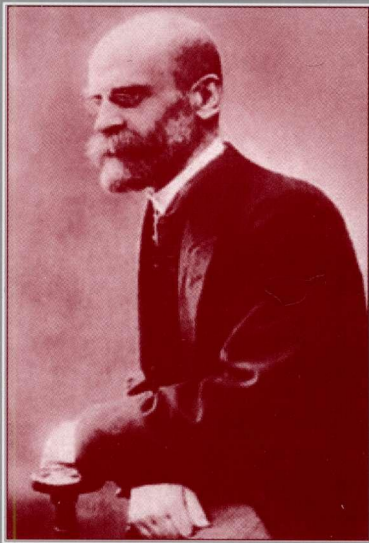




Fernando Múgica Martinena

# Emile Durkheim

Civilización y división  
del trabajo (I). Ciencia social  
y reforma moral



11

Serie de  
Clásicos de la Sociología



FERNANDO MÚGICA MARTINENA

EMILE DURKHEIM:

CIVILIZACIÓN Y DIVISIÓN DEL  
TRABAJO (I). CIENCIA SOCIAL Y  
REFORMA MORAL

Serie de Clásicos de la Sociología  
*Cuadernos de Anuario Filosófico*





CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO  
SERIE DE CLÁSICOS DE LA SOCIOLOGÍA

Fernando Múgica

DIRECTOR

Lourdes Flamarique

SUBDIRECTORA

Alejandro García

SECRETARIO

ISSN 1137-2176

Depósito Legal: NA 2314-2004

Pamplona

Nº 11: Fernando Múgica Martinena,  
*E. Durkheim: civilización y división del trabajo (I)*

© 2004. Fernando Múgica

Imagen de portada: *E. Durkheim*

**Redacción, administración y petición de ejemplares**

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO

Departamento de Filosofía

Universidad de Navarra

31080 Pamplona (Spain)

E-mail: [sociologia@unav.es](mailto:sociologia@unav.es)

Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2480) Fax: 948 42 56 36

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



## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN GENERAL A “CIVILIZACIÓN Y DIVISIÓN DEL TRABAJO” .....	5
I. REFORMA MORAL Y CIENCIA SOCIAL. DIFERENCIACIÓN SOCIAL Y UNIVERSALISMO MORAL.....	19
1. Las fuentes de la vida social: semejanza y diferencia..	22
2. La disolución del tipo colectivo. La diferenciación entre individuo y función .....	23
3. Hombre total “versus” hombre especializado: universalismo y especialismo .....	26
4. La división del trabajo: ¿ley de la naturaleza y/o ley moral?.....	30
5. División del trabajo y civilización .....	33
6. División del trabajo y moralidad. La aportación de Comte y Schaeffle .....	37
6.1. División del trabajo y ciencia económica .....	37
6.2. Economía y Ciencia Social: discusiones metodológicas y otras implicaciones.....	41
6.3. Ciencia económica, división del trabajo y moralidad.....	44
6.4. La superación del moralismo abstracto de Comte: la búsqueda de un verdadero universalismo moral concreto en la forma de una ciencia de las costumbres.....	48
II. LA CONSTRUCCIÓN DE LA CIENCIA SOCIAL: ALGUNAS CLAVES DEL DESARROLLO INTELECTUAL DE DURKHEIM EN SUS PRIMEROS ESCRITOS .....	53
1. Los primeros esbozos de una teoría de la acción social: la búsqueda de la ciencia social .....	53
1.1. Aproximación conceptual .....	53
1.2. La tesis latina sobre Montesquieu: de la ciencia política a la ciencia social.....	57



1.3. La necesidad de un enfoque evolutivo: la ausencia en Montesquieu del concepto del progreso .....	63
1.4. Progreso y ley histórica según Comte: la problemática integración de la sociología en el sistema de las ciencias positivas.....	65
2. El organicismo y evolucionismo sociológicos. La crítica de la sociología de Spencer .....	70
2.1. La crítica de la propuesta solidarista de Alfred Fouillé: “Propiedad social y Democracia” .....	71
2.2. Organicismo y sociología: Spencer, Espinas y Schaeffle.....	77
2.2.1. Organicismo versus utilitarismo: la contradicción de Spencer .....	79
2.2.2. La aportación de Alfred Espinas .....	83
2.2.3. La sociología de Albert Schaeffle .....	86
III. INDIVIDUALISMO, ECONOMÍA Y SOCIALISMO: “LA CIENCIA POSITIVA DE LA MORAL EN ALEMANIA” .....	95
1. Kant, el utilitarismo y la ciencia de la moral .....	97
2. La compleja relación entre ética y economía: socialismo e individualismo .....	99
3. La configuración moral del hecho económico: Schmoller, Wagner y Schaeffle .....	107
3.1. La institucionalización de la regla moral: la aportación de Schmoller.....	107
3.2. La aportación de Wagner: la ética es una función viva del organismo social .....	109
3.3. La solidaridad como punto de partida: una teoría del orden social.....	113
3.4. Las consecuencias morales de la economía social según Schaeffle .....	116
IV. A MODO DE CONCLUSIÓN .....	121



## INTRODUCCIÓN GENERAL A “CIVILIZACIÓN Y DIVISIÓN DEL TRABAJO”

La sociología nació y se desarrolló en íntima y directa relación con cuatro ideas, que, de un modo bastante habitual, operaban en su tiempo como términos sinónimos y realidades prácticamente indiscernibles: progreso, civilización y evolución o desarrollo<sup>1</sup>. En estas ideas encontramos el marco conceptual y perspectiva rectora para la sociología del siglo XIX y para la de las primeras décadas del siglo XX. Esa perspectiva ofrecía una orientación teórica sobre el cambio social y cultural, que sólo a partir de la década de 1930, aproximadamente, entró en crisis, si bien es cierto que no han sido pocos los intentos de rehabilitarla, mediante la adopción de alguna o algunas de las ideas señaladas. Por ejemplo, las teorías de la modernización social que se dan a partir de la década de los sesenta, aceptan la crisis de la idea de progreso, pero rehabilitan las de evolución y desarrollo.

En cualquier caso, parece que “no es una trivialidad hacerse una idea de la intensidad con que el siglo XIX mostró su interés con los problemas de la evolución social; ello nos sirve para preguntarnos qué era lo que subyacía a ese interés cuando se quiere entender por qué palideció la fe en el progreso en el siglo XX y por qué, también, perdió importancia entre los sociólogos el interés por los problemas de la evolución social a largo plazo”<sup>2</sup>. Parece, en cualquier caso, que el interés por los procesos de larga duración —ése es el término que hoy resulta habitual— ha vuelto a la teoría sociológica y lo ha hecho con gran fuerza. En el marco de este renacimiento de la sociología histórica, tiene un especial sentido volver a plantear la cuestión de la civilización.

---

<sup>1</sup> Cfr. Kenneth BOCK, “Teorías del progreso, el desarrollo y la evolución”, en Tom BOTTOMORE y Robert NISBET (compiladores), *Historia del análisis sociológico*. Amorrortu, Buenos Aires, 1988, 59–104.

<sup>2</sup> Norbert ELIAS, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. FCE, Madrid, 1987, 23.

Es precisamente el autor que acabo de citar –Norbert Elias– uno de los que más brillantemente ha afrontado, desde el punto de vista sociológico, el proceso de la civilización. Sus conclusiones, por cierto, recuerdan en no pocos casos a las tesis que Pierre Bourdieu sostiene en su libro *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*<sup>3</sup>. En uno y otro caso encontramos dos formulaciones teóricas que entroncan, cada una a su modo, con la moderna teoría de la diferenciación social y, sobre todo, con la teoría weberiana de la acción social. Las palabras del propio Elias no pueden ocultar la filiación de su matriz conceptual: “el bosquejo provisional de una teoría de la civilización comprende igualmente un modelo de relaciones posibles entre el cambio a largo plazo de las estructuras individuales de los hombres (en la dirección de la consolidación y diferenciación de los centrales motivos) y el cambio a largo plazo de las composiciones que construyen los hombres en la dirección de un grado superior de diferenciación e integración (...)”<sup>4</sup>.

En la práctica, el intento de relacionar el cambio de larga duración en las estructuras de la personalidad con aquellos cambios estructurales, a largo plazo, del conjunto de la sociedad, que presentan una dirección determinada –a saber, el aumento en el grado de diferenciación e integración–, se concreta en la construcción de una tipología de *estilos de vida* o, como dice Bourdieu, “el espacio de los estilos de vida”<sup>5</sup>. Es precisamente Bourdieu quien insiste en que ese mundo social representado que constituye dicho espacio deviene un sistema de prácticas y, en consecuencia, un sistema de signos distintivos<sup>6</sup>. En el espacio social coexisten diferentes condiciones o estilos de vida estructurados dinámicamente por el principio de diferenciación: “cada condición está definida, de modo inseparable, por sus propiedades intrínsecas y por las propiedades relacionales que debe a su posición en el sistema de condiciones, que es también un sistema de *diferencias*, de posiciones diferencia-

<sup>3</sup> Pierre BOURDIEU, *La distinction*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1979. Existe una traducción española de M<sup>a</sup> del Carmen RUIZ DE ELVIRA, publicada por Taurus, Madrid, 1988, que será la edición que cite. Resulta de interés la lectura del artículo de J.–H. DECHAUX, “Norbert Elias et Pierre Bourdieu: analyse conceptuelle comparée”, *Archives européennes de sociologie*, vol. 34, 364–85.

<sup>4</sup> N. ELIAS, *op. cit.*, 11.

<sup>5</sup> P. BOURDIEU, *op. cit.*, 170.

<sup>6</sup> Cfr. *ibid.*, 169–74.



les, es decir, por todo lo que la distingue de todo lo que no es y en particular de todo aquello a que se opone: la identidad social se define y se afirma en la diferencia”<sup>7</sup>.

Volvamos por un momento a la teoría de N. Elias acerca de la civilización. El proceso civilizatorio tiende a evitar progresivamente toda forma de disonancia entre la estructura de la economía psíquica y la estructura de las funciones sociales diferenciadas como resultado de la división del trabajo. La dirección del proceso civilizatorio adoptaría, pues, la siguiente dirección: la búsqueda de la máxima consonancia posible entre un tipo de estructura y otro. Si ello es así, el proceso psicogenético y el sociogenético deben correr en paralelo.

Al adoptar este punto de vista –la vinculación del proceso psicogenético y el sociogenético– y encuadrar desde él la realidad social, en su más amplio sentido, para intentar comprenderla, encontramos dos procesos: el proceso de la *individualización* de la vida personal y el de la *globalización* de la vida social, política, económica y cultural<sup>8</sup>.

La rehabilitación de la esencia de la individualidad por parte del primer romanticismo como aquello que no puede ser derivado en modo alguno a partir de lo general<sup>9</sup>, tuvo su continuidad en el modernismo de los poetas simbolistas franceses. Ambos movimientos comparten lo que cabría llamar una comprensión modernista de la realización del yo. El modo en que romanticismo y modernismo poético desarrollan este ideal –la realización del yo (“yo quiero ser únicamente yo”)– excluía una realización de sí mismo que fuera comprendida como realización subjetiva de la universalidad. Que se excluya la posibilidad de comprender la realización del yo como una forma de universalización del individuo es un indicio claro de un cambio u oscilación significativa en la conciencia moderna. Ese cambio podría caracterizarse como una pérdida de la universalidad

<sup>7</sup> *Ibid.*, 170.

<sup>8</sup> Cfr Ulrich BECK, “Vivir nuestra propia vida en un mundo desbocado: individualización, globalización y política”, en A. GIDDENS y W. HUTTON (eds.) *En el límite. La vida en el capitalismo global*, trad. de María Luisa RODRÍGUEZ TAPIA, Tusquets, Barcelona, 2001, 233–45.

<sup>9</sup> Cfr. *ibid.*, 244.



subjetivamente realizada, de la humanización universalista de la individualidad<sup>10</sup>.

El trabajo que aquí se inicia entronca directamente con la temática que acabo de presentar y tiene un objetivo muy claro: estudiar la relación que Durkheim establece entre el proceso de civilización y el de la división del trabajo, a partir de los supuestos históricos y fuentes que configuran su primera gran obra sistemática: *De la division du travail social* (1893).

El balance que arroja la lectura de esta obra y, muy especialmente, de su importantísimo segundo libro, no deja de ser paradójico; profundamente paradójico: lo subrayaría con énfasis. Expuestas en forma esquemática las proposiciones que recogen lo esencial de la argumentación de Durkheim, ésta quedaría así:

1. La causa principal de los progresos de la división del trabajo (la densidad material y la densidad moral de las modernas sociedades diferenciadas) es al mismo tiempo el factor esencial de lo que llamamos civilización.

2. La división del trabajo, al mismo tiempo que es una ley de la naturaleza, es una regla moral de la conducta humana. Está destinada a servir de fundamento a toda la vida moral, puesto que es la nueva fuente de solidaridad social. Cuanto más progresan las sociedades diferenciadas por la división del trabajo, tanto más grande es el sentimiento que tienen de sí y de su unidad. El vínculo social del que deriva este sentimiento de autoconciencia social procede inequívocamente de la división del trabajo.

3. La sistemática de la vida ética, en las modernas sociedades industriales, tiene en la división del trabajo su principio y su principal vector dinámico. En tanto que principio, determina el surgimiento de un nuevo marco social para el sistema de la vida ética en el industrialismo del siglo XX.

4. De las proposiciones anteriores debería seguirse el carácter acusadamente moral de la civilización; con otras palabras, su relevancia para la construcción y el desarrollo de un nuevo sistema de vida ética marcado por la tendencia al universalismo moral.

5. Sin embargo, Durkheim subraya con fuerza la condición ambivalente de la civilización en lo que al desarrollo moral del

<sup>10</sup> Cfr. Michael THEUNISSEN, *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1982.

hombre respecta. La ambivalencia moral parece ser tanto el escenario como el destino del proceso civilizatorio moderno. Durkheim parece escuchar y repetir las fórmulas de Rousseau y de Tocqueville –dos de sus lecturas preferidas– acerca de la ambivalencia moral como escenario de la vida ética en la modernidad.

6. Su condición ambivalente introduce una oscilación que es una característica que imprime carácter a ese segundo libro, tantas veces malentendido o escasamente considerado. La oscilación se puede describir del siguiente modo:

6.1. La civilización se considera una consecuencia necesaria –no intencional– de los cambios que se producen tanto en el volumen como en la densidad de las sociedades: sería, pues, un efecto estructural, ajeno a toda aspiración moral, y explicable en términos puramente mecánicos.

6.2. Ahora bien, esos mismos cambios explican que la vida social se haga cada vez más intensa y es esta intensificación la que constituye la civilización y en condición de tal sí puede convertirse en un fin, en un objeto de deseo, en un ideal moral realizable en cada momento según la situación y las condiciones históricas dadas: según el umbral de intensidad que permite el medio social. La comprensión del proceso abriría el paso a la finalidad, aunque quedaría pendiente la articulación de mecanismo y finalidad.

