¹⁴⁵. Lo definido, determinado y fijo *significa* lo difuso, indeterminado y fluyente; lo objetivo remite, en términos de significante a significado: a una vida subyacente que Durkheim describe poniendo el acento en sus aspectos sentimentales y emocionales.

Que esta vida social difusa y subyacente no tenga suficiente consistencia para fijarse no le resta eficacia coercitiva (*contrainte*), pues sigue siendo exterior a cada individuo. Durkheim se demora en analizar distintos sentimientos y emociones colectivas y en subrayar su carácter de realidades sociales exteriores que, no obstante, tienen la capacidad de individualizarse. Esos sentimientos y emociones que constituyen la vida subyacente de la sociedad tienen además el estatuto de productos de la vida colectiva.

¹⁴³ *Ibid.*, 429 (355–6).

¹⁴⁴ Cfr. *ibid.*, 429 (356).

¹⁴⁵ *Ibid.*, 429–30 (356).

3. EL DUALISMO DE LA NATURALEZA HUMANA: LA TESIS DEL *HOMO DUPLEX*

Le suicide plantea la tesis del *homo duplex* por dos caminos diferentes, que, sin duda, guardan relación. El primero de ellos está ligado directamente a la ilimitación de los deseos. Este rasgo humano tendría un fundamento orgánico: en el caso del hombre, los deseos no encuentran limitación ni en su constitución orgánica ni en su constitución psicológica¹⁴⁶. Las necesidades son ilimitadas en tanto que se vinculan a la pura individualidad: “[Las necesidades] en tanto que dependen del individuo, son ilimitadas. Nuestra sensibilidad, excepción hecha de cualquier fuerza exterior que las regule, es un pozo sin fondo que nada puede llenar”¹⁴⁷. Ahora bien, ¿por qué el deseo humano tiende a ilimitarse? ¿En virtud de su carácter orgánico–sensitivo? La respuesta es claramente negativa. Es en virtud de su carácter mental (imaginativo) por lo que el deseo sucumbe a la ilimitación. Como bien señala Besnard, “el carácter mental del deseo humano procede de la socialización”¹⁴⁸. Ello determina que la acción de la sociedad se ejerza en un doble sentido: es la fuente del poder regulador que contiene deseos virtualmente ilimitados, pero es también el origen del carácter ilimitado del deseo. Es la peculiar lógica de «el remedio en el mal» a la que hago referencia abundantemente en mis escritos sobre Durkheim. La primera socialización del deseo tiene un efecto devastador sobre la naturaleza humana: borra todo sentido del límite. Es la segunda socialización la que puede reconstruir, *hasta cierto punto únicamente*, la unidad del hombre consigo mismo y, con ella, su equilibrio roto. Como tendremos ocasión de ver, el ideal moral de toda sociedad es devolver al agente moral a un estado de equilibrio que le ponga a resguardo de sí mismo, que es lo mismo que decir que le proteja del efecto tanático del deseo enloquecido: “nuestra sensibilidad es (...) una fuente de tormentos”¹⁴⁹. Así pues, de acuerdo con el primer camino trazado, el *homo duplex* es un ser desgarrado

¹⁴⁶ Cfr. *ibid.*, 331–3 (272–3).

¹⁴⁷ *Ibid.*, 332 (273).

¹⁴⁸ Ph. BESNARD, *L'anomie...*, ed. cit., 116.

¹⁴⁹ *S*, 333 (273).

entre su ser individual, egoísta y orientado hacia necesidades que provienen tanto de sus necesidades como de sus deseos, y un ser social orientado hacia necesidades que provienen de la sociedad y se orientan hacia ella¹⁵⁰.

El tema del *homo duplex* hace acto de presencia en *Le suicide* por un segundo camino y en un destacado pasaje (360 y ss. de la ed. francesa) que conecta directamente con la línea argumental que estamos siguiendo: el orden de las tendencias, energías y fuerzas que afectan a la existencia humana en sociedad¹⁵¹.

El objeto de *Le suicide* –recordémoslo una vez más– es explicar la tasa social de suicidios, su regularidad y variaciones. La regularidad de los datos estadísticos implica, según Durkheim, que existen tendencias colectivas y que éstas son exteriores a los individuos. La heterogeneidad de los estados individuales y los estados sociales determina que cada uno de nosotros lleva algo así como una doble existencia, que se manifiesta en un doble movimiento. Todo el lenguaje expresa situaciones dinámicas: fuerzas y componentes de fuerzas: “Por un lado somos arrastrados por la corriente social, y por otro tendemos a seguir nuestras inclinaciones naturales. El resto de la sociedad nos obliga a contener nuestras tendencias centrífugas, y nosotros contribuimos por nuestra parte a neutralizar las suyas. Sufrimos la misma presión que contribuimos a ejercer sobre los demás. Dos fuerzas contrarias conviven en nosotros. Una viene de la colectividad y trata de apoderarse del individuo; la otra viene del individuo y repele a la anterior”¹⁵². Este acercamiento al *homo duplex* está más cercano a la tematización de la cuestión en sus últimas obras, las del período 1912–14¹⁵³. El dualismo se manifiesta en la forma de un desgarramiento interior entre *apetitos egoístas* que proceden del egoísmo individual y esos *estados de conciencia* que hacen referencia a la vida intelectual y mo-

¹⁵⁰ Durkheim sostiene explícitamente que el egoísmo es, en muy buena parte, producto de la sociedad. Cfr. *ibid.*, 411 (ed. francesa).

¹⁵¹ Cfr. Ph. BESNARD, *L'anomie...*, ed. cit., 117–8.

¹⁵² S, 434–5 (360).

¹⁵³ Me refiero a *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912); *Le problème religieux et la dualité de la nature humaine* (1913) y *Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales* (1914).

ral. Con frecuencia, Durkheim presenta y describe el desgarramiento en términos de fuerzas que se oponen.

De las dos fuerzas antagonistas, la que proviene de la colectividad resulta de una combinación de todas las fuerzas particulares. Durkheim se defiende de la acusación, que ya en su tiempo le fue dirigida, en el sentido de sostener una ontología vitalista. La acusación tenía el carácter de un reproche: los fenómenos sociales se fundarían en un principio vital de nuevo cuño. Él se defiende de esta acusación esgrimiendo el valor que concede a la asociación: “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”¹⁵⁴.

En términos metafísicos, diríamos que Durkheim busca una comprensión funcional–asociativa de lo que, de otro modo, se debería entender de forma ontológico–sustancialista. Parece claro que, al hacerlo, abre las puertas a que su sociología pueda ser interpretada desde supuestos individualistas–metodológicos. Los términos de comparación que usa para hacer comprender su postura introducen nuevas complejidades. Para «desustancializar» la conciencia, hace del yo un proceso, una unidad funcional. El asociacionismo repone en cierto modo la postura antisustancialista de Hume respecto del yo: “Hoy día ya se sabe que el yo es el resultado de una multitud de conciencias sin yo; que cada una de estas conciencias elementales es, a su vez, producto de unidades vitales sin conciencia, lo mismo que cada unidad vital se debe a una asociación de partículas inanimadas”¹⁵⁵. Para escapar a la acusación de escolasticismo y sustancialismo, Durkheim disuelve el yo en pura funcionalidad: un flujo de funciones cuya unidad tiene el carácter de resultante: un todo funcional.

Lo mismo que la conciencia no necesita soporte, tampoco lo necesitan las creencias o prácticas sociales. Durkheim tenía, sin duda, un interés muy especial por llegar a esta conclusión, pues su opinión al respecto había motivado el escándalo de G. Tarde (*La*

¹⁵⁴ *S*, 435–6 (361).

¹⁵⁵ *Ibid.*, 436 (361–2).

sociologie élémentaire). Con ocasión del primer Congreso Internacional de Sociología (octubre de 1894), Tarde pronunció una conferencia que, al año siguiente, fue publicada en los *Annales de l'Institut international de Sociologie* con el título que cita Durkheim en *Le suicide: La sociologie élémentaire*.

El objeto de la polémica son *Les règles* y, más en concreto, la definición del hecho social por la *contrainte* y la noción de su autonomía por relación a sus manifestaciones individuales¹⁵⁶. Como señala Besnard, las críticas que uno y otro se dirigen entre sí son simétricas: los dos se acusan de caer en la metafísica y el misticismo y cada uno de ellos sostiene también que es él quien se inscribe en la gran tradición sociológica, mientras que es el otro el que se separa de ella.

En concreto, el motivo de escándalo para Tarde es éste: “Una creencia o una práctica social es susceptible de existir independientemente de sus expresiones individuales”¹⁵⁷. Como he tenido ocasión de estudiar en otro lugar¹⁵⁸, la ausencia de un soporte o sustrato sustancial para los estados mentales y las representaciones es algo anticipado desde el momento que Durkheim habla de *conciencia sin yo*; el siguiente paso, lógicamente hablando, es afirmar la existencia de estados psíquicos sin conciencia: de representaciones que existen y «viajan» sin soportes. No olvidemos que Durkheim está obsesionado por explicar cómo se transmiten a distancia—cómo se contagian— las ideas y sentimientos. Al año siguiente de publicar *Le suicide*, en *Représentations individuelles et représentations collectives* (1898), lo expresará con toda claridad: “Cuando tantos hechos bien determinados vienen a demostrar que el pensamiento puede transferirse a distancia, la dificultad que podemos tener en representarnos un fenómeno tan desconcertante

¹⁵⁶ Cfr. Ph. BESNARD, “Durkheim critique de Tarde: des *Règles* au *Suicide*”, en M. BORLANDI y L. MUCCHIELLI (eds.), *La Sociologie et sa Méthode. Les «Règles» de Durkheim un siècle après*, L’Hamattan, Paris, 1995, 221–43; *vid.* en especial 228–31.

¹⁵⁷ S, 436 (362).

¹⁵⁸ Cfr. F. MÚGICA, *Émile Durkheim. La constitución moral de la sociedad (I). El marco normativo de la acción social*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (Serie Clásicos de la Sociología, nº 14), Pamplona, 2005, 56–63; 71–88.

no será una razón suficiente para que se pueda negar su realidad (...). Si cabe constatar que ciertos fenómenos pueden ser causados por representaciones (...) y si, por otra parte, las representaciones que se revelan de este modo son ignorados por el sujeto en el que se producen, habrá que decir que puede haber estados psíquicos sin conciencia”¹⁵⁹.

En el artículo de 1898 al que me estoy refiriendo Durkheim reenvía el pasaje de *Le suicide* que es objeto de nuestro comentario (págs. 345–63 de la ed. francesa). Está claro que desea subrayar la continuidad temática y argumental entre los dos trabajos. Ciertamente el artículo sobre las representaciones amplía y unifica considerablemente lo que en el otro trabajo está resumido y disperso. Esta ampliación permite captar mejor un sentido de la argumentación. Durkheim desea establecer un paralelismo entre la vida psíquica y la vida social por lo que al papel de la asociación corresponde: “cuando hemos dicho en otro lugar que los hechos sociales son, en un sentido, independientes de los individuos y exteriores a las conciencias individuales, no hemos hecho otra cosa que afirmar del reino social lo que acabamos de establecer a propósito del reino psíquico. La sociedad tiene por sustrato al conjunto de los individuos asociados. El sistema que forman al unirse y que varía según su disposición sobre la superficie del territorio, la naturaleza y el número de las vías de comunicación constituye la base sobre la que se eleva la vida social. Las representaciones que constituyen su trama se desgajan de las relaciones que se establecen entre los individuos así combinados o entre los grupos secundarios que se intercalan entre el individuo y la sociedad total”¹⁶⁰. El texto tiene su indudable trascendencia, pues aparecen claramente vinculados el plano representacional de la vida social (su trama de sentido) y el plano morfológico. Vinculación no implica confusión. De hecho, la intención última de este artículo es demostrar que el naturalismo sociológico, que ve en los fenómenos sociales hechos específicos, es la otra cara del espiritualismo que caracteriza a su comprensión de la vida representacional: “desde el punto de vista que nos situamos, si se denomina *espiritualidad* a la propiedad distintiva de la

¹⁵⁹ É. DURKHEIM, “Représentations individuelles et représentations collectives”, ed. cit., 26–7.

¹⁶⁰ *Ibid.*, 33–4.

vida representacional en el individuo, deberá decirse de la vida social que se define por una *hiperespiritualidad*; entendemos por ello que los atributos constitutivos de la vida psíquica se reencuentran en ella, sólo que elevados a un poder mucho más elevado y de manera que constituya algo completamente nuevo”¹⁶¹. La sociedad aparece así descrita como un gran psiquismo colectivo, que es el resultado de un conjunto combinado de hechos naturales que, en virtud de la asociación, dan lugar a una realidad nueva: un mundo nuevo que se abre ante la ciencia y que excede en complejidad a todos los anteriores, pues no se trata de una forma ampliada de ámbitos inferiores; las fuerzas que contiene todavía son insospechables¹⁶².

Durkheim reitera de este modo la misma idea que en su obra sobre el suicidio: el grupo formado por los individuos asociados es una realidad de otra especie que la de cada individuo considerado por separado. De aquí se sigue además que los estados colectivos tienen una naturaleza en el grupo, de cuya naturaleza derivan. No hay un sustrato ontológico, sino psíquico-social, es decir, puramente funcional. Tanto la vida mental del individuo como la vida colectiva están hechas de representaciones y las dos guardan la misma relación con su respectivo sustrato. Esa relación se define con estos dos términos: asociación y emergencia. Lo que Durkheim distingue y separa de un modo estricto es la representación y la conciencia. Este es un rasgo definitorio del particular espiritualismo sociológico que propugna Durkheim.

Puede sorprender que se hable de un espiritualismo sociológico, pero lo cierto es que Durkheim siempre se defendió con energía y hasta vehemencia de las acusaciones de materialismo dirigidas contra su proyecto sociológico. Como señaló Célestin Bouglé en el Prólogo escrito en 1924 a *Sociologie et Philosophie*, Durkheim pretendía salvaguardar los derechos del espíritu tanto en el orden de la teoría como en el de la práctica frente al materialismo¹⁶³. Esta forma de espiritualismo regenerado tendría como aportación fundamental sacar a la luz una nueva figura de la conciencia, la con-

¹⁶¹ *Ibid.*, 48.

¹⁶² Cfr. *ibid.*

¹⁶³ Cfr. C. BOUGLÉ, “Préface” a É. DURKHEIM, *Sociologie et Philosophie*, ed. cit., LXVIII.

ciencia colectiva, la cual –según Durkheim– “permite elucidar los fundamentos de la moral mejor de lo que podía hacerlo el espiritualismo clásico, cuyo error principal consistía en limitarse al análisis interno del yo individual”¹⁶⁴.

Durkheim concibió su espiritualismo sociológico como una particular filosofía del espíritu. El concepto de *espíritu colectivo* se afianza conforme Durkheim hace hincapié en la dimensión representacional de lo social. A su vez, el representacionismo adopta cada vez más la función de articular realmente lo individual y lo colectivo y, por consiguiente, el plano psicológico con el sociológico. De acuerdo con un criterio puramente textual, hay que decir que la sociología durkheimiana buscó el modo más neto de apropiarse del concepto de ‘espiritualidad’, otorgándole un sentido pretendidamente no metafísico.

En el mismo año de la publicación de *Le suicide*, 1897, Durkheim escribe estas palabras en la recensión de un libro: “Consideramos fecunda la idea de que la vida social debe explicarse, no por la concepción que se hacen de ella los que participan en dicha vida, sino por causas profundas que escapan a la conciencia: y pensamos también que esas causas deben ser buscadas principalmente en la manera como se agrupan los individuos asociados”¹⁶⁵. La argumentación de Durkheim tiene un especial interés en este caso concreto, pues hay una cierta similitud en el «emergentismo representacional» que propone el materialismo histórico marxista, que Labriola defiende, con el peculiar espiritualismo durkheimiano. Ambos sostienen de modo diferente que “el curso de nuestras representaciones está determinado por causas que no están representadas por el sujeto”¹⁶⁶. Lo cierto, sin embargo, es que las representaciones colectivas son inteligibles. Si es así, o bien forman un círculo cerrado en sí mismo, o bien su origen se encuentra fuera de sí, en

¹⁶⁴ Bruno KARSENTI, “Présentation” a É. DURKHEIM, *Sociologie et Philosophie*, ed. cit., XIII.

¹⁶⁵ É. DURKHEIM, “Antonio Labriola, Essais sur la conception matérialiste de l’histoire”, *Revue philosophique*, 46 (1897), 645–51. Reeditado en É. DURKHEIM, *La science sociale et l’action*, Introducción y presentación de Jean-Claude FILLoux, P.U.F., Paris, 2ª ed. revisada, 1970, 250.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 251.

un sustrato formado por los miembros de la sociedad, tal como se han asociado o combinado en su vida social¹⁶⁷.