7. La ambigüedad o ambivalencia aludida pasa a su obra posterior *El Suicidio* (1897) y constituye un gran eje temático sobre el que discurre: a) la distinción entre el suicidio egoísta y el suicidio anómico, así como la caracterización de uno y otro; b) el tratamiento de la anomia, que recibe en esta obra nuevos sentidos y aplicaciones; c) el análisis más riguroso de los medios sociales (*milieux sociaux*) que constituyen el «escenario social del deseo» con sus dos grandes modalidades: el poder del deseo de felicidad y el poder del deseo que huye del dolor, que no lo asimila ni sabe enfrentarse a él; d) la identificación de la esfera de acción profesional –las carreras intelectuales, profesiones liberales y mundo industrial y comercial– como aquella que sufre de un modo más agudo los efectos ambivalentes del proceso civilizatorio; y, finalmente, el esbozo de una teoría que combina el enfoque bio-psicológico con el sociológico para explicar procesos que implican un deterioro –incluso grave– de la identidad personal, una identidad que paga un precio muy alto por su autoconciencia y su eleva-

da sensibilidad: la pérdida progresiva del sentido de la renuncia y la mutiplicación e inestabilidad de los deseos<sup>11</sup>. La vida ética se transforma y trastorna: la relación entre voluntad y realidad, deseo y renuncia, felicidad y dolor, alegría y pena se hace sumamente compleja, y el entrelazamiento de medios sociales carentes de regulación hace más compleja si cabe la situación: los medios sociales dejan de ser cada vez más medios morales y en eso estriba precisamente su condición anómica. El proceso también puede entenderse como que el yo se destaca y desliga progresivamente del medio social.

8. La transformación del tipo de solidaridad manifiesta un cambio decisivo en el sistema de la vida ética. La solidaridad orgánica, aquella que se basa en las diferencias, supone que la vida ética descansa en una subjetividad definida y diferenciada, tanto de la función que realiza como del medio social que la acoge. El valor de la individualidad es el gran hecho diferenciador de la vida ética moderna y de lo que se llama «civilización», por lo que la integración del individualismo como estilo de vida y rasgo cultural es, a su vez, el gran reto de la civilización en sentido moral. Hasta el momento presente, las patologías existentes hacen dudar que ese reto haya sido ganado<sup>12</sup>.

9. El fenómeno sociológico del suicidio pone al descubierto un desequilibrio de naturaleza social y moral que afecta a nuestras sociedades civilizadas y, correlativamente, un problema estrictamente moral: la hiperindividualización del agente moral. Como he dicho, ambos están relacionados íntimamente. Este relevante texto lo pone de manifiesto: “No hay ideal moral que no combine en proporciones variables según las sociedades, el egoísmo, el al-

<sup>11</sup> “La hipercivilización que da origen a la tendencia anómica y a la tendencia egoísta tiene también por efecto afinar los sistemas nerviosos, hacerlos delicados en exceso; por eso mismo, son menos capaces de vincularse con constancia a un objeto definido, más impacientes ante toda disciplina, más accesibles tanto a la irritación violenta como a la depresión exagerada. De modo inverso, la cultura grosera y ruda, que implica el altruismo excesivo de los primitivos, desarrolla una insensibilidad que facilita la renuncia”. E. DURKHEIM, *Le Suicide. Étude de sociologie*, P.U.F., Paris, <sup>5</sup>1990, 365–6.

<sup>12</sup> “Es, pues, muy posible, e incluso verosímil, que el movimiento ascendente de los suicidios tenga como origen un estado patológico que acompaña en el momento presente la marcha de la civilización, pero sin ser su condición necesaria”. *Ibid.*, 422.



truismo y una cierta anomia. Pues la vida social supone a la vez que el individuo tiene una cierta personalidad; que, si la comunidad lo exige, está presto a prescindir de ella, y finalmente que, en alguna medida, está abierto 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 e incluso contradictorias. Allí donde se moderan mutuamente, el agente moral está en un estado de equilibrio que lo pone al resguardo de toda idea de suicidio. Pero cuando uno de ellos llega a superar un cierto grado de intensidad en detrimento de los otros, por las razones expuestas [el agente moral] se hace suicidógeno al individualizarse<sup>13</sup>. En suma, el desequilibrio entre los tres factores genera un proceso patológico de individualización. Cabe hablar, pues, de una «buena» y de una «mala» (sana y enferma, respectivamente) individualización; o, quizás, lo mismo que Durkheim se refiere a la hipercivilización, cabría referirse también a una hiperindividualización.

Hasta aquí lo que me parece esencial en el desarrollo que Durkheim hace del tema de la civilización. ¿Qué hipótesis explicaría la oscilación aludida? Hay una primera respuesta que se me ocurre de entrada y que es clara: como heredero de los grandes principios de la Ilustración europea y precisamente en calidad de tal, no le era evidente que la transformación de un tipo estructural societario generara un sistema de vida ética en que los seres humanos fueran más felices; más generosos y altruistas; menos egoistas y calculadores; etc. No eran tan evidentes las repercusiones inmediatas que en el plano de la vida ética podían tener, por ejemplo, el comercio, el aumento de la riqueza, la sofisticación de los gustos, los modales y las costumbres, etc. El problema está, sin duda, en el meollo del debate moral que protagonizan las distintas ilustraciones europeas. La cuestión, por supuesto, no estaba cerrada, ni mucho menos. Además, como buen republicano, Durkheim no estaba dispuesto a aceptar la solución liberal –individualista y utilitarista– aportada por destacados pensadores de su época; el caso más representativo es el de Spencer.

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, 363.

Esto nos lleva a un segundo escalón o nivel en la respuesta que buscamos: la crítica al utilitarismo moral, que recorre toda su obra de un extremo a otro, tanto en la versión individualista (utilidad individual) como en la colectiva (interés general). El utilitarismo acaba por ser ciego e insensible a lo propiamente social que se encuentra en las sociedades. En la lección inaugural de su primer curso (1888) leemos: “La libertad individual se encuentra, pues, siempre y en todos lados limitada por la coerción social (*contrainte sociale*), ya sea que ésta adopte la forma de costumbres, *moeurs*, leyes o reglamentos. Y como a medida que las sociedades se hacen más voluminosas, la esfera de acción de la sociedad se amplía al mismo tiempo que la del individuo, tenemos derecho a reprochar a Spencer no haber visto más que una cara de la realidad y tal vez la menor; haber desconocido en las sociedades lo propiamente social que se encuentra en ellas”<sup>14</sup>.

El utilitarismo moral hace de la civilización una función del deseo de felicidad individual y en ello estriba su valor moral. Al criticar Durkheim de un modo muy tajante esta pretensión, despoja –al menos inicialmente– al proceso civilizatorio de toda relevancia moral y lo coloca en la condición de un efecto estructural de carácter no intencional: algo puramente sobrevenido.

La ambigüedad tampoco pasó desapercibida a otros autores contemporáneos de Durkheim, a los que él leyó y cuyas obras reaccionó. Es el caso, por ejemplo, de Rudolf von Ihering, quien fue bien consciente de esas dos caras que presentaba el progreso social: “Con el progreso, la persona humana se distingue cada vez más del medio físico o social que lo contiene y toma un sentimiento de sí mismo: la libertad de la que goza, crece al mismo tiempo que sus obligaciones sociales. Hay en ello un fenómeno oscuro, contradictorio en apariencia, y que, por lo que conocemos, no ha sido explicado todavía. El progreso social tiene dos caras que parecen excluirse mutuamente: por eso la mayor parte del tiempo sólo se ve una”<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> E. DURKHEIM, “Cours de science sociale. Leçon d’ouverture”, *Revue internationale de l’enseignement*, 15/1888, 23–48. En ID., *La science sociale et l’action*. Introducción y presentación de Jean-Claude FILLoux, P.U.F., Paris, 1970, 96.

<sup>15</sup> E. DURKHEIM, “La science positive de la morale en Allemagne”, *Revue Philosophique*, 24/1887, 54; en E. ID., *Textes 1. Éléments d’une théorie sociale*, Presen-

En el último escalón no dudaría en poner la reflexión a la que le llevó la lectura de la *Ética* de Wundt. Sabemos que fue en la obra de Wilhelm Wundt donde el alsaciano halló la prueba decisiva de que existe un progreso en el tratamiento sociológico de la moral. Cuando Durkheim viajó a Alemania, Wundt estaba redactando la *Ética* que sería publicada en Stuttgart en 1886. Al año siguiente aparecería una amplia presentación de su contenido junto con algunas observaciones críticas, en *La science positive de la morale en Allemagne* (1887). Steven Lukes señala acertadamente que Durkheim quedó fuertemente impresionado por la tesis de Wundt de que la primera forma de comunidad tuvo su origen en la afinidad entre lo semejante, reforzada por los sentimientos religiosos y que, posteriormente, se desarrolló una moral más racional, más reflexiva, pero también más impersonal, basada en un ideal trascendente de la humanidad: un ideal social al que siempre se tiende, pero al que nunca se llega, pues siempre se aleja<sup>16</sup>. Si el ideal moral tiene algo que ver con el proceso civilizatorio —y desde luego que tiene que ver!— no podemos basar la obligatoriedad de la moral en un ideal moral inalcanzable y que, además, siempre se aleja: la felicidad que un ideal así nos promete, está llena, sin embargo, de tristeza<sup>17</sup>.

Durkheim utiliza en este punto a Wundt contra sí mismo. La *Ética* de Wundt tiene como objeto restablecer la unidad de la actividad práctica. Es en el marco del sistema de la vida ética de una sociedad donde hay que entender la relación entre el ideal moral y

---

tación de V. KARADY, Ed. de Minit, Paris, 1975, 292 (en esta edición se señala la paginación original de las obras de Durkheim).

<sup>16</sup> Cfr. Steven LUKES, *Émile Durkheim. Su vida y su obra*, CIS/Siglo XXI, Madrid, 1984, 91.

<sup>17</sup> “¿Qué es esta carrera sin término en persecución de un ideal que no podemos alcanzar, sino un largo, doloroso y, en definitiva, impotente esfuerzo por huir de nosotros mismos, por perder de vista la realidad, por aturdirnos, finalmente, hasta el punto de no sentir ya las miserias de nuestro pequeño destino? (...) El sentimiento de lo ilimitado tiene sus grandezas, pero es doloroso y tiene algo de enfermizo. Tenemos necesidad de saber adónde vamos o al menos saber que vamos a alguna parte. Que se retrase todo lo que se quiera el fin al que debemos tender; es preciso, sin embargo, que podamos percibirlo y que, de vez en cuando, podamos medir los progresos que hacemos para acercarnos a él. Pero si huye a medida que avanzamos, es como si estuviéramos marcando el paso”. E. DURKHEIM, “La science positive de la morale en Allemagne” ..., 141; *Textes I*, 330.



la situación socio-histórica de un pueblo o nación. Nuestro ideal actual no es el de antaño, que simplemente ha echado unos pasos atrás —o sea, adelante— en el tiempo alejándose de nosotros; es un ideal nuevo, que reemplaza al antiguo. Ciertamente, puede parecer, en cambio, que el ideal se aleja conforme el progreso se realiza<sup>18</sup>. La autoconciencia histórica de la humanidad presente —considera Durkheim— perfila mejor los rasgos esenciales de su ideal moral y eso mismo parece alejar su culminación, pero en realidad se trata de una ilusión óptica: conocemos mejor las verdaderas dimensiones de la tarea moral que queda por hacer y eso mismo provoca la ilusión de que el fin retrocede a medida que nos acercamos a él: “El fin hacia el que marchamos no está en el infinito, por alejado que parezca. Si nuestro ideal nos parece hoy menos próximo de lo que estaba en otro tiempo, es porque, para ser realizado, reclama más esfuerzos y más tiempo; si lo vemos con menor claridad, es porque es más complejo. Pero no es indeterminado por esa razón; la culpa es nuestra, no de la naturaleza de las cosas”<sup>19</sup>.

Así pues, para entender la unidad de la actividad práctica y qué puede tener que ver el progreso civilizatorio con el desarrollo moral de la humanidad, es mejor superar el gran postulado ético de Wundt, que propone un único ideal al que tienden todas las religiones y todas las morales, y poner en su lugar un planteamiento funcional, según el cual cada sociedad posee un ideal moral asequible a las necesidades y expectativas éticas de los seres que forman cada tipo societario: “Hay tantas morales como tipos sociales y la de las sociedades inferiores es una moral al mismo título que las de las sociedades cultivadas”<sup>20</sup>. La crítica a Wundt agudiza en realidad el problema: ¿cuál es el ideal moral de nuestro tipo social? ¿Qué tiene que ver el gran desarrollo alcanzado en el plano productivo, el auge de las relaciones comerciales, el desarrollo del refinamiento en los gustos, las modas y las formas sociales, con el ideal moral de esa sociedad tan civilizada? ¿Somos más felices o más desgraciados, más generosos o más egoístas, más solidarios o más individualistas? Estas son, sin duda, algunas de las preguntas que podía

<sup>18</sup> “Es cierto que el ideal de un romano estaba más cercano a él que el nuestro, de nosotros. El ideal parece, pues, alejarse a medida que marchábamos adelante, pero es como consecuencia de una simple ilusión óptica”. *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*, 142; *Textes I*, 331.

<sup>20</sup> *Ibid.*

hacerse y, de hecho, se hizo aquel sociólogo con vocación de moralista y de reformador social que fue Durkheim.

Tiryakian considera que fue Wundt quien posiblemente sugirió a Durkheim la idea de la conversión de la moral nacional o colectiva en moral simple y genéricamente humana<sup>21</sup>. Es muy posible ciertamente que fuera así, aun cuando personalmente creo que la lectura de Schaeffle tiene también mucho que ver en ese cambio. Ciñéndonos a la influencia de Wundt, se trataría sin duda de un efecto no exento de un carácter paradójico; algo así como un efecto diferido, no intencional. En la crítica a Wundt que acabamos de exponer, Durkheim lo indica de un modo neto: existe una moral para cada tipo social. Ahora bien, ¿qué sucedería si la moral propia de nuestra sociedad y de nuestro tiempo fuera precisamente una moral supra-nacional, cosmopolita y universalista? En tal caso ocurriría que las vinculaciones se harían más abstractas<sup>22</sup> y que ese tipo de moral vinculado directamente al ascenso del igualitarismo, en tanto que los ciudadanos de una nación admiten su propia igualdad respecto de un ideal común de carácter impersonal y que trasciende las diferencias sociales, se parecería bastante a una moral universalista de tipo kantiano, que difiere *sine die* la realización del ideal moral de la humanidad, puesto que, en realidad, conforme más parece que nos acercamos a él, tanto más se aleja: siempre queda como el horizonte de significación última de nuestro obrar práctico.

La unificación de la moral sería, por tanto, el horizonte tanto de nuestro obrar práctico como el tipo de moral más acorde con el ascenso de los valores igualitarios. Desde ese momento los miembros de una comunidad se asisten, se respetan y muestran sentimientos de benevolencia mutuos, no porque se conozcan y en la

<sup>21</sup> Cfr. Edward TIRYAKIAN, *Sociologismo y existencialismo. Dos enfoques sobre el individuo y la sociedad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1969, 92, nota 41.

<sup>22</sup> “Esta dispersión de las ideas morales no es la última palabra del progreso y desde hace ya un tiempo ha comenzado un movimiento de concentración que prosigue ante nuestros ojos. A medida que las sociedades han aumentado de volumen, el vínculo que ha unido a los hombres entre sí ha dejado de ser personal. Lo que ha reemplazado a esta simpatía concreta es una vinculación más abstracta, más o menos poderosa para la comunidad misma de la que uno forma parte, es decir, para los bienes materiales e ideales que se poseen en común, arte, literatura, ciencias, costumbres, etc.”. E. DURKHEIM, “La science positive de la morale en Allemagne” ..., 123; *Textes I*, 309.

medida que se conocen, sino porque todos son sustratos de la conciencia colectiva de la sociedad: “Este sentimiento es demasiado impersonal para que la moral pueda hacer que las variedades individuales ocupen el mismo lugar que antaño; es demasiado general para que continúe siendo particularista. A medida que las ideas y sentimientos comunes se desgajan de las profundidades de la sociedad, las diferencias se borran. Confundidos en el seno de la conciencia social que los contiene, los individuos y las clases ven que, consecuencia de su propio acercamiento, se colman poco a poco los abismos que las separaban en otro tiempo”<sup>23</sup>. No es que este acercamiento y hasta la posible fusión de los espíritus haga que desaparezcan las desigualdades exteriores. La igualación progresiva de los ciudadanos se expresa en la forma de un reconocimiento mutuo de carácter jurídico y moral que cada vez es más amplio y cuyo marco propio ya no es una moral nacional sino una moral simplemente humana<sup>24</sup>.