Tanto en esta importante recensión como en el artículo sobre las representaciones de 1898, Durkheim se enfrenta a lo que él llama un epifenomenismo que hace de la conciencia un epifenómeno: “Se ha perdido de vista que si las representaciones dependen originalmente de estados orgánicos, una vez constituidas, son por ello mismo realidades *sui generis*, autónomas, capaces de ser causas a su vez y de producir fenómenos nuevos”¹⁶⁸. Si se aplica este criterio a la vida social, cabe advertir que también las diferentes formas de actividad colectiva tienen un sustrato morfológico del que derivan en última instancia; ahora bien, una vez que tienen realidad se convierten a su vez en “fuentes originales de acción; tienen una eficacia que les es propia, reaccionan sobre las propias causas de las que dependen”¹⁶⁹. Es la misma tesis que repetirá un año después: “Por eso, aunque residiendo en el sustrato colectivo por el que se liga al resto del mundo, la vida colectiva no reside en él al menos de manera que se absorba en él. Es a la vez dependiente y distinta, como la función lo es del órgano”¹⁷⁰. Esa cierta vida propia de la que goza la representación implica, entre otras cosas, que las nuevas representaciones tienen por causas próximas otras representaciones colectivas y no tal o cual carácter de la estructura social. Las síntesis entre representaciones se determinan por sus afinidades y no por el estado del medio en cuyo interior evolucionan¹⁷¹.

¹⁶⁷ “Lo mismo que nos parece verdadero que las causas de los fenómenos sociales deban ser buscadas fuera de las representaciones individuales, nos parece falso que se reduzcan, en última instancia, al estado de la técnica industrial y que el factor económico sea el resorte del progreso”. *Ibid.*, 251–2.

¹⁶⁸ *Ibid.*, 254.

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ É. DURKHEIM, “Représentations individuelles et représentations collectives”, ed. cit., 42–3. “Por esta razón la materia prima de toda conciencia social está estrechamente en relación con el número de elementos sociales, la manera como se agrupan y distribuyen, etc., es decir con la naturaleza del sustrato. Pero una vez que un primer fondo de representaciones se ha constituido, (...) se convierten en realidades parcialmente autónomas que viven una vida propia”. *Ibid.*, 43.

¹⁷¹ Cfr. *ibid.*

La tesis que Durkheim sostiene es que los límites de la conciencia no son los de la actividad psíquica. Durkheim se aparta claramente de la escuela neocriticista (Renouvier, Boutroux y Hamelin) con la que tantos lazos de amistad y sintonía intelectual le unían, al disociar la conciencia de sus representaciones. La actividad psíquica, que es esencialmente representativa, desborda el marco de la conciencia. “En vano se responde que estas representaciones, que pasan por inconscientes, únicamente son percibidas de una manera incompleta y confusa. Pues esta confusión no puede proceder más que de una causa, y es que no percibimos todo lo que estas representaciones encierran; se encuentran en ellas elementos *reales* y *activos*, que, por consiguiente, no son hechos puramente físicos, y que, sin embargo, no son conocidos por el sentido íntimo. La conciencia oscura de la que se habla no es más que una inconsciencia parcial; lo que equivale a reconocer que los límites de la conciencia no son los de la actividad psíquica”¹⁷². El hecho de que la actividad psíquica desborde el marco de la conciencia no se debe a que la conciencia ejerza mal su función y poder, sino a la naturaleza misma de las representaciones. Esos elementos reales y activos que contienen, y a los que se refería Durkheim en el texto citado anteriormente, “parecen animarlas de una vida propia, y manifiestan su independencia constitutiva por referencia al polo individual del yo consciente”¹⁷³.

En la medida que el representacionismo durkheimiano se disocia progresivamente del yo consciente individual, se acerca a su vez a las profundidades de una estructura representacional-simbólica que subyace a la vida social. Robert N. Bellah lo ha dicho certeramente: “Lo que hay que encontrar en Durkheim es una visión moral y un retorno a las profundidades de la existencia social (...). Durkheim intentaba comprender los orígenes inconscientes de la existencia social”¹⁷⁴. Al internarse en los vericuetos de un representacionismo que tiende a autofundarse en términos puramente sociológicos (y no reflexivos ni psicológicos), Durkheim se

¹⁷² *Ibid.*, 31.

¹⁷³ B. KARSENTI, “Présentation” a É. DURKHEIM, *Sociologie et Philosophie*, ed. cit., LIII.

¹⁷⁴ R. BELLAH, “Morale, religion et société dans l’oeuvre de Durkheim”, *Archives des sciences sociales des religions*, 69 (1990), 21.

da de bruces con el mundo de lo simbólico. Esta es una razón, poderosa sin duda, de por qué en Durkheim la sociología de la religión y la sociología del conocimiento van de la mano¹⁷⁵.

Mucho se ha hablado del dualismo de la naturaleza humana en Durkheim, pero no es menos cierto que en su sociología se dibuja también un dualismo no menos claro entre un naturalismo sociológico, que se refiere a los hechos naturales o hechos morfológicos que acontecen en los diversos medios sociales, y un espiritualismo representacionista. Se trata de dos esferas bien diferenciadas, de dos mundos que, aunque comunican e interactúan, mantienen cada uno su respectiva especificidad.

Si hay una tendencia acusada en la sociología durkheimiana es a intensificar progresivamente la especificidad y autonomía de la esfera representacional en la vida social. En este sentido, *Le suicide* determina mejor el diagnóstico y le pone nombres: egoísmo y anomia; es decir, crisis en los dos grandes subsistemas que estructuran la solidaridad social: la integración y la regulación: “Una sociedad anómica y egoísta sufre un vacío moral que afecta tanto a la práctica como a la ideación de los actores. No produce definiciones normativas que guíen la interacción a partir de un marco de deberes inviolables, ni produce definiciones de sentido que permitan concebir unitariamente al mundo físico y social. En consecuencia los actores quedan desasistidos y la vida moral languidece en el caos de sus pasiones y ensueños”¹⁷⁶. Al introducir y destacar el plano de las representaciones colectivas, el análisis del problema moral de la sociedad se reorienta de un modo sustancial. Es preciso examinar el ideal o ideales morales que rigen cada esfera de acción social. Si algo pone de manifiesto *Le suicide* es la diferenciación y disociación de la actividad social (política, religiosa, económica). El mundo de los ideales comunes modernos sigue el mismo camino: la diferenciación y disociación. Toda la última parte de la monografía acerca del suicidio es un detenido examen de este hecho y de su impacto social.

La realidad del suicidio y sus tasas sociales ha permitido evidenciar y distinguir diversos medios morales (confesiones religio-

¹⁷⁵ Cfr. Camille TAROT, *De Durkheim a Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, La Découverte, Paris, 1999.

¹⁷⁶ R. RAMOS TORRE, *op. cit.*, 45.

sas, grupos políticos y profesionales, etc.). En esos medios actúan fuerzas y tendencias colectivas junto con las pasiones humanas. La presencia activa del ideal moral regula el proceso de socialización correspondiente. Desde un punto de vista analítico, estos son los principales conceptos con los que debemos proseguir nuestro trabajo.

IV

EL IDEAL MORAL DE LAS SOCIEDADES MODERNAS

“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”¹⁷⁷. Este destacadísimo texto –tan denso y complejo a la vez– difícilmente se entiende si no recordamos que, por influencia de Claude Bernard, Durkheim concebía la patología como la desviación, por defecto o exceso, de un fenómeno que, en sí mismo considerado, es algo normal. De este modo, cada tipo de suicidio representaría la forma exagerada o desviada de una virtud¹⁷⁸.

Que un individuo aspire a tener una personalidad diferenciada; que esté dispuesto a una cierta renuncia de sí y, finalmente, que su mente esté abierta a las ideas de progreso constituyen de por sí tres corrientes de opinión que podríamos denominar normales. Es cierto que las respectivas lógicas de cada dinámica no son convergentes: tienden a la divergencia, pero cabe compensarlas. El equilibrio moral, una vez más, es pensado en términos de componente de

¹⁷⁷ S, 437–8 (363).

¹⁷⁸ “Cada clase de suicidio no es por tanto más que la forma exagerada o desviada de una virtud”. *Ibid.*, 319 (263).

fuerzas, cosa que no es de extrañar, por lo demás, en un lector asiduo de Spinoza, como era Durkheim. Una cuestión que habrá que examinar con calma es hasta qué punto la diferenciación de los ideales, según las respectivas esferas, propicia, dificulta o, incluso, impide la constitución efectiva de ese ideal moral común, que combine de un modo armónico las dosis justas de egoísmo, altruismo y una cierta anomia. No obstante, antes de pasar a la diferenciación de los ideales, tenemos que profundizar más en el ideal moral general que preside la vida colectiva de las sociedades modernas.

1. EL IDEAL MORAL DE LAS SOCIEDADES MODERNAS Y LA TRASCENDENCIA DE LA PERSONA

Durkheim plantea en directo la cuestión al preguntarse las razones que nos llevan a rechazar el suicidio. Su tesis es la siguiente: “El suicidio se reprueba porque deroga ese culto por la persona humana sobre el que descansa toda nuestra moral”¹⁷⁹. Ésta es la tesis central del individualismo moral: en opinión de Durkheim, el único código moral que responde a las condiciones sociales actuales.

También en este punto *Le suicide* abre brecha. Muchas de las tesis del célebre artículo publicado un año después, “L’individualisme et les intellectuels”¹⁸⁰, se encuentran anticipadas en la monografía sobre el suicidio. La argumentación que conduce a la tesis que acabamos de exponer revela muy bien el modo de pensar durkheimiano.

La prohibición tajante de quitarse la vida es una constante de todos los códigos morales. Si el suicidio es merecedor de semejante prohibición es porque, al suicidarse, el hombre se sustrae de sus obligaciones respecto de la sociedad. Ahora bien, si ésta fuera la única consideración que tuviéramos en cuenta, la reprobación será tanto más formal cuanto más estrechamente subordinado estuviera

¹⁷⁹ *Ibid.*, 456 (379).

¹⁸⁰ É. DURKHEIM, “L’individualisme et les intellectuels”, *Revue Bleue*, 4 sèrie, 10 (1898), 7–13; reeditado en ID., *La science sociale et l’action*, ed. cit., 261–78.

el individuo al Estado. Ahora bien, sucede que la reprobación del suicidio no pierde sino que gana fuerza conforme los derechos del individuo se desarrollan frente a los del Estado. La causa hay que buscarla en la concepción de la persona que se forja en el interior de las sociedades cristianas.

En la argumentación durkheimiana está implícita la diferencia esencial entre la religión cristiana y las religiones de la ciudad. Para estas últimas, el valor social del ser humano pertenecía por completo al Estado y esto es lo que permitía que la ciudad dispusiera libremente de la vida del ser humano. “Pero hoy día ha adquirido una especie de dignidad que le pone por encima tanto de sí mismo como de la sociedad”¹⁸¹. La condición humana –sigue diciendo Durkheim– se ha cargado de religiosidad, y la persona ha adquirido un carácter sacrosanto y trascendente: “el hombre se ha convertido en un dios para los otros hombres”¹⁸².

La moral de la persona se convierte en un culto a la dignidad trascendente de la persona. Toda la moral absorbe de este modo la simbología religiosa. El propio respeto –¡religioso!– que la persona despierta no carece de razón y no debería ser objeto de sorpresa ni de crítica: “Esta especie de trascendencia que atribuimos a la persona humana (...) es simplemente la huella que dejan los sentimientos colectivos de cierta intensidad sobre los objetos en que se fijan”¹⁸³. La idea de trascendencia es la mediación entre la religión y la moral; por tanto, es lo que hace posible también que la obligación moral se revista de un carácter religioso: “la obligación moral es inexplicable de otro modo”¹⁸⁴. Me parece digno de destacar el papel que Durkheim otorga al sentimiento moral y que está en relación directa con el énfasis representacionista. Que el lugar de la afectividad en el plano moral quede reevaluado aleja a Durkheim de Kant y lo acerca a Hume y, sobre todo, a los últimos desarrollos del pensamiento de Auguste Comte (*Système de politique positive*), donde se señala explícitamente la primacía del sentimiento sobre la inteligencia y la acción en el marco de una antropología moral. Por otro lado la primacía de la afectividad y el sentimiento moral está

¹⁸¹ S, 455–6 (378).

¹⁸² *Ibid.*, 456 (378–9).

¹⁸³ *Ibid.*, 475 (380).

¹⁸⁴ *Ibid.*, 458 (381).

de acuerdo con la tendencia durkheimiana a vincular estrechamente el ideal moral con sus representaciones simbólicas, más cercanas a la existencia concreta del ser humano, y por ello mismo más efectivas y vinculantes.

Puede ocurrir –y ocurre de hecho– que la representación metafórica del ideal moral en clave religiosa no se adecue a los hechos. No obstante, no se puede disolver legítimamente la realidad que esas representaciones metafóricas simbolizan. Ello implicaría disolver legítimamente la realidad misma del ideal moral y dejar sin fundamento alguno a la obligación moral. Por eso mismo “el *processus* que [las representaciones metafóricas] simbolizan no deja de ser real. Sigue siendo verdad que en todos esos casos nos sentimos impelidos a actuar por una autoridad que está por encima de nosotros, a saber, la sociedad, y que los fines a los que ésta nos vincula gozan de una verdadera supremacía moral”¹⁸⁵. Durkheim observa que la exaltación de la persona humana es uno de los fines que persiguen las sociedades modernas y que toda forma de reglamentación moral que derive de este principio estará por ello mismo justificada.

En efecto, la ideología individualista está asociada al origen y desarrollo de la modernidad sociológica. Durkheim aspira a depurarla de elementos no esenciales y encontrar en ella su núcleo moral: el individualismo moral. La exaltación de la persona humana, comenta, no sólo es un fin entre otros que persiguen las sociedades modernas, sino que se ha convertido ya en una ley de la historia: los pueblos tienden progresivamente a desprenderse de cualquier otro objetivo que no sea el de unir en el reconocimiento común de su humanidad a actores sociales que no tienen precisamente otra cosa en común que ser hombres¹⁸⁶.

En un párrafo que recoge los principales hallazgos teóricos contenidos en DTS y sus principales ideas, ya sedimentadas, escribe Durkheim en *Le suicide*: “A medida que las sociedades crecen y se hacen más densas, se hacen también más complejas, el trabajo se divide, las diferencias individuales se multiplican, y vemos cómo se acerca el momento en el que no quedará nada en común entre los miembros de un mismo grupo humano, a no ser el hecho de que

¹⁸⁵ *Ibid.*, 459 (381).

¹⁸⁶ Cfr. J.-C. FILLoux, *op. cit.*, 137.

todos son hombres. (...) Dado que la persona humana es la única cosa que conmueve unánimemente todos los corazones, dado que su glorificación es el único objetivo que puede ser perseguido colectivamente, no puede dejar de adquirir a los ojos de todos una importancia excepcional. De este modo se eleva muy por encima de todos los fines humanos y adquiere un carácter religioso”¹⁸⁷. Ese mínimo común denominador no es en realidad el individuo sensible, empírico, que existe en cada uno de nosotros. Tampoco es algo abstracto, por más que sea ideal: “es el hombre en general, la humanidad en ideal, tal y como la concibe cada pueblo en cada momento de su historia. Ahora bien, ninguno de nosotros la representa completamente, como tampoco ninguno de nosotros le es completamente ajeno. De lo que se trata, por tanto, no es de concentrar a cada sujeto particular sobre sí mismo y sobre sus propios intereses, sino de subordinarlo a los intereses generales del género humano”¹⁸⁸. Como todo ideal, planea por encima de toda personalidad individual; por encima incluso de la sociedad, puesto que toda actividad social depende en realidad de él. El ideal moral no es ya un asunto de la ciudad, pero tampoco es algo que esté sujeto a nuestro arbitrio, pues posee *formaliter* un carácter religioso: “La religión del individuo (...) es el único vínculo que nos liga a unos con otros (...). De este modo, el individualista que defiende los derechos del individuo, defiende al mismo tiempo los intereses vitales de la sociedad”¹⁸⁹.

Hay una línea de continuidad que une DTS (1893) con este célebre artículo sobre el individualismo y los intelectuales (1898), publicado cuando el *affaire* Dreyfus estaba en su apogeo. Esa línea pasa por *Le suicide* y ahí se resuelve la ambivalencia de sentimientos que el culto por el individuo despertaba todavía en Durkheim cuando publicó su Tesis Doctoral. Mientras que en DTS la distinción entre individualismo y egoísmo no está clara y a menudo se identifican ambos términos, *Le suicide* los distingue cuidadosamente y sostiene que toda nuestra moral reposa ya sobre el culto por la persona. Según Durkheim, el individualismo moral recoge los frutos de la filosofía de las Luces y desarrolla los grandes valo-

¹⁸⁷ S, 459–60 (382).

¹⁸⁸ *Ibid.*, 460 (382–3).

¹⁸⁹ É. DURKHEIM, “L’individualisme et les intellectuels”, ed. cit., 274.

res humanistas que se encuentran en la tradición racionalista. El individualismo constituye el contenido básico de la nueva moral social y se convierte en “el único sistema de creencias capaz de asegurar la unidad moral del país”¹⁹⁰.