Después de esta presentación, considero justificado por qué el tratamiento de la civilización en relación con el proceso de la división del trabajo refiere directamente: a la formación del pensamiento sociológico en el joven Durkheim (1885–1893); al diálogo que establece con sus fuentes, muy especialmente con las germánicas; a la crítica que realiza del utilitarismo anglosajón; a su comprensión tanto de la tradición sociológica como del nuevo marco social que configura el sistema de la vida ética en la sociedad industrial; y finalmente, a la ambivalencia moral del proceso civilizador, esto es, a las patologías sociales a que da lugar.

Desde este último aspecto considero fundamental en este trabajo trazar un arco que va desde 1887 (*La science positive de la morale en Allemagne*) hasta 1897 (*Le Suicide*). Es en esta última obra

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> “No es menos cierto que todos los ciudadanos de un mismo pueblo tienden cada vez más a reconocerse como iguales entre sí, porque todos son servidores de un mismo ideal. De ahí esta creciente uniformidad de los vestidos, las modas, las maneras, etc. y esta tendencia progresivamente señalada a la nivelación de las desigualdades sociales. Al mismo tiempo, como ese común ideal, justamente porque es impersonal, cada vez es más independiente del tiempo y del espacio, se eleva progresivamente por encima de las sociedades particulares para convertirse en el ideal único de la humanidad. Con otras palabras, al mismo tiempo que las morales de clases y de castas desaparecen, lo hacen también las morales nacionales para hacer sitio finalmente a la moral humana”. *Ibid.*, 123–124; *Textes I*, 310.

donde se aborda en profundidad el análisis de la patología social contemporánea. Aquí Durkheim describe los fenómenos e indaga sus causas<sup>25</sup> hasta llegar a identificar los fenómenos patológicos de la anomia y el egoísmo. Este último es la patología del individualismo, mientras que la anomia es la patología del progreso. Ambos fenómenos son manifestativos de la ambivalencia moral de la civilización. En este sentido, *De la division du travail social* (1893) tiene el carácter de un escalón intermedio. La crisis moral ya detectada y diagnosticada en primera instancia en 1893, como resultado y síntesis tanto de las primeras publicaciones, como de los cursos universitarios, recibe en 1897 una especificación superior. En la tesis doctoral de 1893 el ámbito de los ideales comunes modernos se presenta como algo no problemático<sup>26</sup>. No sucede así pocos años después, cuando Durkheim advierte no sólo el vacío normativo o de regulación que afecta a las sociedades modernas; también tematiza y caracteriza el vacío en el sistema de integración.

---

<sup>25</sup> Cfr. Ramón RAMOS TORRE, *La sociología de Émile Durkheim. Patología social, tiempo, religión*, CIS/Siglo XXI, Madrid, 1999, 47–50. Como indica Ramos Torre, obras posteriores retoman y enriquecen el análisis de las patologías sociales que se cierra en 1897. Lo cierto es que cabe reconocer una clara unidad temática en el período señalado: 1887–1897.

<sup>26</sup> Cfr. E. DURKHEIM, *De la division du travail social*, P.U.F., Paris, <sup>11</sup>1986, 146–7. A partir de ahora se citará siempre, de modo abreviado, con las siglas DTS y la página. Cfr. también R. RAMOS TORRE, *op. cit.*, 43–4.







## I

# REFORMA MORAL Y CIENCIA SOCIAL. DIFERENCIACIÓN SOCIAL Y UNIVERSALISMO MORAL

¿La realización de la individualidad ha perdido definitivamente toda forma de universalidad? ¿Cómo debería entenderse, por otro lado, una vida universal moderna, especialmente en el plano moral, tanto individual como –sobre todo– social? No pocas veces se ha visto en la obra de Hegel un intento de responder a ambas preguntas y ello me parece acertado, sin duda. Por mi parte, quisiera analizar con detenimiento la respuesta a estas preguntas que se encuentra en la obra de Émile Durkheim. Conviene no olvidar que Durkheim fue sociólogo e hizo sociología en la medida que su interés primordial no era otro que fundar la ciencia de la moral<sup>27</sup>. Me limitaré a unas breves consideraciones que justifiquen la afirmación –tan gruesa, sin duda– que acabo de hacer.

En el *Prólogo* a la primera edición de *La división del trabajo social* –su primera gran aportación a la teoría sociológica–, Durkheim deja muy claro, desde el principio mismo del libro, de qué trata éste: “Este libro es ante todo un esfuerzo por tratar los hechos de la vida moral según el métodos de las ciencias positivas. (...) No queremos extraer la moral a partir de la ciencia, sino hacer la ciencia de la moral”<sup>28</sup>. En este significativo texto Durkheim presenta el proyecto que siempre presidirá su tarea intelectual: una ciencia de la moral que sea la clave de una ética y que nos ayude a proponer

---

<sup>27</sup> Esta es la orientación fundamental del libro editado por Stephen P. TURNER, *Émile Durkheim. Sociologist and moralist*, Routledge, London and New York, 1993. En la amplia introducción de Turner (“Reconnecting the sociologist to the moralist”, 1–22), éste toma como término de comparación con Durkheim el pensamiento ético y la narrativa histórica de Alasdair MacIntyre. Como resultado de la comparación califica a Durkheim de un “funcionalista normativo” (‘normative functionalist’).

<sup>28</sup> DTS, XXXII.



reformas y a definir, clarificar y corregir los ideales morales que las presidan<sup>29</sup>.

Por otro lado, al señalar el problema concreto que está en el origen de ese primer gran libro al que nos estamos refiriendo, Durkheim señala de un modo inequívoco que se trata de la relación compleja –y aparentemente contradictoria– entre la individualidad moderna, progresivamente diferenciada, y la universalidad social, cada vez más solidaria e interrelacionada: “En cuanto a la cuestión que ha dado origen a este trabajo, es la de las relaciones de la personalidad individual y de la solidaridad social. ¿Cómo es posible que, al mismo tiempo que se hace más autónomo, dependa el individuo más estrechamente de la sociedad? ¿Cómo puede ser a la vez más personal y más solidario?; pues es indudable que esos dos movimientos por contradictorios que parezcan, paralelamente se persiguen. Tal es el problema que nos hemos planteado. Nos ha parecido que lo que resuelve esta aparente antinomia es una transformación de la solidaridad social, debida al desenvolvimiento cada vez más considerable de la división de trabajo”<sup>30</sup>. Aquí se contiene, en lo esencial, el núcleo de la tesis solidarista durkheimiana: la evolución de los tipos societarios –o sea, la dinámica social moderna– da lugar a un nuevo tipo de vínculo social efectivo, que reconcilia la vida individual, propia de la subjetividad moderna, y la vida universal de la humanidad como tal.

Como señala Watts Miller, la dinámica social moderna es el resultado de la combinación de dos elementos solidarios: la división del trabajo y los ideales fundamentales de un humanismo individualista<sup>31</sup>. Ambos elementos están tan indisolublemente vinculados, que, como sostiene Durkheim, “el ideal de la fraternidad hu-

<sup>29</sup> Cfr. W. WATTS MILLER, “Les deux préfaces: science morale et réforme sociale”, en Ph. BESNARD, M. BORLANDI y P. VOGT (eds.). *División du travail e lien social. La thèse de Durkheim un siècle après*, P.U.F., Paris, 1993, 147–64.

<sup>30</sup> DTS, XLIII–XLIV (Prólogo a la primera edición).

<sup>31</sup> Cfr. W. WATTS MILLER, *art. cit.*, 152–3. Watts Miller vuelve a señalar esta misma en la introducción a su libro, *Durkheim, morals and modernity*, Routledge, London, 2000 (repr. 1ª ed. 1996: UCL Press), 3. Allí se afirma que la interacción e interdependencia de la división del trabajo y los ideales humanos, en tanto que elementos de la dinámica social, contribuye decisivamente a que jueguen un papel similar a los conceptos de “estructura” y “principio” tal como aparecen en la tesis latina sobre la obra de Montesquieu.

humana no puede realizarse más que en la medida que la división del trabajo progresa<sup>32</sup>. Los ideales del humanismo individualista sitúan esta moral en el corazón de la conciencia colectiva moderna<sup>33</sup>, y, al hacerlo, transforman poco a poco la naturaleza, y, sobre todo, el contenido, de la propia conciencia colectiva. Por más que Durkheim insista en esta obra en que la transformación del tipo de solidaridad no implica la desaparición de la conciencia colectiva<sup>34</sup>, lo cierto es que no puede dejar de reconocer que esa conciencia común “consiste cada vez más en maneras de pensar y de sentir muy generales y muy indeterminadas, que dejan sitio libre a una multitud creciente de disidencias individuales. (...) Además, aunque sea común en tanto que compartida por la comunidad, es individual por su objeto. Por más que ella dirija todas las voluntades hacia un mismo fin, ese fin no es social. Su situación es, por tanto, completamente excepcional en el marco de la conciencia colectiva (“dans la conscience collective”). Aunque sea de la sociedad de donde saca toda su fuerza, no es a la sociedad a la que nos liga: es a nosotros mismos. En consecuencia, no constituye un verdadero vínculo social<sup>35</sup>.”

<sup>32</sup> DTS, 402.

<sup>33</sup> Cfr. *ibid.*, 403–4. En otro lugar he analizado la relación que cabe establecer entre el humanismo individualista y la dinámica de la diferenciación social. “*Individualismo y diferenciación social* son procesos, según Durkheim, inseparablemente unidos. La diferenciación social consagra la separación entre el órgano —el individuo— y la función. La sociología durkheimiana está fuertemente determinada por la convicción de que la personalidad individual se desarrolla con la división del trabajo y que ser persona estriba, ante todo y sobre todo, en ser una fuente autónoma de acción. El desarrollo moderno de la personalidad se lleva a cabo mediante un desdoblamiento: individuo—función” (Fernando MÚGICA, *La profesión: enclave ético de la moderna sociedad diferenciada*, Cuadernos de Empresa y Humanismo, 71, Instituto Empresa y Humanismo, Pamplona, 1998, 75).

<sup>34</sup> Cfr. DTS, 146.

<sup>35</sup> DTS, 146–147. Es sabido, por lo demás, que el concepto de “conciencia colectiva”, ampliamente usado en DTS, desaparece de un modo abrupto en las obras posteriores. Sin llegar a cubrir todo su amplio campo semántico, aparecen en su lugar nociones fundamentales para explicar la evolución de su pensamiento tales como: representaciones colectivas, imágenes colectivas, etc. De hecho, ya en DTS se lee: “En vano se sostiene que la conciencia colectiva se extiende y se fortifica al mismo tiempo que la de los individuos. Acabamos de probar que esos dos términos varían uno de otro en sentido inverso”. *Ibid.*, 147.

La evolución societaria sigue una dirección marcada, al menos, por estos dos grandes rasgos: la disolución del tipo colectivo y la distensión progresiva de todos los vínculos sociales que resultan de la semejanza. La conjunción de ambos elementos constituye, a los ojos de Durkheim, un acontecimiento que sólo tiene sentido en el marco de la historia universal, por más que haya quien quiera presentarlo como un producto original de nuestra civilización más reciente. Progreso y regresión se persiguen uno a otro “sin solución de continuidad”. Se trata de “un fenómeno que no comienza en ninguna parte, pero que se desarrolla, sin detenerse, a lo largo de toda la historia. Seguramente, ese desarrollo no es rectilíneo”<sup>36</sup>. Durkheim descubre ya sus cartas en lo que respecta a su comprensión de la civilización: no se trata de un proceso intencional, ni finalizado o susceptible de finalidad alguna.

#### 1. LAS FUENTES DE LA VIDA SOCIAL: SEMEJANZA Y DIFERENCIA

Acabamos de ver cómo el sociólogo alsaciano concluye que todos los vínculos sociales que resultan de la semejanza se distienden progresivamente; pierden su valor y fuerza integradora.

Esta conclusión adquiere todo su sentido a la luz de la tesis central que resume la primera parte del libro que estamos comentando: “La vida social procede de una doble fuente: la semejanza de las conciencias y la división del trabajo social. En el primer caso el individuo es socializado porque, no teniendo individualidad propia, se confunde, así como sus semejantes, en el seno de un mismo tipo colectivo; en el segundo, porque, aun teniendo una fisonomía y una actividad personales que le distinguen de los demás, depende de ellos en la misma medida que se distingue y, por consiguiente, de la sociedad que de su unión resulta”<sup>37</sup>. En suma, los dos posibles marcos normativos para una sociedad proceden o bien de la semejanza de los individuos en el seno de un tipo colectivo, o bien

<sup>36</sup> *Ibid.*, 146.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 205.

de la integración de las diferencias por mor de la interdependencia: solidaridad mecánica y solidaridad orgánica<sup>38</sup>.

En estrecha relación con la distensión progresiva de los vínculos societarios resultantes de la semejanza, se encuentra el otro aspecto: la disolución del tipo colectivo. Pero antes de pasar a él quisiera llamar la atención sobre un punto que resultará decisivo para la prosecución de este trabajo: el tránsito de un marco normativo a otro no es ni puede ser intencional, según Durkheim. En argumentación netamente antiutilitarista, Durkheim sostiene que el nuevo marco normativo –la solidaridad orgánica– no es el resultado de la búsqueda utilitaria felicidad, ni un requisito de la racionalidad económica, ni siquiera un deseo consciente y coordinado de las individualidades diferenciadas. Admitir cualquiera de estas posibilidades equivaldría a negar este principio metodológico: “La vida colectiva no ha nacido de la vida individual; por el contrario, es la segunda la que ha nacido de la primera”<sup>39</sup>.

## 2. LA DISOLUCIÓN DEL TIPO COLECTIVO. LA DIFERENCIACIÓN ENTRE INDIVIDUO Y FUNCIÓN

Lo específico de las sociedades premodernas es que en ellas el individuo no tiene una esfera de acción que le sea propia. La absorción del individuo en todos los aspectos y dimensiones de su vida por parte del grupo es un rasgo que caracteriza al comunismo primitivo. Siguiendo muy de cerca las conclusiones de la antropología de Morgan, Durkheim coincide en este punto de un modo pleno con Spencer, a quien cita profusamente, y, por cierto, también con Marx, a quien no menciona siquiera. Se trataba, sin duda, de una doctrina antropológica muy en boga en aquel momento.

---

<sup>38</sup> No tiene sentido para Durkheim la existencia de una sociedad que careciera de un marco normativo y que por su persistencia en el tiempo obedeciera a razones puramente funcional–sistémicas. Toda sociedad es una sociedad moral o no es nada. Esta es la razón de su doble oposición: al concepto de sociedad –*Gesellschaft*– de Toennies y a la noción de sociedad industrial propia de Spencer. Cfr. *ibid.*, 207–8; 180.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 264.



Por más que el sociólogo alsaciano difiera considerablemente del inglés en las conclusiones a las que ambos llegan, su punto de partida es el mismo: “el lugar del individuo en la sociedad, de ser nulo en el origen, se fue haciendo mayor con la civilización”<sup>40</sup>.

Inicialmente el hombre premoderno realizaría en sí todos los rasgos del tipo colectivo. Cada *tipo humano* reproduce como un segmento la sociedad global y, en esa medida, es intercambiable por cualquier otro segmento semejante. “La disolución del tipo segmentario, al mismo tiempo que necesita una especialización, desgaja parcialmente la conciencia individual tanto del medio orgánico que la soporta como del medio social que la encierra, y, a consecuencia de esta doble emancipación, el individuo deviene más todavía un factor independiente de su propia conducta”<sup>41</sup>.