Para hacer justicia al itinerario intelectual durkheimiano me parece obligado reconocer que, ya en sus comienzos, con ocasión de su brillante estudio–informe sobre el estado de la ciencia positiva de la moral en Alemania (1887), Durkheim examina con gran minuciosidad la ética de Wundt¹⁹¹. Precisamente el punto en el que se separa de quien tanto influyó en su formación y posterior evolución, es el modo de entender la individualidad y la separación absoluta que Wundt establece entre la inmediatez de los fines individuales y el carácter completamente mediato y lejano del ideal moral, que queda así desligado por completo de la vida y de la acción humanas. Esta lejanía constante del ideal, que pospone para un después que nunca llega toda felicidad, concede al pesimismo filosófico su punto de partida. “Si la vida individual no vale algo, por poco que sea, el resto no vale nada, y el mal no tiene remedio”¹⁹². ¡Cuántos textos de *Le suicide* (también de otros lugares) se entienden a la luz de estas reflexiones! Cuando un cierto idealismo vincula la felicidad a la indeterminación e ilimitación de un ideal moral inalcanzable, la felicidad que se nos promete está realmente llena de tristeza. La persecución de tal ideal se parece demasiado a ese largo, doloroso y, en definitiva, impotente esfuerzo por huir de nosotros mismos y perder de vista la realidad. Ese vivir fugitivo es un vivir desafortunado: nos saca de nosotros mismos. La tranquila posesión de uno mismo es un bien inestimable: “¡Cuánto amo la palabra de esos viejos sabios que nos recomendaban ante todo la plena y tranquila posesión de nosotros mismos! Indudablemente, a medida que se desarrolla, el espíritu tiene necesidad de tener ante él más amplios horizontes; sin embargo no cambia por ello de na-

¹⁹⁰ *Ibid.*, 270.

¹⁹¹ Cfr. F. MÚGICA, *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, 29–52.

¹⁹² É. DURKHEIM, “La science positive de la morale en Allemagne”, en *Revue Philosophique*, 24 (1887), 140–1; reeditado en ID., *Textes I. Éléments d’une théorie sociale*, ed. de Victor KARADY, Les Éditions de Minuit, Paris, 1975, 330.

turalidad y continúa siendo finito. Por esta razón la visión del infinito le turba y le desconcierta. El sentimiento de lo ilimitado tiene sus grandezas, pero es doloroso y tiene algo de enfermizo. Tenemos necesidad de saber dónde vamos o, al menos, de saber que vamos a alguna parte”¹⁹³.

De estos textos se sigue una comprensión más cabal de en qué ha consistido el itinerario de la ética de Durkheim: acercar el ideal moral a los valores que emergen de esos sistemas de creencias y de representaciones propios de las sociedades modernas. Para que este procedimiento no contradiga las tesis «fuertes» de su sociología es preciso convertir el individualismo moral en un producto social relativamente evolucionado; hacer de él un ideal nuevo, que surge de un tiempo nuevo, en el que un despertar de la conciencia colectiva sacralizadora lo pone en el primer plano de los intereses prácticos de la humanidad¹⁹⁴. Ese ideal moral –la dignidad de la persona– se constituye en fin moral de la acción de los individuos particulares en la medida que los trasciende, pero, al mismo tiempo, no es una realidad práctica inalcanzable e irrealizable para ellos. En esa medida configura todo un sistema de deberes e ideales que vincula a los actores sociales que están involucrados en el proceso de la división del trabajo¹⁹⁵.

El suicidio es inmoral precisamente a título de acto que niega, en su principio esencial, esta religión de la humanidad. Que la sociedad no lo tolere es algo completamente congruente con la constitución moral societaria: “La sociedad se resiente, porque se ofende la idea sobre la que descansan hoy día sus máximas morales más respetadas, y que es casi el único vínculo que queda entre sus

¹⁹³ *Ibid.*, 141; *Textes I...*, 330.

¹⁹⁴ Estoy parafraseando a DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, ed. cit., 611. Esta nueva sacralidad profana se adecua a las transformaciones sociales ocurridas.

¹⁹⁵ “(...) el individualismo es la única conciencia común viable en el seno de las sociedades que han sufrido una profunda división del trabajo. (...) Producto de la división del trabajo, la creciente diferenciación de los actores sociales sólo permite entrever un espacio de comunión e identificación colectivas: todos son diferentes, pero todos son hombres, personas dotadas de dignidad con un título idéntico. El individualismo surge así como respuesta axiológica a un proceso de cambio social independiente de las voluntades y deseos individuales”. R. RAMOS TORRE, *op. cit.*, 63.

miembros, y si esta ofensa se produce impunemente, dicha idea se debilitaría. (...) Desde el momento en que la persona humana es y debe ser considerada como algo sagrado, de la que ni el individuo ni el grupo pueden disponer libremente, cualquier atentado contra ella debe ser prohibido”¹⁹⁶.

2. LOS ENTRESIJOS DE LA CONSTITUCIÓN MORAL SOCIETARIA: CORRIENTES SOCIALES Y PASIONES HUMANAS

La relación del suicidio con otros fenómenos tales como el homicidio podría constituir un capítulo para un tratado de criminología. Durkheim no desconoce el hecho. En su caso, la relación entre suicidio y homicidio es ocasión para volver sobre la interna diversidad del suicidio. Los tipos de suicidio constituyen claves de los entresijos de la compleja constitución moral societaria. El análisis durkheimiano utiliza dos recursos que están vinculados entre sí: a) la comparación de cada tipo de suicidio con el acto homicida, b) según criterio de afinidad o congruencia, en el que, como veremos, intervienen de un modo decisivo las pasiones y la intensidad de los estados colectivos.

El suicidio egoísta y el homicidio, según Durkheim, resultan de causas opuestas, por lo que están en relación inversa. ¿Qué caracteriza al suicidio egoísta? Ya lo hemos visto: una individuación exagerada que acaba por producir un estado de depresión y de apatía, de languidez y aburrimiento existencial. En suma, un nivel de vida pasional muy bajo. “El homicidio en cambio depende de condiciones opuestas. Es un acto violento y pasional. 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; y nada es más favorable al desarrollo de pasiones particularmente homicidas”¹⁹⁷.

La vitalidad de las pasiones sociales y la intensidad de los estados colectivos es, en principio, algo más propio de sociedades menos civilizadas en las que el individuo está menos pendiente de sí,

¹⁹⁶ S, 481 (383).

¹⁹⁷ *Ibid.*, 487-8 (406).

esto es, se objetiva menos a sí mismo y a sus propios estados¹⁹⁸. Por estas razones la afinidad entre el suicidio altruista y el homicidio es mucho más evidente: ambos dependen de condiciones que no difieren en exceso.

Durkheim encuentra mayor dificultad para explicar el paralelismo suicidio–homicidio dentro de las naciones más civilizadas. “Debe de haber por tanto otra forma de suicidio más moderna, susceptible a la vez de combinarse con el homicidio”¹⁹⁹. Esa forma es el suicidio anómico. Sus dos rasgos dominantes –estado de exasperación y lasitud exacerbada–, según las circunstancias pueden volverse contra el propio sujeto o contra otra persona. Encontramos ese paralelismo de un modo acentuado en los grandes centros urbanos y regiones de civilización intensa. Hay una razón poderosa para que esto sea así: en esos medios la anomia se encuentra en estado agudo. “Si los progresos del individualismo agotan una de las fuentes del homicidio, la anomia, que acompaña el desarrollo económico, abre la otra”²⁰⁰.

2.1. Suicidio anómico y vida económica: efervescencia y pasiones económicas

Acabamos de mencionar el concepto de anomia *aguda*: una *ausencia* provisional de normas que no se adaptan ya a la nueva situación. La anomia *crónica* depende, por el contrario, de la *presencia* en la cultura moderna de la ideología del progreso a toda costa. En uno y otro caso los fenómenos a que dan lugar son los mismos: ilimitación del deseo e indeterminación de su objeto²⁰¹.

¹⁹⁸ “Allí donde las pasiones sociales son vivas, el hombre se siente mucho menos inclinado a las ensoñaciones estériles o a los fríos cálculos del epicúreo. Cuando está acostumbrado a despreciar los destinos particulares, no siente ningún interés en interrogarse sobre su propio destino. Cuando el dolor humano le es indiferente, sobrelleva mejor sus sufrimientos personales”. *Ibid.*, 488 (407).

¹⁹⁹ *Ibid.*, 489 (408).

²⁰⁰ *Ibid.*, 490 (409).

²⁰¹ Cfr. *ibid.*, 340–2 (280–1).

Sabemos, por otra parte, que, si bien hay casos y ámbitos donde la anomia se manifiesta en forma de crisis agudas, hay una esfera de la vida social en la que actualmente –en palabras del propio autor– su estado es crónico: se trata de la esfera económica (el mundo del comercio y de la industria)²⁰².

Finalmente, en un pasaje de *Le suicide*, Durkheim establece una simetría entre crisis y anomia. Lo mismo que las crisis económicas pueden ser crisis de prosperidad y crisis de depresión, también la anomia puede tener dos formas: progresiva y regresiva: “Ya sea progresiva o regresiva, la anomia, al liberar las necesidades de todo freno, abre la puerta a las ilusiones y, por consiguiente, a las decepciones”²⁰³. La descripción de la anomia regresiva es la esperada: desclasamiento brusco, decepción, exasperación, cólera, fuerzas pasionales que se manifiestan en actos auto o heterodestructivos. Más significativo es el interés que Durkheim manifiesta por la anomia progresiva: aquella situación en la que “el individuo, lejos de venir a menos, se ve por el contrario impelido a superarse continuamente a sí mismo, sin nada que le detenga”²⁰⁴. En las tres situaciones con las que él ilustra la anomia progresiva (págs. 322–4 de la ed. francesa), la insatisfacción hace acto de presencia en el contexto de una movilidad ascendente, relativamente continua y que suscita unas expectativas que serán bruscamente frustradas, lo que acarrea una decepción²⁰⁵. Se trate de anomia progresiva o regresiva, al final el análisis aboca al complejo –¡o simple, según se vea!– dinamismo de las pasiones humanas. Una vez más los análisis de Durkheim adoptan un aire toquevilliano.

Toda situación social de efervescencia implica un acrecentamiento de las pasiones correspondientes. Hay, pues, una relación directa entre intensificación de la vida social e intensificación de la vida pasional. Ello es claro, por ejemplo, en el caso de la efervescencia política (crisis electorales, fenómenos revolucionarios, situaciones prebélicas o posbélicas, etc.). No lo es menos en el caso de la efervescencia económica, como veremos. Lo que sucede es que, en términos de integración social, los estados de efervescencia

²⁰² Cfr. *ibid.*, 343 (282–3).

²⁰³ Cfr. *ibid.*, 386 (322).

²⁰⁴ *Ibid.*, 387 (322).

²⁰⁵ Cfr. Ph. BESNARD, *L'anomie...*, ed. cit., 104–8.

política son fenómenos positivos que favorecen que el ciudadano no se aleje de la vida política y que experimente la cercanía de sus conciudadanos. La intensificación del nivel pasional de la vida política tiene un efecto de socialización que preserva del suicidio. No sucede, en cambio, lo mismo en el caso de la efervescencia económica²⁰⁶; su relación con los procesos de socialización humana se presenta como algo mucho más complejo y excepcional.

Lo que determina esa complejidad y excepcionalidad es que, en la esfera económica, la propia vida social está completamente atravesada por una exacerbación de las pasiones económicas: la pasión por poseer y la pasión por el bienestar²⁰⁷. No hace falta esperar, pues, a las situaciones de efervescencia para que se intensifique el nivel de la vida pasional. Esta manifiesta ya una intensidad notable en el desarrollo normal de la vida económica. Las crisis económicas (ya sean de prosperidad o depresión) añaden un *plus* de actividad pasional que resulta nefasto, pues franquea todo límite y al hacerlo ocasiona un dolor –a veces insuperable– a los individuos. “Hay ahí dos argumentos diferentes que es importante disociar. Por una parte interviene un principio según el cual la vida pasional no puede elevarse sin medida, pues, más allá de un cierto nivel, el individuo lo padece. Por otra parte, aquí ya no es cuestión de integración social (uniformización de las pasiones), sino de regulación social (moderación diferencial de las pasiones). Esto quiere decir que el despliegue de la actividad económica (...) entraña una exacerbación crónica de las pasiones que por la razón que sea ya no están contenidas”²⁰⁸.

Así pues, las crisis de corta duración tienen efectos contrarios en la esfera política y en la económica. Una razón de ello hay que buscarla en el hecho de que las pasiones políticas no desempeñan el mismo papel que las económicas; esta razón se cruza con otra: una brusca elevación del nivel de la vida pasional no tiene el mismo significado según que afecte a la integración que a la regulación social. La elevación de la intensidad de las pasiones políticas tiene a corto plazo el efecto de integrar al individuo en el grupo

²⁰⁶ Cfr. *S*, 345–6 (284–5).

²⁰⁷ Cfr. *ibid.*, 340–7 (280–6).

²⁰⁸ Philippe STEINER, “Crise, effervescence sociale et socialisation”, en M. BORLANDI y M. CHERKAOUI (eds.), *op. cit.*, 71–2.

social, pues uniformiza y acrecienta la intensidad de las pasiones que mueven a los individuos en el orden de la acción política²⁰⁹. No sucede lo mismo con la elevación de las pasiones económicas en su efecto sobre la regulación social: “Si se trata de moderar, de fijar límites al despliegue de las pasiones en la esfera económica, se comprende que la crisis, al actuar en sentido opuesto, conduce a una desregulación creciente y a una elevación de la tasa de suicidios”²¹⁰.

2.2. La articulación entre ideales y pasiones económicas en el proceso de socialización

Una dificultad añadida a la funcionalidad del proceso de regulación de la vida económica procede de la problemática articulación que, en las sociedades modernas, se da entre las pasiones económicas y los ideales²¹¹. Durkheim sostiene de un modo neto en sus diversos trabajos, desde DTS en adelante, que el ideal económico no es necesariamente idéntico a todos los individuos. Más bien habría que hablar de ideales, según que pertenezcan a tal o cual categoría socio-económica. Como el problema fundamental de la vida económica es de regulación, se impone moderar las pasiones de un modo diferenciado. Lo que las pasiones económicas han desatado es precisamente un proceso de «dediferenciación» en el orden de los ideales económicos que regulaban la vida de cada grupo de estatus. El resultado de ese proceso es la identificación más o menos encubierta de la pasión por el tener y el bienestar con *el* ideal económico. Este proceso equivale a la autonomización de la esfera económica por relación a las demás esferas.

Durkheim propone una moderación de las pasiones económicas según ideales económicos diferentes que se ajusten a las diversas

²⁰⁹ Cfr. S, 271–2 (222).

²¹⁰ Ph. STEINER, “Crise, effervescence sociale et socialisation”, ed. cit., 73.

²¹¹ He tratado pormenorizadamente esta cuestión en F. MÚGICA, “Las formas patológicas de la moderna división del trabajo. La aportación de Émile Durkheim: la interdependencia entre división del trabajo y moral”. El estudio, de momento inédito, se publicará en breve en un libro colectivo dedicado a la división del trabajo.

situaciones socio-económicas de los diferentes grupos profesionales y grupos de estatus parecido. Cuando la pasión por el bienestar ocupa el lugar del ideal moral único, pervierte la naturaleza moderadora, reguladora del ideal. En dicha situación, “una elevación brusca de las pasiones económicas sólo puede tener efectos nefastos: en razón de la falta de nitidez del ideal económico, en razón de las diferencias inherentes a la solidaridad orgánica entre los ideales profesionales –cuando existen–, una elevación de la vida pasional se traduce en un despliegue de pasiones que no se pueden aprehender, pues no están contenidas por nada”²¹².

Las *Leçons de Sociologie* recogen la idea de que la moral profesional implica una verdadera descentralización de la vida moral: “se forman de este modo núcleos de vida moral (*foyers de vie morale*) distintos, aunque solidarios, y la diferenciación funcional corresponde a una especie de polimorfismo moral”²¹³. Parece que un cierto polimorfismo moral es, pues, inherente a la esfera económica y que su función es precisamente contener y moderar las pasiones económicas de una manera diferencial, acorde con la diferenciación funcional y estructural de las sociedades industriales. De este modo *Leçons de Sociologie*, que como es sabido recoge y compendia los cursos sobre *Physique générale des moeurs et du droit* dictados entre 1896 y 1900, se hace cargo del tema que Durkheim había planteado en DTS, Libro III, capítulo 2º (“*La division du travail contrainte*”). El polimorfismo moral, o sea, la diferenciación interna del ideal moral como el *pendant* natural de la diferenciación estructural y funcional exige un puente, una mediación; la encuentra o cree encontrarla, al menos, en la moral profesional. Por eso dedica Durkheim las tres primeras lecciones, en *Leçons de Sociologie*, a esta importante cuestión: “Es sumamente importante que la vida económica se regule, se moralice (...). Pues es necesario que en este orden de funciones sociales, se constituya una moral profesional más concreta, más cercana a los hechos, más extensa de lo que hoy está. Es preciso que haya reglas que digan a cada uno de los colaboradores sus derechos y sus deberes (...). Todas estas relaciones no pueden quedar en ese estado de equilibrio perpetua-

²¹² Ph. STEINER, “Crise, effervescence sociale et socialisation”, ed. cit., 74.