Esta tesis se entiende mucho mejor, a mi entender, a la luz de aquella otra referida al proceso de diferenciación que está ligado al proceso de modernización social: “La división del trabajo no pone en presencia a individuos sino a funciones sociales. Ahora bien, la sociedad está interesada en el juego de estas últimas: según que concurren regularmente o no, estará sana o enferma. (...) Por ello no puede dejarlas en un estado de indeterminación, y además ellas se determinan por sí mismas. Así se forman estas reglas cuyo número crece a medida que el trabajo se divide y cuya ausencia hace que la solidaridad orgánica sea imposible o imperfecta”<sup>42</sup>. La moderna sociedad diferenciada encuentra en la división del trabajo la principal fuente de solidaridad social<sup>43</sup>, en tanto que la interdependencia mutua de las diferentes partes y funciones generadas por el proceso de diferenciación resuelve el problema de integración<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 170.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 399–400.

<sup>42</sup> DTS, 403.

<sup>43</sup> “La división del trabajo es la fuente, si no única, al menos la principal de la solidaridad”. DTS, 26.

<sup>44</sup> Cfr. Neil J. SMELSER, “Le lien problématique entre différenciation et intégration”, en Ph. BESNARD, M. BORLANDI y P. VOGT (eds.), *op. cit.*, 259–78. Conviene advertir dos cosas: a) el concepto de integración que propiamente tematiza Durkheim en DTS es la integración sistémica, a la que considera una solidaridad del sistema, una propiedad estructural del sistema social (cfr. DTS, 351); b) La distinción entre los dos subsistemas que estructuran la solidaridad social—sistemas de regulación e integración sociales o morales— es un logro teórico que

Si tenemos en cuenta que la moderna sociedad diferenciada es un sistema integrador de funciones, y no de individuos, y que la orientación normativa surge de la propia función y queda adherida a ella, la integración social y moral por la vía de la diferenciación, que propone Durkheim, parece conformarse mal, de un modo muy poco adecuado, con la posición que él quiere defender en su polémica contra la manera artificial y automática de resolver el problema que él reprocha a la tradición utilitarista<sup>45</sup>.

Considero que éste es uno de los significados más propios –si no, el que más– de lo que Durkheim entiende por individualismo. El hecho de que la individualidad se convierta en factor independiente de la propia conducta significa por lo pronto que existe una esfera de acción que le es propia y en la que, además de sustraerse –por principio– a la normatividad del tipo colectivo, establece un espacio de separación e indeterminación entre los motivos de la acción y las reglas adheridas a las funciones que realiza el actor social: “Por reglamentada que esté una función, siempre deja un amplio espacio para la iniciativa de cada uno”<sup>46</sup>. Ese espacio que se abre a la iniciativa individual es el espacio de la interpretación de la regla, del contraste entre sus exigencias y los motivos psicológicos de la acción (con sus correspondientes consonancias y disonancias) y, finalmente, es el espacio de la aplicación. Por estos tres rasgos no dudo en señalar que se trata de un espacio hermenéutico<sup>47</sup>.

---

se alcanza en *Le Suicide* (cfr. *ibid.*, 288). Para los dos aspectos, cfr. R. RAMOS TORRE, *op. cit.*, 44–7.

<sup>45</sup> Cfr. Neil. J. SMELSER, *op. cit.*, 262; F. MÚGICA, *op. cit.*, 69–78.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 208.

<sup>47</sup> La sociología durheimiana, que bien puede ser calificada de un “funcionalismo normativo” –siguiendo la indicación de Stephen P. Turner– contiene elementos que nos sacan del paradigma teórico funcionalista. No hace falta esperar, además, a las *Formas elementales de la vida religiosa* para ver desarrollarse una teoría simbólica de la cultura, abierta a una posible y necesaria complementación con un enfoque hermenéutico de la cultura. Ya en la DTS hay, al menos, dos aspectos centrales que reclaman ese enfoque: uno, lo acabamos de ver: el espacio de interpretación entre el actor (intérprete) y la regla (*interpretandum*); el otro no ocupa un lugar menos importante en la arquitectónica de la obra. Se trata de la célebre tesis de que el derecho simboliza la moralidad. Sólo podemos acceder, argumenta Durkheim, a un hecho interno –el hecho moral– mediante un hecho externo que lo simboliza –el hecho jurídico– (cfr. DTS, 28). En la medida que la



Distensión del vínculo basado en la semejanza y disolución del tipo colectivo son, pues, dos procesos que se implican mutuamente. Ahora bien, si queremos abordar la cuestión en el orden de la fundamentación, parece conveniente tener en cuenta la línea argumental que utiliza el propio Durkheim. A veces se pasa por alto que *La división del trabajo social* es una Tesis Doctoral; se trata de un género estilístico muy determinado y caracterizado por unos protocolos de exposición argumental absolutamente inexcusables, sin los cuales la Tesis no podría haber prosperado en el exigente mundo académico de la Universidad francesa de su tiempo. Suficientemente arriesgadas eran muchas de sus conclusiones y, sobre todo, de sus citas, como para arriesgarse además a que la Tesis incumpliera alguna de aquellas exigencias formales requeridas por la tradición universitaria francesa.

Una de esas exigencias era la presentación clara y rigurosa de “el problema” en cuestión. Resulta de un extraordinario interés descomponer en sus principales cuestiones la exposición general del problema que realiza Durkheim. Sobresalen dos: a) la duda entre el universalismo y el especialismo, entre el hombre total y el especialista; b) la discusión acerca de si la división del trabajo es una simple ley de la naturaleza o es además una auténtica ley moral. Nos encontramos de nuevo con dos cuestiones que se coimplican, pero que es necesario distinguir para respetar la unidad argumental de la exposición del problema.

### 3. HOMBRE TOTAL “VERSUS” HOMBRE ESPECIALIZADO: UNIVERSALISMO Y ESPECIALISMO

Toda vez que la división del trabajo social no aparece ya más que como una forma particular del proceso general de diferenciación que afecta a la materia organizada desde la aparición de la vida en el mundo, la cuestión que se plantea es en qué sentido puede afectar en profundidad a nuestra constitución moral, “pues el desarrollo del hombre se hará en dos sentidos completamente

---

relación es simbólica, lo mentado en ella es del orden del sentido, de la significación.

diferentes, según que nos abandonemos a este movimiento o que nos resistamos a él. Pero entonces se plantea una cuestión apremiante: ¿cuál de estas dos direcciones hay que elegir? ¿Nuestro deber es buscar cómo llegar a ser un ser acabado y completo, un todo que se basta a sí mismo, o bien por el contrario no ser más que la parte de un todo, el órgano de un organismo?”<sup>48</sup>.

Durkheim deja constancia que se trata de una cuestión controvertida ya de por sí. La opinión pública de las naciones parece inclinarse por hacer de la tarea especializada un regla imperativa de conducta. Durkheim oficia de sociólogo y “bucea” en el interior de esa opinión pública favorable al especialismo. ¿Cuáles son sus argumentos, sus razones más o menos asumidas? Esto es tanto como analizar los ideales morales de la conciencia moral, entendida simplemente como estado de opinión de la sociedad de su tiempo por lo que se refiere a determinados valores. Así Durkheim atestigua: “Ha pasado el tiempo en que el hombre perfecto nos parecía aquél que, sabiendo interesarse por todo sin ligarse exclusivamente a nada, capaz de gustar todo y comprenderlo todo, encontraba el medio de reunir y condensar en él lo que de más exquisito había en la civilización”<sup>49</sup>.

Ahora bien, a una sociedad eminentemente productiva, que busca optimizar los resultados de su actividad ese ideal de “hombre total” —el ser humano no unilateral— le suena a aficionado, a “dilettante”. El valor moral, en cambio, se concentra en el profesional: aquél que sacrifica una parte de sus capacidades para concentrar toda su energía en otras y ganar así en intensidad lo que pierde en extensión. El resultado es un valor añadido al sacrificio y a la unilateralidad, en forma de competencia y capacidad productiva.

Por otro lado, sucede también que “el ideal moral, de uno, simple e impersonal que era, va diversificándose cada vez más. Ya no pensamos que el deber exclusivo del hombre sea realizar en él las cualidades del hombre en general; creemos que no es menos obligado tener en cuenta las cualidades de su empleo (*emploi*). Un hecho entre otros patentiza este estado de opinión, es el carácter cada vez más especializado que adopta la educación. (...) En una

<sup>48</sup> DTS, 4.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 4–5.

palabra, bajo uno de sus aspectos, el imperativo categórico de la conciencia moral está en vías de adoptar la forma siguiente: Ponte en situación de cumplir útilmente una función determinada”<sup>50</sup>. Parece, pues, que la opinión pública sanciona positivamente la regla de la división del trabajo; que valora el ideal moral del hombre especializado, que sacrifica una parte importante de sus potencialidades para desarrollar al máximo otra parte y ponerla al servicio de la productividad y de la eficacia social.

Al lado de esa opinión pública favorable al trabajo especializado e intensivo, no faltan autorizadas voces que señalan sus peligros. Durkheim cita tres: Jean-Baptiste Say (*Traité d'économie politique*), Lemontey (*Raison ou folie*) y Tocqueville (*La démocratie en Amérique*). Me detendré brevemente en este último, cuya célebre obra Durkheim cita textualmente (con el texto entrecomillado), pero sin dejar constancia a pie de página, en la nota correspondiente, de la ubicación exacta del texto, cosa bastante extraña en un autor tan concienzudo como Durkheim. Podría parecer un signo de desconocimiento, pero no me parece que sea así en absoluto. La familiaridad del sociólogo alsaciano con las obras del ilustre teórico de la democracia arranca de sus años de estudiante en la Escuela Normal Superior<sup>51</sup> y esa familiaridad se puede notar más que en las citas, en la comunidad de preocupaciones y en la afinidad temática. Ciertamente, Durkheim podría haber citados otros muchos autores —tal es el caso de Marx o de J. S. Mill, por ejemplo— que valoran negativamente el impacto que la división del

<sup>50</sup> *Ibid.*, 5–6.

<sup>51</sup> Cfr. J.-C. FILLoux, *Durkheim et le socialisme*, Droz, Genève, 1977, 187. Por mi parte he estudiado la cuestión en un trabajo inédito. La crítica de Tocqueville a la división del trabajo se encuentra en *La democracia en América*, I, 381. Cito la edición crítica de Eduardo NOLLA, Aguilar, Madrid, 1989. Tocqueville sostiene ahí que: “Con la división del trabajo se hace mejor y más económico lo que ya se hacía, pero no se innova. La división del trabajo es más un elemento de riqueza que de progreso.

El arte de dividir el trabajo es el arte de confiscar la inteligencia de la mayoría en provecho de algunos” (I, 381). Y también: “Se ha observado en Europa que la división del trabajo hacía al hombre infinitamente más capaz de ocuparse del detalle al que se dedicaba, pero disminuía su *capacidad general*. El obrero así clasificado se vuelve maestro consumado en su especialidad, animal para todo lo demás”. *Ibid.*, nota ‘w’.

trabajo tiene sobre el hombre especializado o unidimensional y que abogan por el “hombre total”.

Lo cierto es que *La división del trabajo social* plantea una alternativa moral: “De manera general, la máxima que nos ordena especializarnos es negada por doquier por la máxima contraria, que nos ordena realizar a todos un mismo ideal y que está lejos de haber perdido toda su autoridad”<sup>52</sup>. El ideal moral de la opinión pública parece haberse decantado ya por la máxima de la especialización. Sin embargo, para Durkheim esto no zanja ni mucho menos la cuestión. Incluso agudiza la necesidad de un examen ético que ponga “término a esta indecisión”<sup>53</sup>. Obsércese que el problema planteado es de naturaleza moral: “Por eso, la moral, cuyo primer problema para Durkheim es saber qué género de individuo tiene preferencia, el generalista o el especialista, va a ser interrogada para saber si, de estos dos individuos, no tenemos que preferir el más “individual” de los dos, es decir el segundo. Y la respuesta de la opinión pública sobre una cuestión que, a pesar de todo, continúa discutiéndose, debe ser confirmada no solamente por la historia, sino también por argumentos de orden ético”<sup>54</sup>. Él no busca —entiéndase bien esto— una solución de compromiso entre la especialización y la generalidad; le interesa una verdadera síntesis que ponga término —como decíamos— al estado de indecisión creado en torno a este problema.

Así pues, lo que ese estado de indecisión plantea es el valor moral de la división del trabajo, cuestión ésta que, según Durkheim, habría sido obviada o puesta entre paréntesis por los economistas. Por eso tiene un interés muy grande el planteamiento de la segunda cuestión que apuntábamos páginas atrás.

---

<sup>52</sup> DTS, 6–7.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 7.

<sup>54</sup> François-André ISAMBERT, “La naissance de l’individu”, en Ph BESNARD, M. BORLANDI y P. VOGT (eds.), *op. cit.*, 126.



#### 4. LA DIVISIÓN DEL TRABAJO: ¿LEY DE LA NATURALEZA Y/O LEY MORAL?

Recordemos con las palabras de Durkheim cómo estaba planteada la cuestión: “En un palabra, la división del trabajo, al mismo tiempo que es una ley de la naturaleza, ¿es también una regla moral de la conducta humana, y si tiene ese carácter, por qué causas y en qué medida? No es necesario demostrar la gravedad de este problema práctico (...)”<sup>55</sup>.

No resulta fácil advertir a primera vista la razón del énfasis durkheimiano en esta precisa cuestión. Sin embargo, ésta se ilumina cuando se acepta que el interlocutor principal elegido por Durkheim en *La división del trabajo social* es Herbert Spencer<sup>56</sup>; el enemigo a batir es él, mucho más incluso que Toennies, con quien Durkheim no está de acuerdo en absoluto en su caracterización de la sociedad –*Gesellschaft*– como un ámbito de realidad societaria únicamente regulado de un modo jurídico, pero no moralmente (al menos, así es como Durkheim expone la sociología de Toennies).

La sociología de Spencer representa un cruce de caminos: allí donde, en el lenguaje durkheimiano, los economistas, el utilitarismo moral y el contractualismo jurídico se dan cita. Según el sociólogo francés, la posición del británico es que la división del trabajo es ante todo una ley de la naturaleza, es decir, una ley del proceso de diferenciación social, y como tal es, lo que llamaríamos hoy, un proceso sistémico.

Aunque muchas de las apreciaciones de Durkheim acerca de la obra de Spencer son simplificaciones o apreciaciones poco fundadas<sup>57</sup>, Durkheim acierta de pleno al sostener que, en la obra de Spencer, la cooperación contractual es la condición principal de la cohesión en las sociedades más avanzadas, las cuales son sociedades industriales. Es cierto que en dichas sociedades los vínculos que asemejan unos individuos a otros facilitan la cooperación,

<sup>55</sup> DTS, 4.

<sup>56</sup> Esta es la conclusión a la que explícitamente llega Massimo BORLANDI en su artículo “Durkheim lecteur de Spencer”, en Ph. BESNARD, M. BORLANDI y P. VOGT (eds.), *op. cit.*, 67–109. Vid. especialmente la p. 68.

<sup>57</sup> Cfr. *ibid.*, 98–101.



pero, según el británico, esos vínculos son desde su origen vínculos entre individuos. Durkheim resume así la tesis de Spencer: “Las sociedades superiores (...) tendrían o tenderían a tener por base única el vasto sistema de contratos particulares que ligan entre sí a los individuos (...). La solidaridad social no sería, pues, otra cosa que el acuerdo espontáneo de intereses individuales, acuerdo del que los contratos son su expresión natural”. Según esta forma de entender la solidaridad social, las relaciones contractuales tenderían a expulsar o hacer superfluas todas las demás, de forma que la integración social sería puramente sistémica, y la sociedad, un mecanismo regulativo exento de contenido normativo. En efecto, en tales sociedades “el tipo de las relaciones sociales sería la relación económica, desembarazada de toda reglamentación y tal como resulta de la iniciativa enteramente libre de las partes. En una palabra, la sociedad no sería más que la puesta en relación de individuos que intercambian los productos de su trabajo y sin que ninguna acción propiamente social venga a regular este intercambio”<sup>58</sup>. Durkheim no puede estar de acuerdo —obviamente— con un tipo de integración funcional que deje a un lado u omita la integración normativa, puesto que para él la integración social es un mecanismo de regulación de la acción social, esencialmente normativo. Otro problema distinto es cómo se generan esas reglas a partir de las funciones<sup>59</sup>.