²¹³ É. DURKHEIM, *Leçons de sociologie. Physique des moeurs et de droit*, P.U.F., Paris, ²1969, 47.

mente inestable. Pero una moral no se improvisa. Es obra del propio grupo al que debe aplicarse. (...) En consecuencia, el verdadero remedio al mal es otorgar a los grupos profesionales, en el orden económico, una consistencia que no tienen”²¹⁴.

3. DIFERENCIACIÓN DE ESFERAS SOCIALES Y CORRIENTES SOCIALES

La tesis que sostiene Durkheim es que hay un vínculo estrecho entre la práctica del suicidio y la organización moral de las sociedades. Las distintas esferas sociales son simultáneamente medios sociales particulares (*milieux particuliers*) y medios morales: “De modo que 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”²¹⁵.

Las sociedades modernas están constituidas por esferas o medios sociales bien diferenciados. Cada medio es más o menos afín o refractario a estados y corrientes colectivas según el tipo de representaciones colectivas e ideales morales vigentes. La combinatoria da lugar a una casuística, cuya utilidad para comprender mejor la realidad social es innegable. Así, en sociedades y medios en los que la dignidad de la persona es el fin supremo de la conducta, el individuo es proclive a considerarse a sí mismo como valor absoluto. “Cuando la moral se dedica sobre todo a ofrecerle una idea elevada 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”²¹⁶. La excesiva individuación, como es sabido, es afín al suicidio egoísta.

²¹⁴ *Ibid.*, 52.

²¹⁵ *S*, 499 (417).

²¹⁶ *Ibid.*, 499 (416).

Por otro lado, no cabe progreso de ningún tipo allí donde las reglas que contienen a los individuos son excesivamente rígidas e inmutables. Pero, a su vez, un *ethos* progresista que consagre el deber de progresar como un deber moral es inseparable de un cierto grado de anomia.

El exceso y el defecto tienen simultáneamente su razón de utilidad y de perjuicio. Durkheim se da de frente con el gran tema (también toquevilliano, por cierto) de la ambivalencia sociológica. El ejemplo es claro: una sociedad en la que el individualismo intelectual no pudiera exagerarse sería incapaz de sacudirse el yugo de las costumbres y tradiciones y renovar sus creencias; pero ¿qué sería de ese país en situaciones difíciles (una guerra, por ejemplo) si no fuera capaz de disminuir esa tendencia al individualismo intelectual y sustituirle por su contrario?

La estrategia que siguen las sociedades es funcional: se diferencian las esferas de acción social y cada esfera es objeto de una tendencia colectiva con su respectivo ideal. “Es por lo tanto indispensable (...) que haya esferas (*sphères*) donde se mantenga una afición intransigente por la crítica y el libre examen, y otros, como el ejército, donde se conserve casi intacta la vieja religión de la autoridad. Sin duda es necesario que, en tiempos normales, la acción de estos focos (*foyers*) especiales no se extienda más allá de ciertos límites (...). Pero si conviene que estén localizados, conviene igualmente que se produzcan”²¹⁷. En una consideración evolutiva, parece claro que las proporciones normales de individualismo y altruismo que convienen a las sociedades modernas, ya no serán las mismas dentro de un siglo.

La acción social debe combinar, en cualquier caso, una doble orientación de valor: la «orientación de *ego*» y la «orientación de *alter*». Las tendencias colectivas son ambivalentes porque, de esta manera, no son rígidas y pueden adaptarse mejor a situaciones nuevas. Si se consolidaran en una forma única no podrían cambiar o, si lo hicieran, sería de un modo traumático. Por otro lado, de no consolidarse de una forma única y solidificada, pueden combinarse entre sí de un modo flexible y variado, según estrategias adaptativas múltiples.

²¹⁷ *Ibid.*, 500–1 (418).

A las dos orientaciones de valor anteriormente mencionadas podemos añadir una tercera: la «orientación de futuro». Espíritu de renuncia («orientación de *alter*»), amor al progreso («orientación de futuro») y gusto por la individuación («orientación de *ego*») son tres corrientes o estados morales que ocupan un lugar en todo tipo de sociedad²¹⁸. A su vez, las diferentes corrientes de tristeza colectiva que derivan de esos tres estados morales no carecen de una razón de ser, siempre que no sean excesivas.

4. CIVILIZACIÓN Y FELICIDAD: LA FUNCIÓN SOCIAL DE LA MELANCOLÍA

“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”²¹⁹. No resulta fácil apreciar en su justa medida hasta qué punto hay elementos autobiográficos en esta afirmación²²⁰. Conocemos, por otro lado, la influencia que las corrientes pesimistas de filosofía de la vida (en especial, Schopenhauer y E. von Hartmann) tuvieron sobre él, pero no es menos cierto que él las considera signos de su tiempo y que rechaza sus conclusiones. Habrá que buscar, pues, una explicación por la línea del concepto de equilibrio moral: “Una moral demasiado alegre *–riant–* es una moral relajada; sólo conviene a los pueblos en decadencia y sólo se encuentra entre ellos. La vida es a menudo dura, decepcionante o vacía. Es preciso que la sensibilidad colectiva refleje esta cara de la existencia”²²¹.

A la luz del conjunto de reflexiones morales con las que Durkheim ha examinado el estado de la civilización moderna e industrial, no me parece aventurado sostener que él haya detectado que esa pasión individual por el tener y el bienestar esté propiciada por

²¹⁸ Cfr. *ibid.*, 503 (420).

²¹⁹ *Ibid.*, 501 (418–9).

²²⁰ Para un estudio detenido de estos aspectos biográficos, *vid.* Bernard LACROIX, *Durkheim et le politique*, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques (Paris) – Presses de l’Université de Montreal (Montreal), 1981, 137–44.

²²¹ *S*, 502 (419).

una predisposición cultural al goce sensorial, a la exaltación de la sensibilidad sana y autoafirmada como valor prioritario del vivir. Una cultura de la alegría puramente sensorial no está preparada para otorgar sentido al dolor, a la enfermedad, a la contrariedad²²². En tal situación, el gusto por la expansión gozosa debe ser moderado por el gusto contrario. La búsqueda del equilibrio –una vez más– es determinante en la argumentación durkheimiana y el principio antropológico–moral procede de la física: jamás una tendencia se limita a sí misma; sólo puede ser limitada por otra diferente. Así, junto a una corriente optimista que empuje a los hombres a examinar el mundo con confianza, debe existir otra, que sea menos intensa y general, pero que sirva para contenerla parcialmente.

Una cierta dosis de melancolía es el contrapeso a una civilización marcada por un estado de crisis permanente que le hace oscilar entre el hedonismo y la tristeza colectiva más pesimista. Esa oscilación declara por sí misma una falta de compensación interna, cuando no un estado patológico que acompaña la marcha de la civilización: “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”²²³. No hay que dejarse seducir por el brillante desarrollo de las ciencias, las artes y la industria que acompaña al progreso; todo ello, que es cierto, se lleva a cabo en medio de una efervescencia enfermiza (*effervescence malade*): una disposición del humor colectivo cada vez más sombrío y que paga un alto tributo en forma de dolorosas consecuencias: el aumento del número de personas que se quitan la vida: “Es necesario por tanto que nuestra organización social se haya alterado profundamente en el transcurso de este siglo para que haya podido determinar semejante crecimiento en la tasa de los suicidios. Ahora bien, es imposible que una alteración, a la vez tan grave y

²²² “Hay sufrimientos a los que uno no puede adaptarse más que amándolos (*en les aimant*), 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”. *Ibid.*, 501–2 (419). He modificado ligeramente la traducción.

²²³ *Ibid.*, 505–6 (422).

tan rápida, no sea mórbida; porque una sociedad no puede cambiar de estructura tan repentinamente”²²⁴.

La alteración de la organización social ha tenido lugar. No puede hablarse de evolución normal, sino de una conmoción enfermiza que ha desarraigado las instituciones del pasado sin poner nada en su lugar. Nuestra civilización, que sólo mira al futuro, que busca afirmar su realidad completamente proyectiva desgajándose del pasado, parece ostentar un esplendor creciente. Sin embargo, “la creciente marea de muertes voluntarias” atestigua a las claras “un estado de crisis y de perturbación que no puede prolongarse sin peligro”²²⁵.

La crisis societaria es una crisis de civilización y por ello, ese estado de tristeza colectiva que desempeña un papel en la vida de las sociedades y ordinariamente nunca traspasa un cierto umbral respecto del cual queda en situación subyacente²²⁶, ha adquirido una fuerza excepcional y se ha convertido en la base de doctrinas completas de la vida. Esto ya sucedió en Grecia y en Roma con las teorías de Epicuro y Zenón. La formación de grandes sistemas de ideas desempeña en este caso el papel de indicador social: indica que la corriente pesimista ha cruzado el umbral de normalidad y alcanzado un grado de intensidad anormal. Durkheim se refiere explícitamente a los sistemas de Schopenhauer y de Hartmann, pero, con buen «olfato» sociológico, añade la proliferación de tipos humanos en los que se encuentra el mismo espíritu: el anarquista, el esteta, el místico, el socialista revolucionario viven enfrentados a la realidad y experimentan ya la necesidad de destruirla ya la de escapar a ella. “La melancolía colectiva no había invadido la conciencia hasta ese punto si no hubiera sido presa de un desarrollo mórbido, y por consiguiente el desarrollo del suicidio que provoca es de la misma naturaleza”²²⁷.

²²⁴ *Ibid.*, 506 (422–3).

²²⁵ *Ibid.*, 507 (423).

²²⁶ “Permanece en el estado de corriente subterránea que el sujeto colectivo barrunta oscuramente, y sufre por consiguiente su influjo, pero sin ser consciente de ello”. *Ibid.*

²²⁷ *Ibid.*, 508 (424).

5. LA ETIOLOGÍA DEL MAL: GENEALOGÍA DE UNA SOCIEDAD TRISTE

Durkheim hace observar que las causas del mal han sido determinadas en el momento de señalar cuáles son las principales corrientes suicidógenas y de dónde derivan. Añade que una de ellas – la corriente altruista– apenas influye en el actual progreso del suicidio. Su campo de influencia sigue siendo primordialmente el ejército, pero incluso en ese ámbito su fuerza declina. “El suicidio egoísta y el suicidio anómico son por tanto los únicos cuyo desarrollo puede considerarse mórbido, y va a ser de ellos, por consiguiente, de los que vamos a ocuparnos”²²⁸.

Tanto la realidad de ambos tipos de suicidio como la excesiva tolerancia con la que la sociedad lo contempla son significativas. Si nos fijamos en este último aspecto –la tolerancia de la opinión pública–, su origen radica en el hecho “de una generalización del estado de ánimo del que deriva, de modo que no podemos condenarlo sin condenarnos a nosotros mismos; estamos demasiado impregnados de él como para no excusarlo en parte”²²⁹. Ese estado de ánimo del que estamos impregnados es propio de una sociedad triste. La corriente pesimista actúa tenazmente sobre las conciencias y les hace perder su equilibrio moral²³⁰.

Junto con el pesimismo, el egoísmo y la anomia son los rasgos que caracterizan la deficiente constitución moral de la sociedad moderna, según Durkheim. Ésta ha perdido una parte de su acción integradora y reguladora; de ahí el suicidio egoísta y el suicidio anómico. El primero de ellos se origina en el hecho de que la sociedad no tiene una integración suficiente en toda su extensión como para mantener a todos sus miembros bajo su control. En ese estado la efectividad de la acción social es insuficiente, de forma que un gran número de personas no experimentan la acción de la sociedad; quedan desasistidos en su propia soledad: “La depresión,

²²⁸ *Ibid.*, 513 (428).

²²⁹ *Ibid.*, 510 (426).

²³⁰ Eduardo Bericat se ha referido a esa tristeza colectiva o sociedad triste en un artículo titulado “*El Suicidio en Durkheim, o la Modernidad de la triste figura*”, *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, Tercera Época, 28 (2001), 69–104.

el *desencanto*, la melancolía y la tristeza son para Durkheim emociones asociadas a la modernidad, causadas por la disolución de las identidades comunicativas cerradas entre la conciencia individual y la cultura grupal²³¹. Por su parte, la anomia tiene su origen en el hecho de que el ser humano ha pasado a vivir en un contexto social sin restricciones, en el que las normas sociales que limitan las expectativas sociales ya no están vigentes, por lo que los deseos infinitos provocan situaciones de frustración y decepción continuas.

Después de señalar que los dos tipos de suicidio son las señas de identidad del malestar moral de la civilización moderna, Durkheim centra, sin embargo, su atención en el suicidio egoísta y en el déficit de integración. En las últimas veinte páginas del libro el problema anómico parece ceder el paso definitivamente al problema de la integración social²³².

²³¹ *Ibid.*, 71.

²³² Ésta es la tesis, por otro lado, que sostiene Besnard y lo que explicaría, según él, todo el interés que Durkheim muestra por reconstruir los grupos profesionales en tanto que remedio al suicidio egoísta. Cfr. Ph. BESNARD, *L'anomie...*, ed. cit., 126-7.

V
**EL PROBLEMA DE LA INTEGRACIÓN Y LOS GRUPOS
SOCIALES**

“Por consiguiente, la única manera de remediar el mal consiste en que los grupos sociales vuelvan a adquirir la suficiente consistencia para controlar más férreamente al individuo y ser a la vez controlados por él. Es necesario que éste se sienta mucho más solidario de un ente colectivo que le ha precedido en el tiempo, que le sobrevivirá, y que le desborda por todos los lados. Con esta condición dejará de buscar en sí mismo el único móvil de su conducta, y comprendiendo que él no es más que el instrumento de un fin que está por encima de él, sentirá que sirve para algo. La vida volverá a tener sentido a sus ojos porque habrá vuelto a encontrar su finalidad y su orientación naturales”²³³. Durkheim describe el reencuentro del hombre consigo mismo como el reencuentro del hombre con el sentido. Y es que el suicidio egoísta no es un suicidio activo, sino un suicidio depresivo, afectado de un debilitamiento de la voluntad y de un conjunto de sentimientos y pasiones completamente característicos²³⁴. El telón de fondo no es otro que esta profunda convicción suya: la moral comienza allí donde lo hace la vinculación al grupo²³⁵.

El grupo hace pesar sobre el individuo la fuerza coercitiva de la ley grupal y, en ese sentido, la vinculación tiene sentido prácticamente físico: el grupo ejerce una fuerza. En dicha vinculación no está ausente una dimensión estrictamente moral: aquello a lo que el

²³³ S, 513 (428–9).

²³⁴ Durkheim enumera los siguientes a lo largo de toda la obra: apatía, tristeza, desesperanza, desencanto, melancolía, y depresión.

²³⁵ “La moral comienza allí donde comienza la vida grupal, porque es ahí únicamente donde el sacrificio y el desinterés tienen sentido” (É. DURKHEIM, *Sociologie et philosophie...*, 75). Vid. También, *ibid.*, 53.

individuo tiende en un sentido sentimental, afectivo y donde se expresa su deseo. “Ahora bien, esta estructura dual de la vinculación no puede articularse más que si se otorga que el fin al que apunta todo acto moral no es otro que el ser colectivo, forma pura de la persona moral que, viviendo fuera y dentro del individuo, lo excede y lo comprende. En lenguaje kantiano se dirá que la forma superior de la facultad de desear es aquella en la que el deseo tiene por fin lo social como tal”²³⁶. En eso consiste exactamente el sentimiento de solidaridad, que es por igual grupal y moral. El sentimiento se convierte así en una mediación efectiva entre socialidad y moralidad: permite que ambas se superpongan. No olvidemos que, según Durkheim, la dimensión moral es consustancial al vínculo social, de tal forma que éste, o bien es de naturaleza moral, o no es realmente tal vínculo.

1. LA APELACIÓN AL GRUPO POLÍTICO, RELIGIOSO Y FAMILIAR

La búsqueda de una realidad colectiva que devuelva al hombre el sentido de la vida y hasta la realidad tiene una clara intención salvífica: remediar el mal. La pregunta obligada es: ¿cuáles son los grupos sociales más aptos para poner de continuo ante los ojos del hombre el saludable sentimiento de solidaridad?

Durkheim analiza sucesivamente y de un modo breve tres tipos de grupos sociales: el político, el religioso y el familiar. De un modo u otro los tres han sido objeto de análisis previamente. Aquí el vistazo es mucho más sumario y se dirige además a mostrar que ninguno de los tres resulta adecuado para lo que se pretende. Durkheim parece tener prisa por llegar rápidamente a los grupos profesionales.