El reproche dirigido a Spencer viene de atrás. Como sabemos, *La división del trabajo social* es una Tesis sumamente meditada y trabajada, que tiene detrás, y como trasfondo, los cursos dictados en la Universidad de Burdeos a partir de 1887. El primer curso de sociología, desarrollado entre 1887 y 1888, llevaba por título *Solidaridad Social* y en él se expondrá por primera vez la preocupación fundamental de lo que luego sería su Tesis Doctoral. Así consta en el breve resumen con el que se abrió el curso del año siguiente y que versaba sobre Sociología de la Familia: “Hemos dedicado todo el año anterior al problema inicial de la sociología. Antes de seguir avanzando era necesario saber cuáles los vínculos que unen a los hombres entre sí, es decir, lo que determina la for-

<sup>58</sup> DTS, 180.

<sup>59</sup> He dedicado una especial atención a esa cuestión en F. MÚGICA, *op. cit.*, 67–92.

mación de agregados sociales. Esto es lo que nos hemos preguntado. Para resolver esta cuestión, la psicología no podía bastar, pues era verosímil ya de antemano que existen tantas especies diferentes de solidaridad social como especies de sociedades. Era necesario proceder a una clasificación de estas últimas<sup>60</sup>. Así pues, el problema sociológico fundamental consistía en determinar la naturaleza del vínculo social según los diferentes tipos de sociedad y explicar la transición de unos tipos a otros.

Pues bien, cuando volvemos por un momento al curso de ciencia social que impartió el sociólogo alsaciano, advertimos cómo en la lección de apertura dirige a Spencer este reproche tan significativo: “haber desconocido en las sociedades lo propiamente social que se encuentra en ellas”<sup>61</sup>, y tener ojos para advertir únicamente cómo el individuo moderno tiene cada vez más esferas de acción progresivamente libres. Su error, en la presentación crítica que realiza Durkheim, consistirá en no reconocer que “la esfera de acción de la sociedad aumenta al mismo tiempo que la del individuo”<sup>62</sup>.

¿Qué se encierra realmente en esta polémica y en estos reproches dirigidos al sociólogo que constituye el punto de referencia crucial en lo que luego sería *La división del trabajo social*? A mi entender, se encierra la siguiente cuestión: Spencer no habría sabido sintetizar el desarrollo de la libertad individual con las exigencias de la solidaridad social, precisamente por comprender la división del trabajo como una simple ley de la naturaleza; esto es, como un mecanismo sistémico, que opera con necesidad natural, al margen de toda reflexividad: “El fracaso de este intento de síntesis demostraba la necesidad para los sociólogos de llegar finalmente a estudios de detalle y precisión. Esto es lo que ha comprendido finalmente M. Alfred Espinas, y es el método que ha seguido en su libro sobre las *Sociedades Animales*”<sup>63</sup>. El fracaso de la síntesis intentada por Spencer entre libertad individual y solidaridad social

<sup>60</sup> E. DURKHEIM, “Introduction à la sociologie de la famille”, *Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux*, 10/1888, 257; *Textes 3. Fonctions sociales et institutions*, Les Editions de Minuit, Paris, 1975, 9 (en esta edición se señala la paginación original de las obras de Durkheim).

<sup>61</sup> E. DURKHEIM, “Cours de science sociale...”, ed. cit., 96.

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

<sup>63</sup> *Ibid.*

se convierte en el acicate que mueve a Durkheim a sostener enfáticamente que existe una forma específica de moralidad social que se corresponde con el ascenso de la reflexividad y de la libertad individuales, que caracterizaba a las sociedades diferenciadas. Semejante énfasis le lleva a subrayar el siguiente esquema: utilitarismo *versus* normatividad<sup>64</sup>. El utilitarismo es el mayor adversario del universalismo moral, pero qué duda cabe que el propio funcionamiento de las modernas sociedades diferenciadas favorece una representación individualista de la acción social. La falsa idea de un funcionamiento social autorregulado, que opera por medio de contratos libremente adoptados por individuos muy diferenciados, reflexivos y conscientes de sus propios intereses particulares, parece ser una de la pre-nociones más características de las sociedades modernas. Esta representación del sistema de las funciones sociales es dominante, y, sin embargo, provoca el rechazo más airado de nuestro autor.

## 5. DIVISIÓN DEL TRABAJO Y CIVILIZACIÓN

La división del trabajo no es de suyo un fenómeno mórbido desde el punto de vista moral. En este punto Durkheim se separa decididamente de la posición manifestada por A. Comte<sup>65</sup>, que,

---

<sup>64</sup> Jeffrey C. Alexander ha hecho de este esquema el eje de su interpretación de la DTS. Cfr. J.C. ALEXANDER, "The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim", en ID., *Theoretical Logic in Sociology*, vol. II, Routledge & Kegan Paul, London, 1982; ID., "Rethinking Durkheim's Intellectual Development", *International Sociology*, 1986/1, 91-107 y 189-201.

<sup>65</sup> "Aunque A. Comte haya reconocido que la división del trabajo es una fuente de solidaridad, parece no haberse dado cuenta que esta solidaridad es *sui generis* y sustituye poco a poco a la que engendran las semejanzas sociales. Por esta razón, al observar que éstas se encuentran muy borrosas allí donde las funciones sociales están muy especializadas, ha visto en esa difuminación *effacement*— un fenómeno mórbido, una amenaza para la cohesión social, debida al exceso de especialización, y ha explicado por ello los hechos de descoordinación que acompañan a veces el desarrollo de la división social del trabajo" (DTS, 356). Como se verá después, Durkheim reconoce a Comte el mérito de haber sido el primer sociólogo que señaló que la división del trabajo no era un fenómeno puramente económico.

según él, no deja de ser ambigua. Pero tampoco es sin más un mecanismo de integración como lo entendieron –siempre según su interpretación– la sociología de Spencer, las teorías de la economía política clásica y el utilitarismo moral. Por otro lado, la división del trabajo como puro medio del progreso material e intelectual de las sociedades no parece presentar carácter moral alguno y por eso mismo se lo niega esa forma de autocomprensión inmediata de la sociedad que es la opinión pública.

Considerada como el medio para que aumente la fuerza productiva y la habilidad del trabajador, como condición necesaria para el desarrollo intelectual y material de las sociedades y, por tanto, como fuente de civilización, la división del trabajo nunca va más allá del plano medial: “no habría ninguna razón para atribuirle un carácter moral”<sup>66</sup>.

Durkheim procede a separar de un modo bastante estricto la vida moral de la civilización. Este modo de proceder tiene un especial sentido en el contexto general de la obra, o sea, de acuerdo con el lugar que ocupa en la arquitectónica general de la Tesis. Justamente después de fijar el problema –¿es la división del trabajo una simple ley de la naturaleza o es además y ante todo una ley moral?–, Durkheim aborda de inmediato qué función desempeña la división del trabajo, o, lo que es igual, con qué necesidad social se corresponde. Para ello lo primero que se impone es establecer el método para determinar dicha función. Pues bien, aquí es donde Durkheim procede de un modo expeditivo: procede a “despejar” una noción que le resulta incómoda para sus objetivos: la noción de ‘civilización’. “Si, por lo demás, se analiza ese *complejo* mal definido que se llama la civilización, se encuentra que los elementos de los que se compone están desprovistos de todo carácter moral”<sup>67</sup>.

Parece clara la intención: que no se mezcle la división del trabajo con la civilización, hasta el punto de confundirlas. Para ello, Durkheim recurre a un argumento que recuerda a Rousseau: la

<sup>66</sup> DTS, 12. Su carácter medial le aleja del plano moral, pues “los servicios que rinde son casi completamente extraños a la vida moral, o al menos no tienen con ella más que relaciones muy indirectas y lejanas. (...) no está probado del todo que la civilización sea algo moral”. *Ibid.*

<sup>67</sup> *Ibid.*, 13.



ambivalencia moral del proceso civilizatorio. Nos falta una unidad que sirva para medir cómo crece la moralidad conforme progresa la civilización, y, por si eso fuera poco, poseemos otra para medir la inmoralidad colectiva: el número de suicidios y de crímenes de toda especie no hacen honor a la civilización, “pues el número de estos fenómenos mórbidos parece crecer a medida que las artes, las ciencias y la industria progresan”<sup>68</sup>. La argumentación recuerda ciertamente las diatribas que Rousseau dirige a la noción de civilización, y además se centra en tres planos: la industria, las artes y la ciencia. De los tres únicamente este último presenta un cierto carácter moral y en determinadas condiciones además.

Ante la insistencia durkheimiana en que la civilización es moralmente ambivalente, y, por tanto, un espacio de neutralidad axiológica, se sigue que “si la división del trabajo no tuviera otro papel que hacer posible la civilización, participaría de la misma neutralidad moral”<sup>69</sup>. Ello se debe a que “la civilización no tiene valor intrínseco y absoluto”<sup>70</sup>. Su valor es, en última instancia, funcional: se corresponde con ciertas necesidades, las cuales son a su vez consecuencias de la división del trabajo.

Toda la argumentación que desarrolla Durkheim se carga de un notable contenido y orientación antiutilitarios. Así, por ejemplo, el efecto más significativo de la división del trabajo no estriba en que aumente el rendimiento de las funciones divididas, sino en que las hace solidarias. El papel de las funciones divididas “no es simplemente embellecer o hacer mejorar las sociedades existentes, sino hacer posibles sociedades que, sin ellas, no existirían”. La civilización no es en ningún caso condición de posibilidad de la realidad social, como tampoco lo es la función de utilidad. En lo que se refiere al nacimiento o formación de cualquier forma de vida social “es posible que la utilidad económica de la división del trabajo sirva para algo en ese resultado, pero, en todo caso, éste excede infinitamente la esfera de los intereses puramente económicos; pues consiste en el establecimiento de un orden social y moral *sui generis*”<sup>71</sup>.

---

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

<sup>69</sup> *Ibid.*, 16.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 24.

La reducción de la solidaridad, fruto de la división del trabajo, a un intercambio desconoce y pasa por alto tanto lo que el intercambio supone como lo que resulta de él. Aquí Durkheim está anticipando ya algunas tesis que serán decisivas en la obra de su sobrino, Marcel Mauss, *Essai sur le don*. El intercambio no implica sin más individuos independientes, autónomos y reflexivos; lo que realmente supone es el esfuerzo concertado y persistente en el tiempo de individualidades diferenciadas pero solidarias; supone la mutua dependencia de dos seres, los cuales se sienten y se saben incompletos el uno sin el otro en virtud de un estado interno, profundo y permanente, no efímero: “Precisamente porque este estado es constante, suscita todo un mecanismo de imágenes que funciona con una continuidad que no tiene el intercambio”. El análisis sociológico-moral que desarrolla Durkheim se orienta en este punto hacia la sociología del conocimiento, pues el intercambio supone la interiorización de la imagen del otro a un mismo rango que la nuestra: “La imagen de aquél que nos completa deviene en nosotros mismos inseparable de la nuestra, no solamente porque está frecuentemente asociada a ella, sino sobre todo porque es su complemento natural: deviene parte integrante y permanente de nuestra conciencia, hasta tal punto que ya no podemos pasar sin ella y que buscamos todo lo que puede acrecentar su energía”<sup>72</sup>.

El imaginario social de la solidaridad funciona sobre un mecanismo psico-sociológico. Dicho mecanismo opera en la solidaridad mecánica, la que se funda en las semejanzas y da lugar, como no podía ser de otro modo, a una corriente afectiva, a unos determinados sentimientos de simpatía. Durkheim se sumerge en el mecanismo imaginativo que está vinculado a la solidaridad, ya sea ésta ente semejantes o entre diferentes: “Sin duda no parece haber nunca solidaridad entre otro y uno mismo más que si la imagen del otro se une a la nuestra”<sup>73</sup>.

Durkheim interpreta la función psicológica de la asociación imaginativa desde ese gran presupuesto que preside su concepto de la vida social. En última instancia, la categoría de la ‘vida’ juega un papel esencial en toda su obra; lo que sucede es que la vida primordial es, para él, la vida social. Recordemos su tesis, expues-

<sup>72</sup> *Ibid.*, 25.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 26.

ta páginas atrás, que la vida social procede de una doble fuente: la semejanza de las conciencias y la división del trabajo. Pues bien, la idea central de esa tesis se aplica ahora a la unión entre las imágenes de *ego* y *alter*: “cuando la unión resulta de la semejanza de las dos imágenes, consiste en una aglutinación. Las dos representaciones se hacen solidarias, porque al ser indistintas –totalmente o en parte–, se confunden y constituyen una sola, y no son solidarias más que en la medida que se confunden. Por el contrario, en el caso de la división del trabajo, son exteriores la una a la otra y únicamente se vinculan porque son distintas. Los sentimientos no podrían, por tanto, ser los mismos en los dos casos ni tampoco las relaciones sociales que derivan de ellos”<sup>74</sup>.

## 6. DIVISIÓN DEL TRABAJO Y MORALIDAD. LA APORTACIÓN DE COMTE Y SCHAEFFLE

Tras la decisiva cuestión de si la división del trabajo es, además de una ley de la naturaleza, una ley de la moralidad, se encierra todo un mundo de significados que conviene aclarar para entender bien el alcance de la cuestión. Para empezar a definir la cuestión, ¿qué está en juego aquí? A mi entender, lo que está en juego es, de entrada, la posición de la sociología frente a la economía.

### 6.1. División del trabajo y ciencia económica

Durkheim reconoce, sin ningún complejo por su parte, que el primero en intentar teorizar la división del trabajo fue Adam Smith y que fue él incluso quien inventó el término<sup>75</sup>. Siempre según el sociólogo alsaciano, una vez que el término y el concepto se instaló en la ciencia social por influencia de la ciencia económica –en especial, A. Smith y J. S. Mill–, habría pasado después a la biología, la cual logró entender el fenómeno en un marco de amplitud

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> Cfr. *ibid.* 1.

teórica muy superior<sup>76</sup> y de un alcance ontológico de mucho mayor calado: la realidad de la vida. Una vez más, biologismo y vitalismo van de la mano y constituirán –como se verá muy pronto– un poderoso aliado de Durkheim en su particular batalla contra el utilitarismo y su explicación tanto de la división del trabajo como del proceso civilizatorio.

En realidad, cuando la biología encuadra la división del trabajo social en el proceso general (*processus général*<sup>77</sup>) de la vida, al considerarla una forma particular de éste, no está haciendo sino fortalecer la aportación fundamental que los economistas hicieron a la formación de una ciencia social: el concepto de ley para un orden especial de fenómenos particulares. Esta fue una tesis que Durkheim defendió con ardor y perseverancia desde su primer curso universitario dictado en Burdeos: el *Cours de Science Sociale* (1887–1888, *Leçon d'ouverture*)<sup>78</sup>. La economía vino a encontrar una ley máximamente general que posteriormente se han encargado de ratificar las demás ciencias, muy especialmente la biología: aquélla que proclama que todos los fenómenos naturales evolucionan según leyes<sup>79</sup>.

<sup>76</sup> “Las recientes especulaciones de la filosofía biológica han terminado por hacernos ver en la división del trabajo un hecho de una generalidad que los economistas, que hablaron de ella por primera vez, no pudieron sospechar. Se sabe, en efecto, a partir de los trabajos de Wolff, de von Baer, de Milne–Edwards, que la ley de la división del trabajo se aplica tanto a los organismos como a las sociedades; (...). Este descubrimiento ha tenido por efecto, a la vez, extender desmesuradamente el campo de acción de la división del trabajo y retrasar sus orígenes a un pasado infinitamente lejano, puesto que se convierte en algo casi contemporáneo del advenimiento de la vida en el mundo. Ya no es únicamente una institución social que tiene su origen en la inteligencia y en la voluntad de los hombres; sino que es un fenómeno de biología general, cuyas condiciones hay que buscar, según parece, en las propiedades esenciales de la materia organizada”. *Ibid.*, 3–4.

<sup>77</sup> Cfr. *ibid.*, 4.

<sup>78</sup> “Los economistas fueron los primeros en proclamar que las leyes sociales son tan necesarias como las leyes físicas y en hacer de este axioma la base de una ciencia (...)”.

Extended este principio a todos los hechos sociales y la sociología está fundada. En efecto, todo orden especial de fenómenos naturales, sometido a leyes regulares, puede ser objeto de un estudio metódico, es decir de una ciencia positiva”. É. DURKHEIM, “Cours de Science Sociale...”, ed. cit., 80–1.

<sup>79</sup> “Se puede decir incluso que de todas las leyes la mejor establecida de un modo experimental (...) es aquélla que proclama que todos los fenómenos natura-



Ligado como está a una concepción positivista “fuerte” de la ciencia, Durkheim busca una comprensión de la ciencia económica a partir del esquema positivista del sistema de las ciencias, para entender a partir de él los logros, pero también las insuficiencias de la economía. Una vez más, la *Leçon d’ouverture* del curso 1887–1888 aporta pistas inestimables en lo que respecta al gran servicio que los economistas han prestado a la formación de las ciencias sociales: “Han sido los primeros en sentir todo lo que de viviente y espontáneo hay en las sociedades”<sup>80</sup>. El carácter dialéctico de la argumentación durkheimiana se deja sentir muy pronto: el naturalismo vitalista de los economistas se oponía –por principio– a toda forma de artificialismo y contractualismo sociológicos; Durkheim enfrenta el concepto económico de “espontaneidad” con los de “artificio” y “mecanismo” y además lo vuelve expresamente contra ellos<sup>81</sup>. Su movimiento dialéctico es, sin duda, brillante: el propio elogio inicial prepara las bases de una crítica aguda inmediata. En realidad, los economistas no llegaron a ser plenamente conscientes del servicio que habían prestado a las ciencias sociales, así como del alcance real de su decisiva aportación. Por eso mismo no extrajeron todas las consecuencias que implicaba su tesis de que las leyes económicas son leyes naturales. El desenfoco comenzó a partir de su tendencia a comprender la vida social desde la vida individual<sup>82</sup>: “El individuo es, pues, la única realidad tangible que pueda alcanzar el observador, y el único problema que pueda plantearse la ciencia es buscar de qué manera debe conducirse el indi-

---

les evolucionan según leyes. Por tanto, si las sociedades están en la *naturaleza*, deben obedecer también a esta ley general que resulta de la ciencia y simultáneamente la domina”. *Ibid.*, 82.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 84.

<sup>81</sup> “Comprendieron que la vida colectiva no podía ser bruscamente instituida por un hábil artificio; que no resultaba de un impulso exterior y mecánico, sino que es en el seno mismo de la sociedad donde se elaboraba lentamente. Es así como pudieron asentar una teoría de la libertad sobre una base más sólida que una hipótesis metafísica. Es evidente que si la vida colectiva es espontánea, precisa mantener su espontaneidad. Toda traba sería absurda”. *Ibid.*

<sup>82</sup> “A pesar de afirmar que las leyes económicas son naturales, tomaban la palabra en un sentido que disminuía su alcance. En efecto, según ellos, en la sociedad no hay otra cosa real más que el individuo; de él emana todo y hacia él se dirige todo”. *Ibid.*

viduo en las principales circunstancias de la vida económica, dada su naturaleza”<sup>83</sup>.

El economista –sigue diciendo Durkheim– construye un tipo ideal de individuo, una abstracción, y a continuación se olvida que lo ha construido, esto es, que se trata de un artificio, de un simple instrumento de análisis. La consecuencia epistemológica es el imperio de un deductivismo estricto<sup>84</sup>. La economía juega continuamente con una ambigüedad semántica y conceptual que afecta al núcleo de su estado científico: donde habla de “natural” debería decir “racional”: ambas cosas no son lo mismo. El resultado de esta radical ambigüedad es que “la economía política perdió así todos los beneficios de su principio. Continuó siendo una ciencia abstracta y deductiva; pues este hombre en general, este egoísta sistemático del que nos habla no es más que un ente de razón”<sup>85</sup>. Por desconocer al hombre real, la economía perdió su oportunidad y, sobre todo, su posibilidad real de fundamentar efectivamente la ciencia social y no logró sobrepasar el plano de lo hipotético, de lo metafísicamente posible: “Siempre le faltó una naturaleza que observar”<sup>86</sup>. El balance final es que los economistas se quedaron detenidos a mitad de camino de lo que su propio principio habría permitido esperar del saber científico que habían alcanzado. Desbrozaron una parte del camino –y ése es un mérito innegable–, pero luego se perdieron para, finalmente, detenerse sin saber cómo avanzar.

---

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> “Las leyes económicas y más generalmente las leyes sociales no serían, pues, hechos muy generales que el sabio induce a partir de la observación de las sociedades, sino consecuencias lógicas que deduce de la definición del individuo. El economista no dice: las cosas ocurren así porque la experiencia lo ha determinado; sino: deben ocurrir así, puesto que sería absurdo que sucediera de otro modo”. *Ibid.*

<sup>85</sup> *Ibid.*, 86.

<sup>86</sup> “Los economistas no tenían todavía una idea lo bastante justa de las sociedades como para servir verdaderamente a la ciencia social. Pues ésta, al tomar su punto de partida en una construcción abstracta del espíritu, ciertamente podía llegar a demostrar de un modo lógico posibilidades metafísicas, pero no a establecer leyes”. *Ibid.*

## 6.2. Economía y Ciencia Social: discusiones metodológicas y otras implicaciones

La crítica de Durkheim al estatuto científico de la economía política se sumaba a un debate que en aquellos momentos tenía lugar en el ámbito de los estudios económicos que se realizaban en Francia. El objeto principal del debate era la cuestión de si la ciencia económica era una ciencia exacta, natural o moral<sup>87</sup>. Durkheim participa en este debate incluso con anterioridad a su primer curso en Burdeos, o sea, al menos desde 1885<sup>88</sup>. El dato no deja de tener su importancia a la hora de valorar debidamente el enorme trasfondo que encierra la cuestión cuando sea tratada en *La división del trabajo social* (1893) y el mucho tiempo y estudio que Durkheim le había dedicado desde tiempo atrás. De su Tesis Doctoral se pueden decir muchas cosas, excepto que fue improvisada; antes bien, en ella se encuentran de un modo implícito los grandes debates que sacudían la escena intelectual francesa y europea de su tiempo.

Uno de esos grandes debates se daba precisamente entre la Economía Política y la Ciencia Social. En estos primeros trabajos que estamos considerando, Durkheim fija su atención de un modo especial en unos cuantos asuntos que llevan el debate hacia el terreno ético y epistemológico. Empecemos por este último: el economista se equivoca al establecer el estatuto de la abstracción en su propia ciencia<sup>89</sup>, por lo que el individuo sobre el que opera es el

<sup>87</sup> Cfr. William LOGUE, “Durkheim et les économistes français”, en Ph. BERNARD, M. BORLANDI y P. VOGT (eds.), *op. cit.*, 43–58. Y también, Jean-Jacques GISLAIN y Philippe STEINER, *La sociologie économique. 1890–1920*, P.U.F., París, 1995, en especial el cap. 2, “La critique de l’économie pure”, 23–46.

<sup>88</sup> La temática está ya presente en los artículos de 1885 y 1886: “Organisation et vie du corps social selon Schaeffle”, *Revue Philosophique*, 19/1885, 84–101 (*Textes 1*, 355–77); “Alfred Fouillé. La propriété sociale et la démocratie”, *Revue Philosophique*, 19/1885, 446–53 (en E. DURKHEIM, *La science sociale et l’action...* 171–183); y “Les études de science sociale”, *Revue Philosophique*, 22/1886, 61–80, en *La science sociale et l’action...*, 184–214.

<sup>89</sup> “Se podría objetar que la abstracción es un procedimiento legítimo de la ciencia. Cierto. Pero abstraer es cortar en la realidad una parte que se aísla: no consiste en crear con todas las piezas un ente de razón. Ahora bien, el hombre y la sociedad que conciben los economistas son puras imaginaciones que no se corresponden para nada con las cosas. El sociólogo deberá considerar los hechos

resultado de un proceso de abstracción que deja fuera directamente todas sus características históricas y sociales, es decir, todas sus determinaciones reales, aquéllas que lo vinculan a la realidad: “Para simplificar las cosas los economistas las han empobrecido de un modo artificial. No solamente han hecho abstracción de todas las circunstancias de tiempo, de lugar, de país, para imaginar el tipo abstracto del hombre en general, sino que en ese mismo tipo ideal han pasado por alto todo lo que no se refiriera a la vida estrictamente individual, si bien es cierto que por ir de abstracción en abstracción no les ha quedado a mano otra cosa que el triste retrato de un egoísta en sí”<sup>90</sup>.

En el campo ético, Durkheim destaca con insistencia que la teoría moral que es inherente a las concepciones clásicas de la economía es el utilitarismo. Este implica tanto la preponderancia de la racionalidad utilitaria en la conducta humana como la exacta correspondencia entre el interés personal y el interés social. Durkheim está convencido que lo erróneo de este planteamiento puede ser mostrado directamente desde el plano epistemológico: la confusión entre el interés individual y la función social: “Para que un hecho sea sociológico, es preciso que interese no solamente a todos los individuos considerados aisladamente, sino a la propia sociedad, es decir, al ser colectivo”<sup>91</sup>. Los grandes intereses colectivos coinciden por entero con las grandes funciones sociales. Al adoptar el estrecho punto de vista utilitarista, crece considerablemente la dificultad para comprender la base moral de la sociedad y las tres grandes funciones reguladoras de la vida social: el derecho, la moral y la religión<sup>92</sup>.

Muy especialmente en este último ámbito —el de la religión— es en el que se separan abiertamente la posición de Spencer, y que

---

económicos, el Estado, la moral, el derecho, la religión, como otras tantas funciones del organismo social y las estudiará como fenómenos que ocurren en el seno de una sociedad cerrada y definida. Desde este punto de vista las cosas cambian inmediatamente de aspecto. Como acabamos de ver, la economía política pierde de golpe su autonomía, pues no se puede estudiar una función social aislándola completamente de las demás”. E. DURKHEIM, “Les études de science sociale”, ed. cit., 212-3.

<sup>90</sup> E. DURKHEIM, “Cours de Science Sociale...”, ed. cit., 85.

<sup>91</sup> E. DURKHEIM, “Les études de science sociale”, ed. cit., 192.

<sup>92</sup> Cfr. *ibid.*, 197.



Durkheim describe<sup>93</sup> como una forma de utilitarismo, de su propia postura, que bien podríamos calificar de funcionalismo. El discurso sociológico se hace cargo del hecho religioso en tanto que determina su papel social. Esta es la postura que sostiene el sociólogo alsaciano: “El derecho y la moral tienen por objeto asegurar el equilibrio de la sociedad, adaptarla a las condiciones ambientales. Tal debe ser también el papel social de la religión. Si pertenece a la sociología, lo es en tanto que ejerce sobre las sociedades esta influencia reguladora”<sup>94</sup>. Como puede intuirse ya, tras la diferencia de concepciones sobre la relación entre lo individual y lo social, se encierran otras muchas cuestiones distintas de las puramente epistemológicas, aunque, indudablemente, conectadas con ellas. Así, por ejemplo, Spencer otorga un papel importante en el desarrollo de la civilización al avance del espíritu crítico<sup>95</sup>, unido al gusto por el libre examen, y a la importancia decreciente de la costumbre y el prejuicio<sup>96</sup>.

A lo largo de toda su reflexión, Durkheim insiste varias veces en que desea oficiar de sociólogo, y es como tal que reivindica sucesivamente el lugar y la importancia social que tienen el prejuicio, la costumbre y la religión<sup>97</sup>. La consecución de la vida social exige la presencia y la vitalidad de los tres elementos: “Una sociedad sin prejuicios se parecería a un organismo sin reflejos: sería un monstruo incapaz de vivir. Pronto o tarde la costumbre y el hábito retomarán sus derechos y eso es lo que nos autoriza a presumir que la religión sobrevivirá a los ataques de que es objeto. En tanto que haya hombres que vivan juntos, habrá en ellos algún tipo de fe común. Lo que no se puede prever y que sólo el futuro podrá decidir es la forma particular bajo la que esta fe se simbolizará”<sup>98</sup>.

<sup>93</sup> El debate se produce con ocasión de la presentación y análisis que Durkheim hace en 1886 de la Parte VI de los *Principles of Sociology: Ecclesiastical institutions*, publicada por Spencer en Londres, en 1885. Cfr. E. DURKHEIM, “Les études de science sociale”, ed. cit., 184–97.

<sup>94</sup> *Ibid.*, 193.

<sup>95</sup> Cfr. *ibid.*, 194.

<sup>96</sup> Cfr. *ibid.*, 195.

<sup>97</sup> Cfr. *ibid.*, 196–7.

<sup>98</sup> *Ibid.*, 197.

### 6.3. Ciencia económica, división del trabajo y moralidad

Estamos siguiendo muy de cerca los primeros trabajos publicados por Durkheim. Llama la atención, sin duda, la linearidad de muchos temas que luego se harán centrales cuando presente su Tesis Doctoral en 1893. Desde el comienzo de su obra escrita Durkheim sostiene dos tesis paralelas y complementarias: la división del trabajo es un hecho social, y no meramente económico, y la solidaridad es un fenómeno moral, y no meramente económico.

Conviene que nos situemos en este punto crucial: la crítica de la economía política que realiza Durkheim tiene indudablemente un fundamento epistemológico, pero se realiza en nombre y en defensa de la causa moral por excelencia: la moral social<sup>99</sup>. La base ética de la economía, esto es, el utilitarismo quiebra de raíz la moral cuando intenta reducir el hecho moral a una utilidad o preferencia individual: lo moral se disuelve en lo psicológico. Ni el interés ni la utilidad pueden constituir un vínculo social duradero<sup>100</sup>. Cuando

<sup>99</sup> Alexander hace de este punto –la crítica de la Economía clásica en nombre de la moralidad– el núcleo de su particular exposición de los escritos tempranos de Durkheim. Cfr. J.C. ALEXANDER, *Theoretical Logic in Sociology*, Routledge & Kegan Paul, London, 1982, vol. 2, 81–118.