El rechazo de la solución política es un eco de su teoría sobre la efervescencia social en la esfera política. En términos ordinarios y si no sucede nada extraordinario que se salga de lo normal, el Estado moderno se encuentra demasiado alejado del individuo para actuar de un modo eficaz y persistente en el tiempo. “Cualesquiera

²³⁶ B. KARSENTI, “Présentation”, en É. DURKHEIM, *Sociologie et philosophie...*, XXXVIII–XXXIX.

que sean los lazos que haya entre nuestros quehaceres cotidianos y el conjunto de la vida pública, son demasiado indirectos para que los experimentemos con alguna intensidad y continuidad. Sólo cuando nuestros intereses principales están en juego somos conscientes de nuestra dependencia del cuerpo político²³⁷. En el ámbito político, lo excepcional, lo extraordinario es el crecimiento del nivel pasional de la vida política, la mayor frecuencia de las interacciones, la efervescencia creadora de ideales; todo ello contribuye a elevar el grado de integración del grupo. Cuando esas crisis, que son fenómenos políticos de corta duración, finalizan, la vida política vuelve a su atonía y a su escaso poder integrador²³⁸. Como ya se puso de manifiesto con anterioridad, en la esfera política la efervescencia está ligada a lo extraordinario, mientras que en la esfera política lo está a la cotidianidad. Lo que puede hacer congruentes ambas tesis es el hecho de que en esta última esfera la crisis se ha convertido en un estado crónico.

No obstante, el problema que está en el origen de por qué Durkheim considera insuficiente el valor integrador, esto es, socializador, de la efervescencia política es su intermitencia: “Es necesario que no sólo de tarde en tarde, sino en cada instante de su vida, el individuo pueda darse cuenta de que lo que hace tiene una finalidad. Para que su existencia no le parezca vana, necesita ver en todo momento que ésta tiene un fin que le afecta directamente”²³⁹. El medio social integrador debe ser, pues, más cercano al individuo y éste debe poder sentir esa cercanía de un modo habitual.

Tampoco la sociedad religiosa, según el sociólogo alsaciano, está en condiciones de cumplir adecuadamente esta función de integración. Ciertamente la cumplió en otro tiempo, pero ahora ya no posee el poder sobre las conciencias y las inteligencias del que dispuso antaño. Al entender tal poder de la religión completamente a la luz de la acción moral kantianamente entendida, el modelo es el sometimiento de la voluntad al deber. La religión cumple su papel cuando el pensamiento y la conducta del creyente se someten

²³⁷ S, 514 (429).

²³⁸ “Se necesitan circunstancias excepcionales, como una gran crisis nacional o política, para que [la idea de patria] pase a primer plano, invada las conciencias y se convierta en el móvil principal de la conducta”. *Ibid.*

²³⁹ *Ibid.*

por entero a la autoridad sobrehumana. Poco o nada importa la experiencia religiosa íntima del creyente: la experiencia religiosa, según Durkheim, no es una experiencia de libertad, sino de sometimiento. Es incompatible, por tanto, con el espíritu de libre crítica²⁴⁰.

Hablando en el lenguaje de la teoría de las instituciones, ni el complejo institucional religioso ni el político ofrecen cauces adecuados a la necesidad de integración que experimenta el individuo moderno. En el caso de la institución religiosa, Durkheim sugiere que la razón de su fuerza integradora estribaba realmente en “la férrea y minuciosa disciplina a la que sometía la conducta y el pensamiento. Cuando ésta ha quedado reducida a un idealismo simbólico, a una filosofía tradicional, discutible y más o menos ajena a nuestras ocupaciones cotidianas, es difícil que pueda ejercer sobre nosotros mucha influencia”²⁴¹. La trama institucional religioso–metafísica ya no permite coordinar de un modo satisfactorio las creencias trascendentes y la actividad temporal: “Entregándonos al mundo como algo indigno de él, nos deja al mismo tiempo abandonados a nosotros mismos en todo lo que concierne a la vida terrenal”²⁴². Durkheim traslada su experiencia moral del dualismo al núcleo de su experiencia de una religiosidad antropocéntrica, dominada a su vez por un dualismo secularizante de todo lo genuinamente religioso.

Desde este planteamiento, Durkheim considera que el entramado institucional religioso no puede solucionar la siguiente aporía: “sólo estamos protegidos contra el suicidio egoísta en la medida en que estamos socializados; pero las religiones no pueden socializarnos más que en la medida en que nos retiran el derecho al libre examen. Ahora bien, las religiones ya no tienen, y probablemente

²⁴⁰ “La religión no modera por tanto la inclinación al suicidio más que en la medida en que impide al hombre pensar con libertad. Ahora bien, este control sobre la mente de los individuos es actualmente difícil, y cada día lo será más. Atenta contra nuestras más íntimas convicciones. Cada día estamos menos dispuestos a admitir que puedan ponerse límites a la razón (...). Esta idea no es reciente; la historia del pensamiento es la historia del progreso y de la libertad de opinión”. *Ibid.*, 515 (430).

²⁴¹ *Ibid.*, 516 (431).

²⁴² *Ibid.*, 516 (431–2).

ya no tendrán nunca sobre nosotros, bastante autoridad para obtener semejante sacrificio”²⁴³.

Finalmente queda la institución familiar. Conocemos bien el interés que, desde los primeros cursos de Burdeos, Durkheim otorga a la familia, y a su poder integrador social y, en concreto, a su capacidad para preservar del suicidio. Él observa cambios significativos en la composición de la estructura familiar y en su persistencia temporal. La institución familiar desempeña en la vida del individuo un papel más reducido, porque el grupo familiar tiene una vida más efímera²⁴⁴. No se trata de que en las familias monoparentales, en la que los hijos se emancipan relativamente pronto, se quiera menos a los hijos, “pero ya no están unidos a nuestra existencia de una manera tan estrecha y tan continua como antes, y por consiguiente necesitamos otras razones para vivir. Puesto que tenemos que vivir sin ellos, tenemos también que dirigir nuestros pensamientos y nuestras acciones a otros objetivos”²⁴⁵.

Este cambio institucional progresivo representa a la larga una verdadera metamorfosis de sentido en el orden de la existencia personal. Durkheim tiene que volver sobre sus primeros pasos: el concepto de vida ética. La familia era una realidad ética viva: el apellido suponía memoria colectiva, casa y tradición (espacio y tiempo común), que vinculan de un modo concreto y vivo a quienes forman parte de la vida familiar: “Todo esto tiende a desaparecer. Una sociedad que está disolviéndose continuamente para volver a formarse en otros lugares, en otras condiciones y con otros elementos, no tiene suficiente continuidad para crearse una fisonomía personal, una historia propia a la que puedan aferrarse sus miembros. Por tanto, si los hombres no reemplazan ese antiguo objetivo de su actividad a medida que se les priva de él, es imposible que no se produzca un gran vacío en la existencia”²⁴⁶. En tanto que el hombre es un ser esencialmente societario, una disolución

²⁴³ *Ibid.*, 517 (432).

²⁴⁴ “Apenas se ha constituido cuando ya se está dispersando. (...) Y en consecuencia, al ocupar la familia menos lugar en la vida, deja también de ser su único fin en la misma”. *Ibid.*, 518 (433).

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ *Ibid.*, 519 (433-4).

de la sociedad implicaría por sí misma una pérdida de identidad humana, o, como dice Durkheim, un gran vacío en la existencia.

La trama moral de las sociedades modernas se ha venido abajo con la triple crisis de la institución política, religiosa y familiar. Es la crisis de la estructura institucional que adoptó tradicionalmente la vida ética. Durkheim no se hace ilusiones: “nada detendrá esta evolución”²⁴⁷. Por otro lado, en la *Determination du fait moral* él sostiene que “no podemos aspirar a otra moral que la que está exigida –reclamée– por nuestro estado social. Hay ahí un punto de partida objetivo al que siempre deben referirse nuestras aspiraciones”²⁴⁸. Se impone, por tanto, buscar nuevas instituciones que puedan realizar esa vida ética concreta a la que nunca renunció Durkheim, pues, de lo contrario, la desintegración social y la tristeza colectiva se tornan inevitables. *L'éducation morale* lo declara de un modo taxativo: “las épocas en que la sociedad desintegrada, en razón de su decadencia, atrae con menos intensidad a las voluntades particulares, y en las que, por consiguiente, el egoísmo campa por sus respetos más libremente, son épocas tristes”²⁴⁹. La continuidad temática con las ideas centrales de *Le suicide* es patente: una sociedad desintegrada es una sociedad triste. La estabilidad estructural de la sociedad y su trama moral van de la mano y tienen un mismo destino.

2. LA VIRTUD INTEGRADORA DEL GRUPO PROFESIONAL

Si la religión, la familia y la patria han tenido un potencial integrador, ello se debió a que eran sociedades y además sociedades bien integradas. Puede existir otro grupo que tenga la misma acción, siempre que presente el mismo grado de cohesión social. Esto

²⁴⁷ *Ibid.*, 519 (434).

²⁴⁸ É. DURKHEIM, *Sociologie et Philosophie*, ed. cit., 88.

²⁴⁹ É. DURKHEIM, *L'éducation morale*, ed. cit., 61. En esta obra, que muchos consideran la prolongación directa de *Le suicide* y que, muy probablemente, fue redactada durante el curso universitario 1898–99, Durkheim vuelve sobre tres grupos sociales (familia, patria y humanidad) que desempeñan también la función de grupos de vida ética. Cfr. *ibid.*, 62–7.

es lo que sucede con el grupo profesional o corporación. En este punto, como en otros, la estrecha relación de *Le suicide* con *L'éducation morale*, las *Leçons de Sociologie* y el curso sobre *Le Socialisme* es sumamente fructífera.

La apelación al grupo profesional tiene al menos una doble intención: estructurante y moralizante. “El sistema corporativo no me parece indispensable por razones económicas, sino por razones morales. Es el único capaz de moralizar la vida económica”²⁵⁰. La intención estructurante se relaciona directamente con la necesidad de hacer de la esfera económica un ámbito de verdadera socialización y, por consiguiente, no una esfera autónoma y autorreferencial: “Cuando expresamos el deseo de que las corporaciones se organicen (...) no es simplemente con la intención de que se agreguen nuevos códigos a los ya existentes, es ante todo con la intención de que la actividad económica se vea penetrada por ideas y necesidades diferentes de las individuales, es para que se socialice (...). No se trata de coordinar exterior y mecánicamente ciertos movimientos, sino de hacer que los espíritus comulguen”²⁵¹. Las profesiones se convierten en otros tantos medios morales y ello tiene un doble efecto, moralizante y estructurante, propio de las instituciones emergentes en las nuevas sociedades compuestas por individuos con una acusada identidad profesional: “Dado que esta sociedad está compuesta de individuos que desempeñan los mismos trabajos y cuyos intereses son comunes e incluso idénticos, no hay un terreno más propicio para que germinen ideas y sentimientos sociales. La identidad de origen, de cultura, de ocupación, hace de la actividad profesional la materia más rica para la vida en común”²⁵².

2.1. La lógica de la idea corporativa

La corporación ya atestiguó bien a las claras en el pasado que podía ser un medio moral consistente, capaz de proteger la supre-

²⁵⁰ É. DURKHEIM, *Leçons de Sociologie...*, ed. cit., 67.

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² *S*, 520 (435).

macía del interés social por relación a los intereses privados en una sociedad bien constituida.

El interés de Durkheim por los grupos profesionales tiene una lógica. Ciertamente la lógica de la vida corporativa ya fue anticipada por Albert Schaeffle en su libro *Bau und Leben des Socialen Körpers*, que Durkheim recensionó en 1885²⁵³. Schaeffle proponía restaurar las corporaciones (*Körperschaften*) y adaptarlas a las condiciones sociales del momento, como un medio eficaz para evitar dos extremos: el individualismo y el socialismo despótico²⁵⁴. No obstante, tal como recuerda acertadamente Filloux en su estudio sobre Durkheim y el socialismo, el sociólogo alsaciano mantuvo en aquel momento una actitud desdeñosa respecto de la propuesta de Schaeffle²⁵⁵. Años después esos paliativos impotentes adquirirían carta de naturaleza. No es desdeñable en absoluto revisar las líneas maestras de la idea corporativa tal como se exponen en *Le suicide*, en el curso sobre *Le socialisme* y en las *Leçons de sociologie*.

En primer lugar está su *valor integrador*. Durkheim aporta tres razones: tiempo, espacio y cercanía a la vida. El grupo profesional no actúa de un modo intermitente en el tiempo (diferencia con la sociedad política); sigue al trabajador allí donde se traslada (diferencia con la sociedad familiar) y, como la vida profesional ocupa un destacado lugar en la vida de un trabajador, la acción corporativa se hace sentir de continuo: “La corporación tiene por tanto todo lo que hace falta para proteger al individuo, para sacarle de su estado de aislamiento moral y, dada la impotencia actual de los demás grupos, es la única que puede cumplir esta indispensable función”²⁵⁶.

Por otro lado, los grupos profesionales contribuyen decisivamente a solucionar el problema que plantea la constitución de un

²⁵³ Cfr. la recensión escrita por É. DURKHEIM, “Organisation et vie du corps social selon Schaeffle”, *Revue philosophique*, 19 (1885), 84–101; reeditado en ID., *Textes I...*, 355–77.

²⁵⁴ Cfr. *ibid.*, 95–6 (370–1). Cfr. MÚGICA, *Emile Durkheim: Civilización y división del trabajo (II)*..., ed. cit., 17–28.

²⁵⁵ “En cuanto a los remedios que Schaeffle propone, son paliativos impotentes”. É. DURKHEIM, “Organisation et vie du corps social...”, eds. cit., 100 (376).

²⁵⁶ S, 521 (435–6).

Estado democrático, el cual, aun estando compuesto de individuos, no puede ser la sola obra de éstos ni expresar únicamente sentimientos individuales. El malestar político que sufrimos tiene la misma causa que el malestar social: la ausencia de órganos secundarios situados entre el Estado y el resto de la sociedad²⁵⁷.

Finalmente, la relación de las corporaciones profesionales con el Estado hará posible una moralización de la vida económica así como una disciplina que regule el orden de los deseos. *Le Socialisme* reprocha a Saint-Simon no haber percibido la importancia de los grupos profesionales o corporaciones como agentes morales con autoridad moral y capaces de desempeñar el papel de freno y fuerza moral²⁵⁸. J.-C. Filloux sintetiza así los principales objetivos de la idea corporativa: “paliar los riesgos de la anomia psicológica por medio del control de las necesidades y los riesgos de anomia económica por medio del establecimiento de normas que regulen las relaciones entre actores que ejercen las funciones económicas; desempeñar el papel de poderes intermediarios en el marco de las relaciones entre sociedad política y Estado; crear una solidaridad entre compañeros profesionales que refuerce la solidaridad social entre miembros de la sociedad nacional; finalmente, ser el lugar de donde puedan emerger representaciones e ideas creadoras gracias a la dinámica interna de los grupos”²⁵⁹.

2.2. Institucionalizar la vida profesional

Durkheim piensa en el modo de institucionalizar la corporación profesional, de forma que se convierta en un órgano definido y reconocido de la vida pública, con unas funciones determinadas que pueda cumplir. La situación actual es ésta: “las sociedades europeas se encuentran ante la alternativa de dejar sin ninguna

²⁵⁷ Cfr. É. DURKHEIM, *Leçons de Sociologie...*, ed. cit., 136–41. Durkheim sostiene que la vida profesional “está llamada a proporcionar la base de nuestra organización política”. *Ibid.*, 136.

²⁵⁸ Cfr. É. DURKHEIM, *Le socialisme*, P.U.F., Paris, 1^o éd. Quadrige, 1992, 229–30.

²⁵⁹ J.-C. FILLoux, *Durkheim et le socialisme*, ed. cit., 339; cfr. el cap. IX: “Du renouveau des corporations à une société internationale”, 335–63.

reglamentación la vida profesional o de reglamentarla por mediación del Estado, pues no existe ningún otro órgano constituido que pueda desempeñar este papel moderador”²⁶⁰. Parece claro que en los tres lugares donde Durkheim aborda la institucionalización de la corporación²⁶¹, la cuestión central es su relación con el Estado.

El Estado parece encontrarse demasiado alejado de estas manifestaciones de la vida social como para encontrar la forma concreta que conviene a cada una de ellas. Es muy llamativa la distancia que separa la rigidez de esa pesada máquina estatal, cuya acción hace uniforme todo lo que toca, de la flexibilidad y variabilidad que caracterizan a las circunstancias particulares de la vida social.

El Estado es tan poco apto para hacerse cargo, con sus propios instrumentos actuales de las manifestaciones de la vida social, que su acción es tremendamente oscilante: pasa de una reglamentación excesiva y, por tanto, superflua e inoperante, a una abstención sistemática. Si se trata de asuntos como la duración de la jornada de trabajo, la higiene, los salarios, las acciones estatales de previsión y asistencia, etc., la reglamentación o llega tarde o llega mal: “La única manera de resolver esta antinomia consiste en constituir fuera del Estado, aunque bajo su control, un conjunto de fuerzas colectivas cuya influencia reguladora pueda ejercerse con más libertad. Ahora bien, no solamente las corporaciones reconstituidas cumplen esta condición, sino que no conocemos otros grupos que pudieran cumplirlos”²⁶². Así pues, la razón definitiva para institucionalizar la corporación profesional es su vecindad a los hechos, ese permanente contacto con la vida que le permite captar la totalidad de sus matices.

Por otro lado, el afán durkheimiano por institucionalizar la vida profesional encaja muy bien con su orientación institucionalista en materia económica. En 1901, en el Prólogo a la segunda edición de *Les règles* se define la institución: “Sin desnaturalizar el sentido de esta expresión, se puede, en efecto, llamar *institución* a todas las creencias y todos los modos de conducta instituidos por la colecti-

²⁶⁰ S, 522 (436).

²⁶¹ Además de *Le suicide*, encontramos un tratamiento significativo de la cuestión en É. DURKHEIM, *Leçons de Sociologie...*, ed. cit., 72–8, y en el Prólogo a la segunda ed. de DTS.

²⁶² S, 523 (437).

vidad; la sociología puede en tal caso ser definida: la ciencia de las instituciones, de su génesis y de su funcionamiento”²⁶³. En la línea de lo que pensaba el sociólogo–economista Veblen, pero influido por la tendencia institucionalista de los economistas alemanes y socialistas de cátedra (Wagner, Schmoller), Durkheim pretende concebir la institución como el elemento que organiza el comportamiento económico de los agentes individuales o grupales; la trama de sentido que integra y coordina las conductas²⁶⁴.

Parece claro que la corporación se ajusta –o mejor, puede llegar a ajustarse– especialmente bien a esta intención de institucionalizar en lo posible la vida económica con la intención última de moralizarla. Si consideramos el estado, comenta Durkheim, en que se encuentran actualmente las distintas corporaciones, “nos resulta difícil imaginar que puedan algún día alcanzar la dignidad de poderes morales. Están formadas por individuos que no tienen vínculo en común, que no mantienen entre ellos más que relaciones superficiales e intermitentes (...). Pero el día que sean conscientes de todo lo que tienen en común, que las relaciones entre ellos y el grupo de que forman parte se estrechen, surgirán sentimientos de solidaridad que hoy son casi desconocidos y la temperatura moral de este medio profesional, hoy día tan fría y tan ajena a sus miembros, se elevará necesariamente”²⁶⁵. Todos estos cambios no afectarían únicamente al orden de las conductas, o sea, a los agentes de la vida económica. La profesión se inscribe en una red de profesiones y todo ello forma parte de una sociedad más amplia: “De modo que la trama social, cuyos hilos se encuentran tan peligrosamente distendidos, se estrecharía y se fortalecería en toda su extensión”²⁶⁶.

²⁶³ É. DURKHEIM, *Les règles...*, ed. cit., XXII. Durkheim se hace eco expresamente en ese Prólogo del artículo “Sociologie” escrito en 1901 por Marcel Mauss y Paul Fauconnet para la *Grande Encyclopédie*. En dicho artículo, los discípulos de Durkheim caracterizaban la institución como un conjunto de actos o ideas completamente establecido que los individuos encuentran ante ellos y que se les impone.

²⁶⁴ Cfr. Jean–Jacques GISLAIN y Ph. STEINER, *La sociologie économique. 1890–1920*, P.U.F., Paris, 1995, 77–88.

²⁶⁵ *S*, 524 (437–8).

²⁶⁶ *Ibid.*, 524 (438).

2.3. Los problemas para la restauración de las corporaciones

Durkheim es consciente del problema que implica la restauración de las corporaciones. Por más que su necesidad sea sentida universalmente, no dejan de acarrear una mala reputación que arranca del papel de las corporaciones durante el Antiguo Régimen. Por un lado, allí donde la actividad profesional ha conocido un desarrollo significativo, ésta se ha organizado corporativamente. Por otro, en la forma que históricamente adoptó se convirtió en un obstáculo para el necesario progreso. El problema no residía en la realidad corporativa, sino en la forma que adoptó: “La vieja corporación, estrechamente local, cerrada a cualquier influencia del exterior, se había convertido en algo sin sentido en una nación moral y políticamente unificada; la autonomía excesiva de la que gozaba y que hacía de ella un estado dentro del estado, no podía mantenerse, mientras que el órgano gubernamental, extendiendo sus ramificaciones en todas direcciones, controlaba cada vez más todos los órganos secundarios de la sociedad”²⁶⁷. La argumentación es muy tocquevilleana: la lógica de la corporación tradicional –autonomía local y particularismo– chocó con la lógica (centralizadora y universalista) del centralismo administrativo estatal. La conclusión que extrae Durkheim está vinculada lógicamente al diagnóstico de por qué chocaron ambas lógicas: “Sería necesario por tanto ampliar la base sobre la que descansaba la institución y vincularla a la vida nacional”²⁶⁸.

El texto es tan tocquevilleano en su espíritu que Durkheim maneja incluso dos elementos decisivos en *L’Ancien Régime et la Révolution*: el concepto de *individualismo corporativo*, que sustituye por el de “egoísmo corporativo”²⁶⁹ y la idea, completamente

²⁶⁷ *Ibid.*, 525 (438–9).

²⁶⁸ *Ibid.*, 525 (439). “Porque si las corporaciones similares de las diferentes localidades, en lugar de permancer aisladas, hubieran estado unidas unas a otras de manera que formaran un mismo sistema, y si todos estos sistemas hubieran estado supeditados a la acción general del Estado y conservado un sentido de solidaridad permanente, el despotismo de la rutina y el egoísmo profesional habrían quedado reducidos a sus justas proporciones”. *Ibid.*

²⁶⁹ Cfr. *ibid.*, 526 (439).

central, de que, al desaparecer las corporaciones sin que nada las reemplazara, se sustituyó el egoísmo corporativo por el egoísmo individual, que es más disolvente que el anterior. Así pues, Durkheim se lamenta muy especialmente de la destrucción del sistema corporativo, el cual, a pesar de sus problemas y errores, contenía en germen el sentimiento de lo público, si hubiera sido correctamente desarrollado: “Al dispersar a los únicos grupos que hubieran podido reunir conscientemente las voluntades individuales, hemos roto con nuestras propias manos el instrumento más apropiado para nuestra reorganización moral”²⁷⁰.

3. EL GRUPO PROFESIONAL Y EL PROBLEMA ANÓMICO

Hasta ahora hemos tratado la relación entre grupos profesionales e integración social, porque ésta es realmente la principal línea de argumentación que desarrolla Durkheim. De todos modos, no es la única; hay una interesante referencia a la anomia, que nos permite poner en relación textos de diversas obras y que pone en primer plano además la relación entre anomia y egoísmo, regulación e integración: “La anomia proviene de una carencia de fuerzas colectivas en determinados puntos de la sociedad, es decir de falta de grupos constituidos para reglamentar la vida social. Por tanto, en parte resulta de ese mismo estado de descomposición del que también proviene la corriente egoísta”²⁷¹.

3.1. Regulación e integración

Se ha discutido mucho sobre la distinción que Durkheim establece entre regulación e integración y si la anomia es el concepto hegemónico o no de su sociología. Personalmente considero que, en no pocos casos, la distinción, que es de naturaleza analítica, queda difuminada u oscurecida en los textos del propio Durkheim,

²⁷⁰ *Ibid.*

²⁷¹ *Ibid.*, 526 (440).

quien se muestra vacilante. Éste es uno de esos casos. Aquí, el estado de descomposición social, o sea la falta de grupos constituidos, produce efectos diferentes según el punto donde incida. Una misma causa acarrea consecuencias distintas “según influya en las funciones activas y prácticas o en las funciones representativas. Enardece y exaspera a las primeras y desorienta y desconcierta a las segundas. El remedio es por tanto el mismo en uno y otro caso”²⁷².

El orden lógico me parece que es éste: el grupo profesional integra; hace sentir la fuerza de la vinculación y por ello está en condiciones de regular las funciones sociales, que fue el papel que desempeñó en el pasado y que le tocará desempeñar en el futuro. En el caso presente, su acción reguladora se aplica de un modo especial a las funciones económicas, que se encuentran actualmente en un estado de desorganización. Problemas de distribución en las cargas y en los beneficios; en las reivindicaciones y en los sacrificios exigen que unos y otros tengan inculcado “el sentimiento de sus deberes recíprocos y del interés común, regulando la producción, en determinados casos, de manera que no degeneren en una fiebre enfermiza, moderaría unas pasiones con otras, y poniéndoles límites estaría en condiciones de calmarlas. De este modo se establecería una disciplina moral de una clase nueva, sin la cual todos los descubrimientos de la ciencia y todos los progresos del bienestar no producirían más que descontentos”²⁷³. En su calidad de medio moral, es el lugar idóneo para hacer efectiva la ley de justicia distributiva.

En realidad, todo el análisis durkheimiano arranca de su arraigada convicción acerca del lugar primordial que hoy ocupan los intereses temporales en la vida colectiva. Durkheim considera que ese arraigo es tan acusado que la religión ya no es capaz de reglamentar la vida económica. En su condición de esfera social autorreferencial, su reglamentación no puede venir ni del Estado ni de la religión; debe provenir de dentro de la propia vida económica. La regulación moral de los intereses temporales no puede ignorar su existencia: “La disciplina que necesitan debe tener como finalidad, no relegarlos a un segundo plano y reducirlos todo lo posible,

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ *Ibid.*, 527 (440).

sino dotarles de una organización acorde a su importancia”²⁷⁴. La función del grupo profesional es hacer efectiva una convicción moral, que, además, tenga que ver con las realidades temporales, de forma tal que pueda valorarlas con justicia. “El grupo profesional reúne esta doble condición. Como es un grupo, domina a los individuos lo suficiente como para limitar sus apetitos; pero comparte tan de cerca su vida que no puede dejar de simpatizar con sus necesidades”²⁷⁵.

La acción organizadora del medio moral profesional no hace superflua la función del Estado en orden a la defensa de la «cosa pública» y el bien común. Sólo el Estado puede rectificar el punto de vista particular de cada corporación mediante un sentimiento de utilidad general. “Pero sabemos que su acción no puede ejercerse útilmente más que si existe todo un sistema de organismos secundarios que lo diversifiquen. Y esos organismos son los que ante todo hay que suscitar”²⁷⁶. Esta idea es acorde con la comprensión general de la sociedad como un mundo moral que se encuentra en muchos lugares de la obra durkheimiana, pero que recibe una especial sistematicidad en la primera lección de la *Physique des moeurs et du droit (Leçons de Sociologie)*. Durkheim distingue dos categorías principales de reglas: las reglas de la moral universal y las reglas de los sistemas de moral particulares. Las primeras se dividen a su vez en reglas y deberes que el hombre tiene hacia sí mismo y reglas y deberes que tiene hacia la humanidad: son, respectivamente, el fundamento y la parte culminante de la ética. Entre los dos extremos “se intercalan deberes de otra naturaleza. Radican no en nuestra cualidad general de hombres, sino en cualidades particulares que no todos los hombres presentan. Ya hacía observar Aristóteles que, en cierta medida, la moral varía con los agentes que la practican”²⁷⁷.

Entre la ética del hombre y la de la humanidad, Durkheim intercala tres tipos de reglas de moral particulares: la moral doméstica o moral familiar; la moral profesional y la moral cívica. En este esquema triádico es fácil reconocer la tradición de filosofía práctica

²⁷⁴ *Ibid.*, 527–8 (441).

²⁷⁵ *Ibid.*, 528 (441).

²⁷⁶ *Ibid.*, 528 (442).

²⁷⁷ É. DURKHEIM, *Leçons de Sociologie...*, ed. cit., 43.

que va de Aristóteles a Hegel y que tiende a presentar los distintos sistemas particulares de vida ética en forma triádica. La moral profesional tiene el carácter de mediación y desempeña el papel más importante. Está internamente diferenciada (polimorfismo moral) porque se corresponde con la diferenciación estructural que introduce la división del trabajo: la moral de cada profesión se localiza en un ámbito restringido de la esfera de vida ética profesional²⁷⁸. En la moral profesional alcanza su apogeo el particularismo moral²⁷⁹, el cual resulta indispensable para compensar el universalismo moral y, de este modo, lograr que la vida ética se sustancie y determine de un modo efectivo. Sin esta compensación, el universalismo moral corre el peligro de quedar en abstraccionismo o puro voluntarismo. La búsqueda de núcleos de vida moral, distintos aunque solidarios, es la respuesta adecuada a la realidad inescapable del polimorfismo moral (el pluralismo axiológico y la diferenciación interna del ideal moral que rige en la esfera económica).

3.2. Funcionalidad, normatividad y corporación profesional

Hay una razón adicional importante para destacar el papel del particularismo moral representado por la moral profesional. Si se adopta un punto de vista evolutivo, como hace Durkheim, se concluye que “llegará un día en que toda nuestra organización social y

²⁷⁸ “Estos grupos profesionales podrían contribuir a la integración social, pues la interdependencia de las funciones (integración sistémica) se vería reforzada por la cooperación moral de los grupos sociales (integración social). Durkheim revela aquí el secreto de la solidaridad orgánica o solidaridad que procede de las diferencias. Los grupos profesionales reenvían a una solidaridad mecánica interna, pues deben formar un medio moralmente cohesionado. Hacia el exterior reina por el contrario una solidaridad «orgánica», pues se trata de gestionar las diferencias entre grupos profesionales por medio de un sistema de relaciones industriales. Esto significa la identidad por medio de la diferencia”. Hans-Peter MÜLLER, “Morale sociale et conduite de vie de l’individu: les points de vue de Durkheim et de Weber”, en M. HIRSCHORN y J. COENEN-HUTHER (eds.), *Durkheim et Weber. Vers la fin des malentendus?*, L’Harmattan, Paris, 1994, 178.

²⁷⁹ Cfr. É. DURKHEIM, *Leçons de Sociologie...*, ed. cit., 45.

política tendrá una base exclusiva o casi exclusivamente profesional”²⁸⁰.

A la luz de esta convicción, completamente asumida en sus consecuencias éticas, cobra una especial relevancia el Prólogo a la segunda edición de DTS (1902). En mi opinión, es un ejemplo de honestidad intelectual afirmar lo siguiente: “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”²⁸¹. En efecto, Durkheim no duda en manifestar qué es lo que le había dejado más insatisfecho del texto de la primera edición. La cuestión no era otra que el tránsito cuasi-automático de las funciones interdependientes a las reglas vinculantes, o, con palabras de Hans-Peter Müller, de la integración sistémica a la integración social²⁸². En suma, Durkheim estaba insatisfecho de cómo había resuelto el gran problema que se había planteado: ¿cómo se pasa de las funciones a las reglas? Si sostenía que bastaba el consenso espontáneo de las funciones, entonces el paradigma de regulación era el mercado: un sistema que integra funciones y que se regula de un modo espontáneo. Si la respuesta basculaba, en cambio, en dirección al Estado como núcleo regulador central, entonces quienes tenían razón eran Toennies, los socialistas y el socialismo de cátedra en particular. Pero él ya había adoptado una postura clara al respecto: hacer del Estado el núcleo regulador central es ir en contra del proceso de diferenciación; es una propuesta arcaicamente moderna y, en resumidas cuentas, contraria al sentido y a la naturaleza del proceso de diferenciación.

Se impone buscar un nuevo camino: una mediación social representada por las agrupaciones profesionales. El título del Prólogo

²⁸⁰ DTS, 167.

²⁸¹ *Ibid.*, V.

²⁸² En otro lugar lo he descrito así: “Si resulta que un sistema social bien organizado desde el punto de vista funcional, genera una normatividad cuando las funciones en presencia se encuentran bien interconectadas, entonces el triunfo de la Sociología de Durkheim sobre la de Spencer es absolutamente discutible. Más bien, habría que decir incluso que el enfoque spenceriano de la moderna sociedad diferenciada salía fortalecido”. F. MÚGICA, “La profesión: enclave ético de la moderna sociedad diferenciada”, *Cuadernos de Empresa y Humanismo*, nº 71, Instituto de Empresa y Humanismo, Pamplona, 1998, 83.

go: “Quelques remarques sur les groupements professionnels” (“Algunas observaciones sobre los grupos profesionales”) sitúa desde el comienzo al lector frente al tema: el tránsito de las funciones a las reglas y el papel que el grupo profesional desempeña en ello.