<sup>100</sup> “Por lo demás, si lo útil fuera el único vínculo social, las sociedades no serían más que asociaciones de un día, pues nada es más cambiante que el interés” (E. DURKHEIM, “Les études de science sociale”, ed. cit., 201). Como señala Ramón Ramos Torre, desde los primeros pasos que dio Durkheim en orden a construir el relato central de su tesis, así como su sistemática interna, su interés por la naturaleza moral del vínculo social tenía un origen: la cuestión social, planteada como la contradicción entre socialismo e individualismo. “Más tarde, reteniendo el problema en sí, había ido encontrando el terreno central en que tal contradicción se fraguaba: autonomía individual *versus* solidaridad social. De este modo se operaba un desplazamiento decisivo, pues la cuestión social se convertía en fenómeno o manifestación de la cuestión moral, apareciendo ésta como núcleo decisivo y problemático del moderno sistema social. El porqué de esta conversión no es difícil de establecer. Resulta de la tesis durkheimiana según la cual la vida social sólo es posible como un sistema de ambientes morales que rodean al individuo, dotándole de orientaciones, posibilitando una interacción ordenada y asegurando la armonía del todo. Esta tesis decisiva se construye en contra del individualismo metodológico de Spencer y matizando el abstracto moralismo de Comte” (R. RAMOS TORRE, *op. cit.*, 40). En suma, Durkheim intenta enunciar de un modo nítido el problema moral que está detrás de las grandes patologías modernas. Con ello quiere mostrar, además, que el núcleo de lo social es moral y que la vida social es coextensiva con la vida moral. Las patologías modernas nos remi-

una moral individualista y utilitaria propugna la solidaridad, la cooperación entre los hombres, lo hace –según Durkheim– para asegurar la felicidad del individuo. Ahora bien, una moral individualista no tiene otro valor que el individual y subjetivo, pues únicamente el individuo es juez autorizado en todo lo que se refiere a su propia felicidad o sus preferencias.

Frente a esta concepción utilitaria de la moral, Durkheim propugna un concepto fuertemente sociológico y coercitivo de la moralidad: “La moralidad no puede tener una autoridad objetiva más que si apunta a otra cosa que a la felicidad o al perfeccionamiento del individuo. No es nada si no es una disciplina social. Lo que ella expresa son las condiciones de existencia de las sociedades. Ahora bien, estas condiciones no cambian de un día para otro; no dependen del capricho de cada uno, sino que resultan de la naturaleza misma de las cosas y se imponen a todos con una fuerza obligatoria”<sup>101</sup>. El sociólogo alsaciano presenta aquí algunos rasgos que, en su planteamiento ético, siempre estarán presentes cuando caracterice el hecho moral: autoridad y obligación.

De aquí se deduce un concepto de solidaridad bien distinto al propuesto por la ética utilitaria; un concepto que no se sigue del deseo de felicidad ni de la búsqueda de utilidades. “Por tanto, si la solidaridad tiene o debe tener un lugar en economía política, no es porque satisfaga ciertas tendencias individuales, por legítimas que sean; es porque es la condición misma de la vida social. En efecto, una sociedad cuyos miembros no estuvieran unidos unos a otros por algún vínculo sólido y duradero se parecería a un montón de polvo disgregado (...)”<sup>102</sup>. Años después, al redactar y publicar su Tesis Doctoral, Durkheim empleará el mismo esquema argumental al hablar de la división del trabajo. A pesar de reconocer su indudable importancia económica, sostendrá enérgicamente que su principal función social es moral: hacer posible el progreso de la solidaridad social: “Pero si la división del trabajo produce solidaridad, no es solamente porque haga de cada individuo un intercambiador (*échangiste*) como dicen los economistas; es porque crea

---

ten en cualquier caso al sistema de la ética que propicia la división del trabajo social y la forma de solidaridad orgánica.

<sup>101</sup> *Ibid.*, 207.

<sup>102</sup> *Ibid.*



entre los hombres todo un sistema de derechos y deberes que les vinculan entre sí de una manera duradera. (...) Si los economistas han creído que engendraba una solidaridad suficiente, de cualquier modo como ésta se hiciera, y si, en consecuencia, han sostenido que las sociedades humanas podían y debían resolverse en asociaciones puramente económicas, es porque han creído que no afectaba más que a intereses individuales y temporales. (...) Pero tal concepción es, de cualquier punto de vista, inadecuada a los hechos. La división del trabajo no pone en presencia de individuos, sino de funciones sociales”<sup>103</sup>.

La diferencia fundamental entre Durkheim y los economistas es que estos últimos consideran la división del trabajo como un sistema de interdependencia funcional que arroja como uno de sus resultados no directamente perseguidos, un efecto moral: la solidaridad social en forma primordial de cooperación. Durkheim no niega que sea un sistema de interdependencia funcional –y en ese sentido, una ley de la naturaleza–, pero sostiene que ante todo es un sistema de interdependencia ética, pues la solidaridad es un fenómeno absolutamente moral<sup>104</sup> y no económico. La división del trabajo sería por tanto principalmente una ley moral, antes que una ley de la naturaleza.

Que la división del trabajo es fuente, si no única, al menos sí la principal de la solidaridad social, es algo que ya comprendió bien y formuló A. Comte en el *Cours de philosophie positive*<sup>105</sup>. Es significativo que en la referencia textual a pie de página (*Cours de philosophie positive*, IV, 425) aparezca junto a Comte una alusión

<sup>103</sup> DTS, 402–3. “Para los economistas, la división del trabajo produce una interdependencia, y de la observación de esta interdependencia nace el sentido humano de la solidaridad social. (...) El hecho de que los hombres tengan necesidad cada vez más unos de otros tanto para su supervivencia como para los bienes de la vida material, no parece suficiente a Durkheim para explicar la solidaridad. La realidad de la moderna sociedad industrial, tal como él la percibe, es que los hombres se hacen al mismo tiempo cada vez más interdependientes y cada vez más extraños entre sí, tanto en calidad de individuos como en la de las clases sociales”. W. LOGUE, *art. cit.*, 47.

<sup>104</sup> Cfr. DTS, 28.

<sup>105</sup> “Hasta donde conocemos, de todos los sociólogos es el primero en haber señalado en la división del trabajo otra cosa que un fenómeno puramente económico”. *Ibid.*, 26.



explícita a Schaeffle<sup>106</sup>. Muy pronto veremos con más precisión el sentido de dicha alusión. De momento quedémonos con esta idea: en el caso de las modernas sociedades industriales –sociedades diferenciadas– la división del trabajo es la condición de posibilidad de su existencia. Durkheim está realizando su análisis desde el punto de vista de la cohesión social, por lo que directamente quiere pasar del plano de consideración propio de un sistema de interdependencia funcional a otro plano distinto, que la economía no alcanza a entender: el plano de un sistema de interdependencia ética que asegure la cohesión social: “aunque no estemos todavía en estado de resolver la cuestión en rigor, se puede entrever sin embargo desde ahora que, si tal es realmente la función de la división del trabajo, debe tener un carácter moral, pues las necesidades de orden, armonía, solidaridad social pasan generalmente por ser morales”<sup>107</sup>.

La mutación del interés y utilidad individuales por un interés colectivo dirigido a garantizar la cohesión social y todas sus exigencias, obedece sin duda a una preocupación agudamente sentida por la regulación social. En su crítica al utilitarismo y a los fundamentos de la Economía política clásica, Durkheim va dejando en el camino toda forma de voluntarismo de la acción social, a la vez que se acentúa ese normativismo funcionalista al que nos referíamos páginas atrás: “Durkheim rechaza la posición de los economistas porque ella sólo puede llevar a cabo el voluntarismo a expensas de la regulación social”<sup>108</sup>. Esta separación estricta entre acción individual y orden colectivo / control social está lógicamente asociada a un énfasis en el carácter supraindividual del orden social: “Durkheim enfatiza que el propio orden social asume una forma supraindividual, incluso aun cuando él considere que las decisiones de los actores sociales forman de algún modo su base”<sup>109</sup>.

---

<sup>106</sup> La referencia es a su obra: *Bau und leben des socialen Koerpers*. Se trata de una obra que Durkheim conoce muy bien. En 1885 había publicado en la *Revue Philosophique* (19) un extenso comentario titulado: “Organisation et vie du corps social selon Schaeffle”.

<sup>107</sup> DTS, 27.

<sup>108</sup> J.C. ALEXANDER, *op. cit.*, 87.

<sup>109</sup> *Ibid.*

La crítica a la que Durkheim somete a la Economía política clásica y a su fundamento epistemológico y ético —el utilitarismo— se ve reforzada por dos orientaciones diferentes, pero que confluyen: la orientación histórica que él encontró en Alemania, en la Escuela Histórica de Economía, y la orientación biológico-organicista (muy especialmente Alfred Espinas, en su libro sobre las *Sociedades animales*. Durkheim encuentra una conexión evidente entre el pensamiento de Espinas y el de Schaeffle<sup>110</sup>.

#### **6.4. La superación del moralismo abstracto de Comte: la búsqueda de un verdadero universalismo moral concreto en la forma de una ciencia de las costumbres**

El discípulo de Durkheim, Célestin Bouglé ha descrito la perspectiva de su maestro como un racionalismo impregnado de positivismo. Sin embargo Durkheim siempre se consideró a sí mismo como un racionalista y no como un positivista<sup>111</sup>. Suele destacarse su racionalismo científico, pero no tanto las verdaderas características de su racionalismo moral. Este presenta unos rasgos muy particulares que lo distinguen de un racionalismo crítico y radical, y lo acercan a un racionalismo ético de tipo más bien empirista o escocés: muy atento a la experiencia moral concreta de las sociedades históricas.

Es un tema constante de todas sus obras tempranas, incluida su primera gran obra sistemática (la Tesis de 1893), la búsqueda de la ciencia de la moral. Fue precisamente esa búsqueda lo que más llamó su atención durante su estancia en Alemania: los moralistas alemanes habían dado muchos e importantes pasos en la dirección que él consideraba correcta, y que, no lo olvidemos, había nacido de la economía política alemana<sup>112</sup>.

<sup>110</sup> Cfr. E. DURKHEIM, “Cours de science sociale...”, ed. cit., 96–7.

<sup>111</sup> Cfr. S. LUKES, *op. cit.*, 72.

<sup>112</sup> “Y la economía política ha nacido —es preciso recordarlo— del romanticismo alemán. La figura más destacada (aunque Durkheim no hable de ella) es la de Adam Heinrich Müller, quien, con Friedrich von Görres, Karl Ludwig von Haller, Johann Joseph von Görres y Franz von Baader, formaba la escuela vienesa de los «economistas políticos románticos». Todos estaban profundamente influi-

Como hemos visto anteriormente, Durkheim reconoció a Comte el mérito de haber sido el primero en señalar que la división del trabajo no era un fenómeno puramente económico, pero se distanció de él por la miopía que el padre de la sociología demostró al no haberse dado cuenta del tipo de solidaridad *sui generis* que la división del trabajo producía. En realidad este problema aparece cuando se pasa por alto que la división del trabajo es *simultáneamente* una ley de la naturaleza —esto es una ley del proceso de diferenciación de los sistemas sociales— y una ley moral que ordena al individuo especializarse y consagrarse al ejercicio de una tarea profesional. La solidaridad por complementación e interrelación de las diferencias debe ser tanto una propiedad interna del sistema social como una orientación normativa de la acción: “Las partes deben ser ya solidarias entre sí para que el todo tome conciencia de sí y actúe en consecuencia”<sup>113</sup>. Cuando no se entiende el proceso de división del trabajo desde esta doble perspectiva, la moralidad “es fruto de una simple exhortación voluntarista” y no “un conjunto de hechos socialmente estructurado”<sup>114</sup>. El *nomos* societario es necesariamente solidario de una determinada forma de integración estructural. Este es, según Durkheim, el verdadero fundamento de la vida ética concreta, y la única base posible para construir una ciencia moral en la forma de una ciencia de las costumbres, que no vaya en contra de los intereses prácticos de la sociedad. Dichos intereses no son otros que la salvaguarda de las creencias morales que han sostenido y sostienen la vida colectiva de la humanidad: “la concepción de la ciencia de las costumbres que hemos expuesto es para la fe tradicional la mejor de las salva-

---

dos por Fichte y se oponían a la fría racionalidad, al individualismo y a la preponderancia de los valores materiales característica de la economía política del siglo XVIII. (...) aspiraban a una economía política fundada sobre una concepción orgánica de la sociedad, con objeto de reencontrar el «espíritu alemán»”. Robert Alun JONES, “La science positive de la morale en France: les sources allemandes de la division du travail social”, en Ph. BESNARD, M. BORLANDI y P. VOGT (eds.), *op. cit.*, 17–8.

<sup>113</sup> DTS, 341.

<sup>114</sup> R. RAMOS TORRE, *op. cit.*, 41. Ramos Torre destaca que, en contra del moralismo abstracto de Comte, Durkheim proponía una determinada comprensión del moderno sistema de la vida ética: “Se trata de un sistema de solidaridad moral que traduce, en forma de representaciones sociales interiorizadas por los actores, la integración estructural del sistema”. *Ibid.*



guardas, pues la pone a resguardo de la razón razonante (*raison raisonnante*), su peor enemigo”<sup>115</sup>.

Como señala Watts Miller la razón razonante se convierte muy fácilmente en una locura razonante (*folie raisonnante*)<sup>116</sup>. Durkheim retoma así un tema que abordó un año antes (1886), en su recensión de las *Ecclesiastical institutions* de H. Spencer<sup>117</sup>. Si se piensa que el poder de la razón se demuestra en su carácter disolvente de creencias y prejuicios morales, y además se hace que estribe en ello la verdadera naturaleza del progreso social y moral de una sociedad, se incurre en una locura de la razón razonante. Nuestras acciones morales son el resultado del trabajo y experiencia moral de la humanidad a lo largo de toda su historia: por ello “debemos someternos a ellas con respeto, porque sabemos que la humanidad, después de tanta fatiga y trabajo, no ha encontrado nada mejor. Podemos estar seguros por ello mismo que se encuentra más sabiduría acumulada en ellas que en la cabeza del mayor genio. Sería verdaderamente pueril querer rectificar con nuestro pequeño juicio particular los resultados de la experiencia humana. Llegará un día, sin duda, en el que la ciencia de la moral esté lo suficientemente desarrollada como para que la teoría pueda regular la práctica; pero estamos todavía lejos de ello y, mientras llega, lo más sabio es atenerse a las enseñanzas de la historia”<sup>118</sup>. Una so-

<sup>115</sup> E. DURKHEIM, “La science positive de la morale en Allemagne” ..., 284; *Textes I*, 342.

<sup>116</sup> Cfr. W. WATTS MILLER, *Durkheim, Morals and Modernity*, Routledge, London, 1996, 43–4.

<sup>117</sup> La reivindicación en materia moral del prejuicio, no como un juicio falso, sino como un juicio dado, que nos transmite en forma de una regla de acción, de un esquema práctico, los resultados de experiencias ajentas le llevan a señalar que “cuanto más se extiende el campo del conocimiento y de la acción, tantas más cosas hay que nos es preciso creer por autoridad. En otros términos, el progreso no puede más que aumentar el número de prejuicios; y cuando decimos que, muy por el contrario, tiene por efecto sustituir en todos los lados y en todas las cosas el instinto ciego por la clara razón, somos víctimas de una auténtica ilusión. (...) Una sociedad sin prejuicios se parecería a un organismo sin reflejos: sería un monstruo incapaz de vivir (...). En tanto que haya hombres que vivan juntos, habrá entre ellos algún tipo de fe común. Lo que no se puede prever y lo que únicamente el futuro podrá decidir es la forma particular bajo la que se simbolizará esta fe”. E. DURKHEIM, “Les études de science sociale”, ed. cit., 196–7.

<sup>118</sup> E. DURKHEIM, “La science positive de la morale en Allemagne”, 284; *Textes I*, 342–3.



ciudad sin prejuicios, una sociedad puramente racional, es una sociedad abstracta –“una monstruosidad incapaz de sobrevivir”<sup>119</sup>–, basada en una educación exclusivamente literaria y una cultura puramente estética, que impide que el espíritu pueda ponerse en contacto con la realidad y que, de este modo, se haga una representación suficientemente adecuada de la vida social<sup>120</sup>.