3.3. Grupo profesional, motivos de la acción y reglas morales

En su análisis del papel de las funciones económicas, Durkheim detecta que el problema del tránsito de las funciones a las reglas o normas implica un problema intermedio: ¿de qué modo los motivos de la acción pueden ajustarse a las normas, de forma que éstas puedan regular eficazmente el ejercicio de las funciones? La pregunta viene justificada por la importancia creciente que la actividad industrial ha adquirido en las modernas sociedades diferenciadas: “precisamente porque las funciones económicas absorben hoy al mayor número de ciudadanos, hay una multitud de individuos cuya vida transcurre casi totalmente en el medio industrial y comercial; de donde se sigue que, como este medio está impregnado de moralidad sólo débilmente, la mayor parte de su existencia transcurre en el exterior de toda acción moral. Ahora bien, para que el sentimiento del deber se fije fuertemente en nosotros, es preciso que las propias circunstancias en las que vivimos lo mantengan continuamente despierto”²⁸³. Sólo si la propia estructura social (circunstancias exteriores) lo facilita, los motivos de la acción quedan adheridos a la norma. La orientación egoísta en los motivos de la acción anula la eficacia de la norma moral. Pues bien, “lo que vemos ante todo en el grupo profesional es un poder moral capaz de contener los egoísmos individuales”²⁸⁴.

El grupo profesional es, ante todo, un instrumento de integración social. Es lo mismo que Durkheim repite en *Le suicide*: la corporación profesional tiene todo lo que se necesita para sacar al individuo de su estado de aislamiento moral²⁸⁵. Al mismo tiempo, considera que el grupo profesional es el único con poder suficiente

²⁸³ DTS, IV.

²⁸⁴ *Ibid.*, XI–XII.

²⁸⁵ Cfr. *S*, 521 (435–6).

para disciplinar los deseos. La función de integración es el medio para que el grupo pueda regular la conducta. Veamos detenidamente la argumentación del Prólogo sobre los grupos profesionales.

Anteriormente hemos visto cómo Durkheim calificaba de incompleta la idea de que las funciones tienden a regularse de un modo espontáneo cuando concurren en situación de interdependencia. Pues bien, la adaptación de unas funciones a otras “no se convierte en una regla de conducta más que si un grupo lo consagra con su autoridad. En efecto, una regla no es solamente una manera habitual de obrar; es ante todo, *una manera de actuar obligatoria*, es decir, sustraída en cierto modo a la arbitrariedad individual”²⁸⁶. El grupo posee una supremacía moral sobre los individuos; más aun, constituye la única personalidad moral que “tiene la continuidad e incluso la perennidad necesarias para mantener la regla más allá de las relaciones efímeras que la encarnan cotidianamente”²⁸⁷. Vinculación grupal y espíritu de disciplina aparecen netamente relacionados. La personalidad moral que forma la colectividad interviene de una manera activa y positiva en la formación de cualquier regla. “Para que termine la anomia, se precisa por tanto que exista o que se forme un grupo en el que se pueda constituir el sistema de reglas que actualmente falta”²⁸⁸.

Egoísmo (déficit de integración) y problema anómico son dos aspectos de un mismo problema: carencia de fuerzas colectivas en determinados puntos de la sociedad. Pero el problema que primero se debe resolver es el de la integración; luego viene la subordinación de lo particular a lo general, y finalmente, la constitución de la regla. Estos son los pasos: a) primero, es preciso que se constituya el grupo humano. “Pero una vez que se ha formado el grupo, se desgaja de él una vida moral que lleva de un modo natural la señal de las condiciones particulares en las que se ha elaborado. Pues es imposible que los hombres vivan juntos, estén regularmente en relación sin que lleguen a experimentar el sentimiento del todo que forman por su unión, sin que se vinculen a ese todo, se preocupen de sus intereses y lo tengan en cuenta en su conducta”. b) A continuación viene la subordinación de lo particular a lo general: “Aho-

²⁸⁶ DTS, V.

²⁸⁷ *Ibid.*

²⁸⁸ *Ibid.*, VI.

ra bien, esta vinculación tiene algo que excede al individuo, esta subordinación de los intereses particulares al interés general es el origen mismo de toda actividad moral”. c) “Cuando este sentimiento se precisa y determina, cuando al aplicarse a las circunstancias más ordinarias e importantes de la vida se traduce en fórmulas definidas, ahí existe un cuerpo de reglas morales a punto de constituirse”²⁸⁹.

4. EL MALESTAR SOCIAL: UN DIAGNÓSTICO CONCLUSIVO SOBRE LAS ALTERACIONES DE LA ESTRUCTURA SOCIAL Y MORAL DE LA SOCIEDAD

Llama la atención el paralelismo temático y argumental entre *Le suicide* y el Prólogo a la segunda edición de DTS. El propio Durkheim lo hace notar especialmente²⁹⁰. En la parte conclusiva de ambos trabajos la referencia obligada es de nuevo el malestar social que experimenta la sociedad, y que atestigua no tanto una mayor miseria económica, cuanto una alarmante miseria moral: “no sabemos hasta dónde llegan nuestras necesidades y no percibimos el sentido de nuestros actos”²⁹¹. No pocas caracterizaciones del problema anómico coinciden con análisis fenomenológico–existenciales sobre la pérdida o la crisis del sentido. Ello quiere decir, en mi opinión, que la cuestión de la anomia excede con mucho el marco del análisis durkheimiano.

4.1. La pérdida de sociedad y la hipertrofia del Estado

En el Prólogo aludido, Durkheim señala expresamente que la apelación hecha en *Le suicide* a una fuerte organización corporativa como un medio para remediar el malestar, no había sido enten-

²⁸⁹ *Ibid.*, XVI–XVII. El texto, aquí citado en tres partes, va seguido en el original.

²⁹⁰ Cfr. *ibid.*, XXXIII, nota 2.

²⁹¹ *S*, 531 (444).

didada por algunos críticos como un remedio proporcionado a la extensión del mal. Veamos cuál es realmente la argumentación que desarrolla en su estudio sobre el suicidio. El aumento anormal de la tasa social de suicidios revela la existencia de un mal que cabe calificar de moral: “la alteración del temperamento moral que de este modo se pone de manifiesto, demuestra una alteración profunda de nuestra estructura social. Para curar una es por tanto necesario reformar la otra”²⁹². La urgencia de la reforma obedece a razones estructurales que el desarrollo histórico de la sociedad moderna, en general, y francesa, en particular, pone de relieve de un modo especial: se ha hecho tabla rasa de todos los antiguos marcos sociales. La vida humana se encuentra sin marco (sin horizonte de sentido): “todos los órganos secundarios de la vida social se encontraron aniquilados”²⁹³.

La problemática, el diagnóstico y hasta las expresiones que adopta Durkheim en la recta final de *Le suicide* vuelven a ser notablemente toquevillianas. Dos de los argumentos centrales del pensador y politólogo bretón sobre el significado sociológico de la Revolución francesa en relación a la estructura social del Antiguo Régimen, se repiten aquí de un modo muy significativo, a mi entender. Por un lado la tendencia a la uniformidad sociológica: las ciudades, las circunscripciones locales se mezclan y “pierden su antigua individualidad moral. De una ciudad a otra, de un distrito a otro, las diferencias van disminuyendo”²⁹⁴. El proceso sociológico de nivelación y una cierta universalización de las formas sociales preparaba el terreno al gran cambio, de naturaleza político-estatal, que llevó dicho nivelamiento hasta un extremo desconocido hasta ese momento. Esto no significa que haya habido improvisación: ese proceso “llevaba tiempo preparándose con la progresiva centralización a la que había procedido el Antiguo Régimen. La supresión legal de las viejas provincias, la creación de nuevas divisiones territoriales, puramente artificiales y nominales, la consagró definitivamente”²⁹⁵. En suma, la tesis de Tocqueville: la Revolución culminó el proceso de centralización administrativa y nivelación

²⁹² *S*, 533–4 (446).

²⁹³ *Ibid.*, 535 (447).

²⁹⁴ *Ibid.*

²⁹⁵ *Ibid.*

general de la sociedad francesa que alimentó y desarrolló el Antiguo Régimen, al menos desde Luis XIV. Al final sólo se salvó una cosa: el Estado, tan prepotente como impotente.

Sin planificación, sin complot ni intencionalidad especial, sólo guiado por la fuerza de las cosas, el Estado absorbió todas las formas de actividad que podían presentar un carácter social. Ello propició una situación un tanto especial: un ente político sobrecargado de funciones y, frente a él, una masa de individuos carente de consistencia por falta de cemento social. Pero, por otra parte, como la única acción colectiva organizada era la estatal, “sólo por mediación suya son conscientes de la sociedad y de la dependencia que tienen respecto a ella”²⁹⁶. Durkheim establece una relación de afinidad y dependencia entre una situación social de carácter estructural (alejamiento del Estado, que ejerce una acción distante y discontinua sobre los individuos) y una realidad de índole moral y cultural: “Durante la mayor parte de sus vidas no hay nada que les haga pensar en otra cosa que no sean ellos mismos y les imponga un freno. En estas condiciones es inevitable que se hundan en el egoísmo y el desenfreno. El hombre no puede entregarse a fines que están fuera de su alcance y someterse a una regla, si no reconoce por encima de él nada con lo que identificarse. Liberarle de toda presión social equivale a abandonarle a sí mismo y a desmoralizarle. Tales son, en efecto, las dos características de nuestra situación moral”²⁹⁷. La hipertrofia del Estado no implica el control moral de individuos que carecen de vínculos entre sí. Hay una pérdida de sociedad en la misma medida que no existe ningún núcleo lo suficientemente fuerte como para moderar, estabilizar y organizar la actividad colectiva.

4.2. La descentralización profesional: el Estado y los grupos secundarios

Para remediar un mal tan evidente se invoca continuamente la descentralización, aunque no siempre ésta se entiende de un modo

²⁹⁶ *Ibid.*, 536 (448).

²⁹⁷ *Ibid.*

que sea útilmente socialmente. Durkheim aporta un criterio para discernir la utilidad de la descentralización estatal: que concentre una mayor cantidad de fuerzas sociales²⁹⁸. Esa concentración depende de la existencia de poderes morales distintos del Estado.

Recordemos en este punto esa idea tan básica que Durkheim reitera una y otra vez: la necesaria constitución de nuevos núcleos morales debe hacerse a partir de las condiciones sociales existentes y no de las pretéritas: “ya no quedan patrias locales y no volverá a haberlas”²⁹⁹. Estas son las condiciones, de las que no hay vuelta atrás: la sociedad francesa ha experimentado una unificación que hace imposible que pueda resucitar un espíritu particularista. El hecho de que se aligere la máquina burocrático-gubernamental no modificará en absoluto el equilibrio moral de la sociedad.

“La única descentralización que sin romper la unidad nacional permitiría multiplicar los centros de la vida comunitaria es la que podríamos llamar *descentralización profesional*”³⁰⁰. Lo que caracteriza esta descentralización es que cada centro ejerce simultáneamente el papel de medio moral y de núcleo de una forma de actividad especial y restringida³⁰¹. Se trata de que cada corporación se convierta en una institución concreta, una persona colectiva –con costumbres, y tradiciones, derechos y deberes–; en resumidas cuentas, es preciso “conseguir que cada corporación se convierta en una unidad moral”³⁰². Durkheim entiende que el desarrollo de las corporaciones busca en el pasado los gérmenes de una vida nueva y los actualiza. Este modo de actuar es una vía media entre el restauracionismo tradicionalista y el artificialismo modernizante. Al mismo tiempo es una declaración implícita de que el universalismo jurídico-moral ligado a la Revolución ha fracasado como principio de articulación del sistema de vida ética. El malestar general que

²⁹⁸ “Pero la única descentralización realmente útil sería aquella que produjera al mismo tiempo una mayor concentración de las fuerzas sociales”. *Ibid.*, 536 (448–9).

²⁹⁹ *Ibid.*, 537 (449).

³⁰⁰ *Ibid.*

³⁰¹ “La vida social no puede dividirse y seguir siendo a la vez una, a no ser que cada una de esas divisiones represente una función”. *Ibid.*, 537–8 (449).

³⁰² *Ibid.*, 538 (450).

experimentan las sociedades contemporáneas atestigua dicho fracaso de un modo inequívoco.

Por otro lado, la sociedad política, sin confundirse con ningún grupo profesional en especial, no podría entenderse al margen de ellos. ¿Qué es la sociedad política? Es una sociedad formada por la reunión de un número más o menos considerable de grupos sociales secundarios, que están sometidos a una misma autoridad³⁰³. Durkheim considera digno de hacer notar que las sociedades políticas se caracterizan en parte por la existencia de grupos secundarios y cita a Montesquieu, para quien la forma monárquica de gobierno implicaba poderes intermedios y dependientes, y era la forma más elevada de organización política. La importancia de los grupos secundarios o intermedios no obedece sólo a intereses particulares (domésticos y profesionales), que son su razón específica de ser, “son también la condición fundamental de toda organización política más elevada. Lejos de que estén en relación de antagonismo con ese grupo social que está encargado de la autoridad soberana y que se llama más específicamente Estado, éste supone su existencia; no existe más que allí donde aquéllos existen. Donde no hay grupos secundarios, no hay autoridad política”³⁰⁴.

4.3. El Estado, los grupos secundarios y la emancipación individual

Durkheim considera que el individualismo tiene como base institucional específica la relación entre el individuo y el Estado y a este tema dedica las lecciones quinta y sexta de *Leçons de sociologie*. Asistimos en estas páginas a un intento de caracterizar sociológicamente la trama institucional de la libertad política moderna. En esa trama desempeñan un papel crucial el Estado y las corporaciones o grupos secundarios; ciertamente hay una dialéctica, un antagonismo entre ambos, que es liberador del individuo: “la fuerza colectiva que es el Estado, para ser liberadora del individuo, tiene necesidad de contrapeso; debe ser contenida por otras fuerzas

³⁰³ Cfr. É. DURKHEIM, *Leçons de Sociologie...*, ed. cit., 81-3.

³⁰⁴ *Ibid.*, 82.

colectivas, a saber por esos grupos secundarios de los que todavía hablaremos después. Si bien no es bueno que existan solos, es preciso que existan. Y es de este conflicto entre fuerzas sociales de donde nacen las libertades individuales³⁰⁵. Durkheim utiliza el antagonismo entre el Estado y la sociedad civil para explicar la emancipación del individuo. Ese antagonismo se puede entender también en términos de contrapeso o equilibrio. La función esencial del Estado es liberar las personalidades individuales de la influencia restrictiva de los grupos secundarios³⁰⁶. Conforme el grupo de pertenencia es más pequeño y presionante, siempre está presente al individuo y, de algún modo, actuando en él. La mayor extensión y amplitud del grupo ejerce una función de distensión: “Se es mucho más libre en el interior de una muchedumbre que en el interior de un pequeño corrillo (*coterie*)”³⁰⁷.

El primer estrato de la libertad es la autonomía, la cual se logra en tanto que el individuo se emancipa de la fuerza presionante que el grupo social secundario ejerce sobre él. Para que los grupos secundarios no puedan hacerse dueños y señores de sus miembros se precisa un poder general que haga la ley y que nadie escape al imperio de la ley. “El único medio de prevenir este particularismo colectivo y las consecuencias que implica para el individuo, es que un órgano especial tenga como tarea representar a la colectividad total, sus derechos e intereses ante estas colectividades particulares. Tanto esos derechos como esos intereses se confunden con los del individuo. Esa es la razón de por qué la función esencial del Estado es liberar las personalidades individuales”³⁰⁸.

La fuerza colectiva del Estado es liberadora del individuo, pero tiene necesidad de contrapeso. En este punto, como en otros, Durkheim sigue a Montesquieu. En la tesis latina dedicada a este autor, Durkheim considera que el principio por el que la Monarquía se

³⁰⁵ *Ibid.*, 98–9.

³⁰⁶ “Al absorber las funciones de estos grupos, y por consiguiente, la fuente de las presiones que ejercen sobre la persona, el Estado actúa como fuerza liberadora que permite la libre expresión del individuo”. E. TIRYAKIAN, *Sociologismo y existencialismo. Dos enfoques sobre el individuo y la sociedad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1969, 94.

³⁰⁷ É. DURKHEIM, *Leçons de Sociologie...*, ed. cit., 97.

³⁰⁸ *Ibid.*, 98.

distingue de los demás regímenes políticos es la *división del trabajo*, o sea, la división de poderes. La naturaleza del gobierno monárquico radica en los poderes intermedios, subordinados y dependientes (*El espíritu de las leyes*, libro II, capítulo 4). “Ésa es la razón por la que Montesquieu considera la libertad política como propia de la Monarquía. En efecto, las clases o, por utilizar un término muy usado en nuestra época, los *órganos* del cuerpo social no sólo limitan la acción del príncipe, sino que se limitan recíprocamente entre sí. Cada uno de ellos, al impedirle los otros crecer hasta el infinito y tomar para sí todas las fuerzas del organismo, puede desarrollar su particular naturaleza sin obstáculos, pero no sin medida. Se comprende ahora qué lugar ocupa en Montesquieu la célebre teoría de la división de poderes; no es nada más que la forma particular de ese principio según el cual las diferentes funciones públicas tienen que repartirse entre diferentes manos”³⁰⁹.

Considero que el modelo de equilibrio en Montesquieu, Durkheim lo traslada a la relación entre poder general (Estado) y poderes particulares (grupos secundarios). Sin el contrapeso de estos últimos, la tendencia natural del primero es a convertirse en despótico³¹⁰. La degeneración de la Monarquía es el Despotismo; la degeneración del ejercicio del poder estatal es el imperio del artificialismo político, que lo reglamenta todo y para ello no duda en ejercer la violencia que desnaturaliza. Se entiende mejor ahora cuál es la importancia de la función que ejercen los grupos secundarios: “No sirven únicamente para regular y administrar los intereses que son de su competencia. Tienen un papel más general; son una de las condiciones indispensables de la emancipación individual”³¹¹.

³⁰⁹ É. DURKHEIM, “La contribución de Montesquieu a la constitución de la ciencia social”, en ID., *Montesquieu y Rousseau...*, ed. cit., 59.

³¹⁰ “Pero, se dirá, [el Estado] ¿no puede hacerse despótico a su vez? Sin duda, a condición de que nada le haga de contrapeso. En tal caso, como única fuerza colectiva existente, produce los efectos que engendra sobre los individuos toda fuerza colectiva a la que ninguna fuerza antagonista del mismo género neutralice. También él se hace nivelador y presionante. Y la presión que ejerce tiene algo más insoportable que la que proviene de los pequeños grupos, porque es más artificial”. É. DURKHEIM, *Leçons de Sociologie...*, ed. cit., 98. “Por eso, nuestra acción política consistirá en crear esos órganos secundarios que, a medida que se formen, liberen a la vez al individuo del Estado y al Estado del individuo (...)”, *ibid.*, 141.

³¹¹ *Ibid.*, 99.

Durkheim quiere dejar claro en cualquier caso que el Estado no es de suyo un antagonista del individuo. El énfasis con que indica esto no deja lugar a dudas: “El individualismo sólo es posible por él, aunque sólo puede servir a su realización en determinadas condiciones”³¹². El reconoce que se trata de una concepción individualista del Estado, lo cual no impide –al contrario– que éste se haga presente en todas las esferas de la vida social y que en todas ellas haga sentir su acción. Sin que ello implique ningún tipo de concepción mística del Estado, Durkheim insiste en que sólo por la acción del Estado los individuos existen moralmente: “no había ninguna exageración en 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 tener a distancia de los individuos las fuerzas contrarias que tienden a absorberlo, sino en disponer (*aménager*) el medio en el que se mueve el individuo para que pueda desarrollarse libremente. El papel del Estado no tiene nada de negativo. Tiende a asegurar la individuación más completa que permita el estado social. (...) Pero al mismo tiempo que este fin es esencialmente positivo, no tiene nada de trascendente respecto de las conciencias individuales. Pues se trata de un fin esencialmente humano”³¹³. En suma, el desarrollo del individualismo se hace al ritmo en que crece el Estado y gracias a que sus funciones constituyen progresivamente un detrimento de los particularismos locales.

Cuando Durkheim sostiene que su concepción del Estado no tiene nada de mística y que es esencialmente individualista, busca expresamente separarse de las interpretaciones al uso de la concepción hegeliana del Estado, que eran más bien de naturaleza holístico-moral. Sin entrar en la espinosa cuestión de si esas interpretaciones son correctas o no, Durkheim se esfuerza por aquilatar muy bien su pensamiento al respecto: “el deber fundamental del Estado es llevar progresivamente al individuo a la existencia moral. Digo que es su deber fundamental, pues la moral cívica no puede tener otro polo que las causas morales”³¹⁴. El acceso del individuo a la esfera de la ciudadanía es su introducción en una esfera moral, en

³¹² *Ibid.*

³¹³ *Ibid.*, 103.

³¹⁴ *Ibid.*, 104.

un sistema de relaciones éticas de derechos y deberes que debe ser promovido según el ideal de la justicia. En la consecución de este objetivo, el Estado revela que “no es menos apto para asegurar esta comunión de los espíritus y de las voluntades, que es la condición primera de toda vida social”³¹⁵. La acción del Estado busca la autorrealización de los individuos³¹⁶: el culto de la persona humana no tiene un poder social integrador menor que los anteriores.

³¹⁵ *Ibid.*

³¹⁶ “Los individuos pueden, sin contradecirse, convertirse en instrumentos del Estado, porque la acción de éste tiende a realizarlos”. *Ibid.*

VI A MODO DE CONCLUSIÓN: UNA TEORÍA DE LOS MEDIOS MORALES

En un gesto de honradez intelectual, Durkheim reconoce que lo que ha alcanzado en el desarrollo de su estudio sobre el suicidio sobrepasa con creces aquello que se había planteado inicialmente: “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 grandísimos problemas prácticos que se plantean actualmente”³¹⁷. En efecto, en el contacto directo con las cosas –estoy parafraseando el último párrafo del libro– se reconoce la existencia del mal y cabe determinar en qué consiste y de qué depende.

¿Qué ha encontrado realmente Durkheim en su monografía sobre el suicidio? Una pluralidad de medios morales, sumamente abigarrada y compleja. Hay una primera expresión sociológica de ese mal cuya existencia Durkheim reconoce: el malestar colectivo del cual es producto y síntoma esa corriente de melancolía colectiva que él detecta. Pero, en el orden de la profundidad, lo preocupante y hasta descorazonador es la gran fragilidad que presentan los diferentes medios morales y su dificultad para atajar la extensión del mal. Los distintos medios –familiar, religioso, económico, político–estatal, profesional– exigen una revitalización moral (“gérmenes de vida nueva”³¹⁸).

El balance que arroja *Le suicide* al respecto no deja de ser desolador: de los medios morales, unos han perdido total o parcialmente su valor integrador y/o regulador; otros, como el económico, constituyen más bien la negación de la moralidad; finalmente, otros apenas están emergiendo y no se sabe muy bien todavía qué rumbo

³¹⁷ S, 538 (450).

³¹⁸ *Ibid.*, 539 (451).

adoptarán. El destino del hombre y de la civilización modernos es errático, porque los diversos medios morales que configuran la vida ética siguen orientaciones divergentes. Desde que el proceso de secularización privó a la religión de su posición predominante en lo que respecta a la interpretación del mundo y la atribución de sentido, se han sucedido de un modo rápido y abrupto dos intentos sucesivos de «salvación» del hombre: la político-revolucionaria y la económica. Durkheim observa el movimiento agónico de las pasiones en ambas esferas y lo relaciona de inmediato con los irracionalismos que caracterizan las épocas terminales. La problemática que rodea *Le suicide* es la del *malestar en la cultura*. Durkheim no habla como Simmel de la *tragedia de la cultura*, pero parece claro que los dos apuntan a una misma realidad.

En medio de la oscuridad de fin de siglo se enciende una luz tenue. En la misma línea que el dictamen weberiano sobre el ascetismo fundamental de la moral burguesa, Durkheim alberga la esperanza de que la ética profesional se convierta en un soporte de integración social, creador de sentido y que confiera su propio estilo a la vida moderna. A partir de ese núcleo moral y del individualismo moral, hecho posible por la confluencia de la división del trabajo y el Estado moderno, cabe abordar una restauración de la vida ética en las sociedades industriales, que sea acorde con sus principios estructurantes. Ése es el papel de *la ciencia de la moral*. Durkheim mantiene tercamente lo que considera principio de realidad en materia moral: “no se puede querer otra moral que la que está exigida por el estado social del tiempo. Querer otra moral que la que está implicada en la naturaleza de la sociedad equivale a negar a ésta y, por consiguiente, a negarse a sí mismo”³¹⁹. La ciencia de la moral reconcilia la ciencia y la moral y, de paso, la moral y la sociedad.

Entiendo que hay un paralelismo formal entre los diversos intentos que Hegel realiza (desde el *Sistema de la vida ética* y los diversos esbozos de *Filosofía del Espíritu* en la época de Jena, hasta la *Filosofía del Derecho*) por dar una visión sistemática de los medios morales (familia, sociedad civil y Estado) y la ambición

³¹⁹ É. DURKHEIM, “La détermination du fait moral”, en ID., *Sociologie et Philosophie*, ed. cit., 54.

teórico-práctica de Durkheim³²⁰ por establecer una relación estable y constructiva socialmente entre individuo, Estado y el ideal colectivo. Precisamente el reproche que Durkheim dirige a Hegel consiste en haber identificado el ideal colectivo con el Estado y, de esta forma, haber restaurado “el culto de la ciudad”³²¹. Según él, la correcta articulación entre individuo y Estado (clave del individualismo moral) evita esta forma de colectivismo arcaico.

Sea correcta o no la interpretación que Durkheim hace de la filosofía práctica de Hegel (no es del caso discutir eso ahora aquí), la sugerencia me parece muy digna de atención cuando se aspira a presentar, como es mi caso, de la forma más unitaria posible el conjunto de temas y problemas que Durkheim aborda en estos decisivos años de final de siglo. El objetivo –complejo, sin duda– que anima y preside la redacción de este estudio dedicado a la constitución moral de la sociedad es ofrecer un panorama esclarecedor que integre: el énfasis en lo práctico-moral; su descubrimiento de la diferenciación y divergencia de los medios morales así como de la dimensión irracional de la conducta humana; la importancia creciente que el representacionismo adquiere en su comprensión de lo social y de los procesos de conducta colectiva; y su intento de articular unitariamente las diversas instancias morales bajo la rúbrica general del individualismo moral.

Lo alcanzado hasta el momento nos indica que la constitución moral de la sociedad depende de dos grandes funciones: la integración y la regulación. La sociedad *atrae* hacia sí a los individuos con desigual intensidad, según la fuerza del ideal moral colectivo y su presencia en la vida de los hombres. Ello determina el mayor o menor sentimiento de pertenencia a esa colectividad. Es cierto que hay momentos –tiempos sociales de efervescencia creadora– en que el hombre social experimenta su pertenencia al grupo de un modo especial: es el tiempo en que revive el ideal (una peculiar forma sociológica y puramente secular de abordar el *kairós*). Junto con el poder integrador, la sociedad ejerce también un poder regulador a través del conjunto de normas o reglas de conducta. Para

³²⁰ H.-P. MÜLLER, “Durkheim’s Political Sociology”, en Stephen P. TURNER (ed.), *Emile Durkheim. Sociologist and Moralist*, Routledge, London and New York, 1993, 105.

³²¹ É. DURKHEIM, *Leçons de Sociologie...*, ed. cit., 98.

Durkheim éstas son los *facta moralia* por excelencia. La norma, en tanto que rige la conducta, es la presencia de lo social en lo individual en forma institucionalizada.

El ámbito social en el que Durkheim detectó el problema anómico (carencia de regulación) fue el ámbito económico. Hemos visto cómo su esfuerzo se orienta hacia la institucionalización de la conducta económica. En este punto coincide con la postura de Veblen. De un modo velado el primero, más lúcido el segundo, los dos comprendieron que la relación del hombre con los objetos económicos estaba desregulada. El mal de infinito que acecha, se incrusta en el espíritu y lo altera a través de la multiplicación de los deseos, y atestigua que el problema anómico comenzó en el orden de la producción de objetos para pasar muy pronto a colonizar el orden del consumo. En cierto modo, está por hacer una revisión del panorama de la sociología clásica (Weber, Simmel, Durkheim, Veblen) a la luz del desarrollo de la economía neoclásica y sus modelos de la teoría del valor. Me parece que la historia de la teoría sociológica se ha escrito a la luz de lo que algunos han llamado el paradigma de la producción y que convendría completarla con su secuencia lógica: el paradigma del consumo. La anomia como estado crónico de la esfera económica señalaba la existencia de una importantísima esfera social, especialmente desgajada del orden moral. Ese desgarramiento moral se hacía sentir de un modo especialmente doloroso y cuando Durkheim se refiere a ello, con gran frecuencia emplea la palabra 'mal'. Se trata de un mal moral cuya expresión social y cultural se presenta en forma de malestar. En esa escisión, Durkheim tematiza el plano de los deseos como lo ajeno y exterior a la norma. Esa escisión entre deseo y obligación atraviesa toda la concepción ética durkheimiana hasta la célebre conferencia de 1906 sobre la *Détermination du fait moral*, en que se busca la síntesis concreta entre la obligación y el deseo como realidades constitutivas del hecho moral.

Los cursos que Durkheim dedica esos años a la historia del socialismo, a la educación moral, a la física de las costumbres y del derecho dependen todos ellos de una honda preocupación por el estado moral de las sociedades modernas. Poco a poco se abre paso en su mente la idea de una moral individualista y republicana que aglutine los diversos frentes abiertos. Una idea central preside este proceso: un estudio consecuente de la moral no puede prescindir de

las formas concretas de socialidad: “Pensar de manera sintética socialidad y moralidad, tal es el desafío que la sociología quisiera aceptar”³²².

Le suicide concluye, sin embargo, en la disociación inexorable de las tres grandes esferas de la acción social: política, religiosa y económica. Esta disociación afecta directamente al vínculo social. Los vínculos entre religión y economía, por un lado, y Estado y actividad económica, por otro, se han roto o están severamente dañados. En cualquier caso, dado que en el proceso de socialización se integran las tres esferas parece importante recomponer la unidad del proceso. Sabemos que, desde 1895, hay una noción que, de un modo progresivo y creciente, juega un papel unificador: el concepto de lo sagrado. En calidad de síntesis concreta de la obligación y el deseo, de la exterioridad y la interioridad, lo sagrado indica la vía que debe seguirse en la resolución del problema planteado. Ya en la citada conferencia de 1906, Durkheim ensaya una forma de reunificación partiendo de lo sagrado (*le sacré*) y vinculando directamente a él *la persona* y el *ideal moral*³²³. Este será el camino por el que transite decididamente la sociología durkheimiana en su último período. Por lo demás, ese camino estaba ya anunciado de algún modo en su estudio sobre el suicidio, donde él habla de ese carácter sacrosanto que hay en nosotros y que debemos respetar tanto en nosotros como en los demás: se trata, en efecto, de “ese culto por la persona humana sobre el que descansa toda nuestra moral”³²⁴.

De un modo que concuerda con el espíritu del republicanismo clásico, pero transponiendo la solución del plano político al plano moral, la crisis de las instituciones debe ser resuelta por la búsqueda e instauración de instituciones nuevas. Puesto que el desarrollo histórico ha hecho tabla rasa sucesivamente de todos los antiguos

³²² B. KARSENTI, “Présentation” a É. DURKHEIM, *Sociologie et Philosophie*, ed. cit., XXVIII. Karsenti hace notar con acierto, en mi opinión, la cercanía intelectual de Durkheim al concepto hegeliano de vida ética o eticidad (*Sittlichkeit*). Sabemos que Durkheim leyó asiduamente a Hegel en la Escuela Normal Superior: cfr. Giovanni PAOLETTI, “Durkheim à l’École Normale Supérieure: lectures de jeunesse”, *Études durkheimiennes/Durkheim Studies*, 4 (1992), 9–21.

³²³ É. DURKHEIM, “La détermination du fait moral”, ed. cit., 68–70.

³²⁴ *S*, 456 (379).

marcos sociales³²⁵, se impone buscar nuevos gérmenes de vida social. Como hemos visto a lo largo del texto Durkheim confía en la capacidad revitalizadora de las agrupaciones profesionales. Su convicción es que las corporaciones conseguirán “multiplicar los centros de la vida común”³²⁶. La aspiración a una intensificación de la vida comunitaria pasa por convertir los diferentes núcleos de la acción social en otros tantos medios morales (*milieux moraux*). De este modo Durkheim sigue fiel a la idea, ya expuesta y desarrollada en DTS, de que la moderna sociedad diferenciada ya contiene en germen una nueva moral. Sus tres grandes pilares son: los grupos profesionales, el Estado democrático y el ideal moral individualista –culto a la persona–³²⁷. Este último consagraría, según Durkheim, la presencia de lo sagrado en medio de las modernas sociedades secularizadas³²⁸.

³²⁵ Cfr. *ibid.*, 534 (446).

³²⁶ *Ibid.*, 537 (449).

³²⁷ H.-P. MÜLLER, “Durkheim’s Political Sociology”, ed. cit., 103–4; H. JOAS, “Durkheim’s Intellectual Development. The Problem of the Emergence of New Morality and New Institutions as a Leitmotiv in Durkheim’s Oeuvre”, en Stephen P. TURNER (ed.), *op. cit.*, 240.

³²⁸ Jean-Claude FILLoux, “Personne et sacré chez Durkheim”, en *Archives de sciences sociales des religions*, 1990, 69 (janvier–mars), 41–53.

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)
- Nº 15 Fernando Múgica Martinena, *E. Durkheim: La constitución moral de la sociedad (II). Egoísmo y anomia: el meido moral de una sociedad triste* (2005)