Planteado así, el universalismo moral queda ligado a la historia ética de la humanidad, a sus experiencias morales. En este planteamiento coincidieron, al menos inicialmente, Durkheim y – Wundt. Con el tiempo, las tesis de Wundt sobre la evolución moral de la humanidad le parecieron muy ambiguas y poco precisas. No obstante, siempre permaneció vigente la aspiración a construir el sistema de la vida ética como una ciencia de las costumbres. Volvemos sobre este tema en el segundo volumen del presente trabajo.

---

<sup>119</sup> W. WATTS MILLER, *op. cit.*, 45.

<sup>120</sup> Cfr. E. DURKHEIM, “Les principes de 1789 et la sociologie”, *Revue internationale de l’enseignement* 19/1890, 450–6, en *La science sociale et l’action ...*, 222.





## II

# LA CONSTRUCCIÓN DE LA CIENCIA SOCIAL: ALGUNAS CLAVES DEL DESARROLLO INTELECTUAL DE DURKHEIM EN SUS PRIMEROS ESCRITOS

### 1. LOS PRIMEROS ESBOZOS DE UNA TEORÍA DE LA ACCIÓN SOCIAL: LA BÚSQUEDA DE LA CIENCIA SOCIAL

#### 1.1. Aproximación conceptual

En su decisión de dotar a la sociología de un firme fundamento científico Durkheim quiso contar con lo que se había hecho anteriormente y no dudó en situarse expresamente en el interior de una tradición de científicos sociales. Así describía a su auditorio universitario en la *Leçon d'ouverture* (1887) las etapas fundamentales del itinerario sociológico: “la habéis visto nacer con los economistas, constituirse con Comte, consolidarse con Spencer, determinarse con Schaeffle, especializarse con los juristas y los economistas alemanes: y a partir de este corto resumen de su historia, vosotros mismos podéis concluir los progresos que le quedan por hacer. Tiene un objeto netamente definido y un método para estudiarlo. El objeto son los hechos sociales: el método es la observación y experimentación indirecta, en otros términos, el método comparativo”<sup>121</sup>. Los diversos cursos universitarios, así como las numerosas recensiones<sup>122</sup>, artículos de revista e informes que, entre 1885 y 1889 escribe sobre los principales científicos sociales franceses, ingleses y, sobre todo, alemanes, constituyen un caudal de infor-

<sup>121</sup> E. DURKHEIM, “Cours de science sociale...”, ed. cit., 100.

<sup>122</sup> Es un mérito indudable de Anthony Giddens haber llamado la atención sobre el valor de dichas recensiones como elementos configuradores de su propio pensamiento. Cfr. A. GIDDENS, “Durkheim as a review critic”, *Sociological Review*, 18, 1970, 171–96.

mación riquísima sobre el desarrollo intelectual de Durkheim así como sobre el proceso de elaboración de lo que sería su Tesis Doctoral.

Los estudiosos de la obra durkheimiana dirigen su atención hacia este período —el de los escritos tempranos, anteriores en cualquier caso a 1893—, pues dichos trabajos testimonian, en primer lugar, el agudo sentido de crisis social y moral que no dejará ya de estar presente en su sociología en ningún momento; en segundo lugar, también se hace patente en ellos que su polémica antiutilitarista encierra la búsqueda de ese universalismo moral al que me refería en el primer capítulo<sup>123</sup>. Es cierto, en mi opinión, que Durkheim intentó desde muy temprano fundar semejante universalismo moral en clave racionalista —ya sea kantiana o positivista— y que, al intentar hacerlo, se encontró de golpe con el irracionalismo —con el elemento “irracional” de la conducta humana—<sup>124</sup>. Su normativismo funcionalista sería, en ese sentido, un esfuerzo de “reconstrucción racionalizante” de los motivos “irracionales” que encontramos en la sociedad. Dicho de otro modo: racionalidad social y racionalidad individual son inconmensurables e irreductibles, del mismo modo que también lo son la acción social y la

<sup>123</sup> Son muy de tener en cuenta las palabras con las que se cierran las últimas páginas de la DTS. “Se ha dicho con razón que la moral —y por ello hay que entender no solamente las doctrinas, sino también las costumbres—, atravesaba una crisis lamentable. Lo que precede puede ayudarnos a comprender la naturaleza y las causas de este estado de enfermedad. Profundos cambios se han producido, y en muy poco tiempo, en la estructura de nuestras sociedades. (...) Nuestra fe se ha turbado; la tradición ha perdido su imperio; el juicio individual se ha emancipado del juicio colectivo. (...) el remedio al mal no consiste en buscar cómo resucitar a pesar de todo tradiciones y prácticas que, por no responder ya a las condiciones presentes del estado social, no podrían vivir más que con una vida artificial y aparente. Lo que hace falta es terminar con esta anomia, encontrar los medios de hacer concurrir armónicamente estos órganos que chocan todavía en forma de movimientos discordantes, introducir en sus relaciones más justicia atenuando cada vez más esas desigualdades exteriores que son la fuente del mal. Nuestra enfermedad no es, pues, como a veces parece creerse, de orden intelectual; radica en causas más profundas. (...) En una palabra, nuestro primer deber actualmente es hacernos una moral”. DTS, 405–6.

<sup>124</sup> Esta es la tesis que sostiene, por ejemplo, Hans Joas en su trabajo “Dukheim’s intellectual development. The problem of the emergence of new morality and new institutions as a leitmotiv in Dukheim’s oeuvre”, en S.P. TURNER, *Emile Durkheim. Sociologist and moralist...*, 229–45; vid. especialmente 232.



individual. Más aún, cuando en los escritos durkheimianos aparece el término ‘acción social’, no se refiere a la acción de los sujetos, ya sean estos individuales o grupales, sino más bien a la acción de la sociedad tomada en su conjunto, la cual ejerce una influencia moral (externa, coercitiva y dotada de autoridad y obligación) sobre el individuo a través del grupo de pertenencia<sup>125</sup>. La acción social produce unos efectos morales a través de fuerzas que implican y hasta penetran en los individuos produciendo en ellos sentimientos y vivencias.

Ya no se trata sólo de que la vida social no proceda de la vida individual; ni siquiera de que lo que realmente suceda sea más bien lo contrario. Se trata de que la fuerza de lo social es capaz de producir la materia, el contenido, de las vivencias psicológicas del individuo; de influir en ellas hasta el punto de modificarlas, de moldearlas a su propia imagen, según aquella célebre expresión – sin duda, fuerte y sonora– que aparece en *Le Suicide*<sup>126</sup> (1897). La acción social se presenta con esos rasgos de unidad y perdurabilidad en los que se decide tanto la cuestión del orden como la de la institucionalización social de la conducta, de la cual se sigue la posibilidad de predecir la conducta humana en las interacciones cotidianas<sup>127</sup>. Es como si la sociedad “luchara” contra el espacio y el tiempo para asegurar su unidad y su perduración; esa “lucha” también podría entenderse con más acierto y precisión como la transformación del espacio y el tiempo –en general– en un espacio y un tiempo formalizados socialmente. *Les formes élémentaires de*

<sup>125</sup> Cfr. Paolo CERI, “Durkheim on social action”, en S.P. TURNER, *Emile Durkheim. Sociologist and moralist ...*, 139–68; *vid.* especialmente, 140.

<sup>126</sup> “Es la acción de la sociedad la que ha suscitado en nosotros esos sentimientos de simpatía y solidaridad que nos inclinan hacia otro; es ella la que, modelándonos a su imagen, nos ha penetrado de esas creencias religiosas, política, morales, que gobiernan nuestra conducta (...)”. E. DURKHEIM, *Le Suicide...*, ed. cit., 226.

<sup>127</sup> En el artículo citado anteriormente, Paolo Ceri sostiene que en la teoría durkheimiana de la acción social existe una línea directa entre orden, duración y predictibilidad. Para que la conducta humana pueda ser predecible, que no sea la absoluta incertidumbre y contingencia, “es necesario que esté caracterizada por cierto grado de determinación e impersonalidad. (...) Estas dos características están ausentes cuando el orden se concibe sobre la base de supuestos individualistas y utilitaristas” (P. CERI, *art. cit.*, 140). Durkheim desarrolla esta cuestión –ese cierto grado de determinación e impersonalidad que debe presentar la acción social– de un modo especial en *L’éducation morale*, P.U.F., Paris, 1963, 48–54.

*la vie religieuse* (1912) lo señalan de un modo nítido: “No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de mantener y reafirmar, en intervalos regulares, los sentimientos colectivos y las ideas colectivas que constituyen su unidad y su personalidad. Ahora bien, esta refección moral no puede ser obtenida más que por medio de reuniones, asambleas, congregaciones, donde los individuos, estrechamente vinculados unos a otros, reafirmen en común sus sentimientos comunes (...)”<sup>128</sup>.

En este punto Durkheim es un buen discípulo de Rousseau y Tocqueville. Durkheim conoce bien la obra del ginebrino. Su artículo sobre *El Contrato Social* de Rousseau, publicado por Xavier Léon en 1918 en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, después de su muerte, muestra un sorprendente buen conocimiento de obras de Rousseau menos citadas, tales como el *Ensayo sobre el orgien de las lenguas*. La génesis de la solidaridad radica en la tendencia a reunirse, o sea, a disminuir hasta llegar a anular la distancia física: “De modo que una primera extensión de las necesidades físicas determina una ligera tendencia a agruparse; esos grupos, una vez formados, suscitan a su vez tendencias sociales. Cuando se han acostumbrado a acercarse, aparece la necesidad de no vivir ya solos. (...) De ahí nacieron las nuevas ideas sobre las relaciones de los hombres entre sí, deberes de civismo, deberes respecto a los compromisos establecidos. Desde entonces, ya existía una moral embrionaria. Este estado es más o menos en el que se han detenido los salvajes”<sup>129</sup>.

Por otro lado, ya hemos señalado en otro momento de este trabajo que Durkheim leyó a Tocqueville en sus años de formación en la Escuela Normal Superior, y sin duda trabajó conocimiento de su obra, hasta el punto de que a veces da la impresión de citarlo de memoria<sup>130</sup>. Lo cierto es que si hay un tema tocquevilleano por excelencia, éste no es otro que el individualismo. El remedio polí-

<sup>128</sup> E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, P.U.F., Paris, 7ª ed., 1985, 610.

<sup>129</sup> E. DURKHEIM, *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la Sociologie*, Note introductive de Georges DAVY, Librairie Marcel Rivière, Paris, 1953, 130–1 (cito la traducción de Miguel Ángel RUIZ DE AZUA: *Montesquieu y Rousseau, precursores de la sociología*. Estudio preliminar de Helena BÉJAR, Tecnos, Madrid, 2000, 119–120).

<sup>130</sup> Cfr. DTS, 6.

tico que Tocqueville propone a un mal tan agudo en la sociedad contemporánea es fomentar los medios de reunir a los hombre en torno a instituciones libres: el arte de la asociación. Cuando los seres humanos aumentan el número y la “calidad” de sus relaciones –lo que Durkheim llamará “densidad moral” de una sociedad– entonces experimentan de continuo que dependen unos de otros y que ese sentimiento de autosuficiencia individual es un puro espejismo: un error de juicio que acaba por abrir las puertas al egoísmo. Esta temática –tan profundamente tocquevilleana– pasa sin duda, lo mismo que otras (es el caso, por ejemplo, del suicidio como indicador moral), a la obra de Durkheim.

## 1.2. La tesis latina sobre Montesquieu: de la ciencia política a la ciencia social

La tesis latina que Durkheim escribió sobre Montesquieu es un intento de fundamentar su propia perspectiva sociológica en la gran tradición politológica ilustrada francesa<sup>131</sup>, en la cual sobresalió el autor de *El Espíritu de las Leyes*. Según Durkheim, el gran mérito de Montesquieu fue haber discernido antes que nadie las condiciones necesarias para la fundación de la ciencia social: determinó su objeto, su naturaleza como ciencia y su método, al tiempo que preparó las bases sobre las que luego se establecería. No debe olvidarse el título de la tesis latina: “La contribución de Monstequieu a la constitución de la ciencia social”.

Durkheim muestra el máximo empeño en mostrar que la ciencia social ha empezado a construirse cuando ha adoptado no el modelo del arte, sino el de la ciencia de la naturaleza: “Todo lo que es materia de ciencia consiste en cosas que poseen una naturaleza propia y estable y son capaces de resistir a la voluntad humana. (...) Para que la ciencia social exista realmente, es preciso que las sociedades posean una cierta naturaleza que resulte de la naturale-

---

<sup>131</sup> “La mirada sociológica sustituye la reflexión sobre la libertad por la de la necesidad (...). Durkheim habla, en cambio, de la “naturaleza del cuerpo social” y de la “necesidad” que la rige. No se trata ya de explicar el qué de lo humano, sino el cómo de lo social”. H. BÉJAR, *Estudio preliminar a Montesquieu y Rousseau, precursores de la sociología...*, XVII.



za misma de los elementos que las componen así como de su disposición, y que sea la fuente de los hechos sociales (...)”<sup>132</sup>. Durkheim insiste reiteradamente en que lo que hay de ciencia en Montesquieu es realmente ciencia social: una ciencia nueva, que todavía no está suficientemente diferenciada del arte, pero que ni se confunde con éste, ni, mucho menos, está a su servicio. Al contrario: se impone al arte y de este modo permanece más fiel a su propia naturaleza.

Es bien interesante observar cómo esta caracterización de *la ciencia nueva*, en la forma de una tajante separación entre ciencia y arte (algo tan ajeno, por ejemplo, al espíritu y la letra de Giambattista Vico) conduce a la sociología de inspiración naturalista por caminos tan alejados de lo que sería denominada más tarde “estética sociológica” o también, sociología en clave estética.

El agudo sentido que Montesquieu tenía por las diferencias entre las costumbres, las leyes y las instituciones no le impidió comprender en qué preciso sentido todas esas variaciones y diferencias se fundan en la naturaleza de las cosas. “Montesquieu comprende que las reglas de la vida están expuestas a cambiar con las condiciones de vida. En sus investigaciones había visto ante sí diferentes especies de sociedades que eran igualmente normales; así es que no se le podía ocurrir formular reglas que fuesen válidas para todos los pueblos: adapta las suyas a la naturaleza propia de cada género de sociedad”<sup>133</sup>.

Las leyes que se refieren a la sociedad son diferentes de las que se refieren a la vida individual, aunque tanto unas como otras se funden en la naturaleza, si bien de un modo distinto. El verdadero objeto de la investigación que Montesquieu emprende —siempre

<sup>132</sup> E. DURKHEIM, *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la Sociologie*, 41 (trad. esp. 35–6). Según sostiene el propio Durkheim, esta clara adscripción de la ciencia social a la ciencia natural que realizó Montesquieu, ni le mantuvo apartado de todo problema referido a la práctica ni le dejó sumido en la indiferencia hacia la mayor o menor bondad de las acciones e instituciones humanas: “Por eso en su libro no sólo se estudian las leyes, sino también las reglas de la vida humana; no sólo la ciencia, sino también el arte. (...) No consagra una parte de su obra a buscar lo que es y otra a determinar lo que debe ser: el arte y la ciencia se mezclan en ella hasta tal punto que con frecuencia se pasa sin darse cuenta del uno a la otra”. *Ibid.*, 45 (trad. esp. 41).

<sup>133</sup> *Ibid.*, 47–48 (trad. esp. 43).



según la versión de Durkheim— y que son todas las principales instituciones de la sociedad humana (el derecho de gentes, el derecho civil y el derecho político), constituye un conjunto de instituciones naturales que “resultan no de la naturaleza del hombre, sino de la naturaleza de las sociedades. Sus causas hay que buscarlas no en el espíritu humano, sino en las condiciones de la vida social”<sup>134</sup>. Lo que tiene de ambiguo su modo de expresarse, hay que atribuirlo al uso del término “natural” en el contexto de la filosofía política y jurídica del momento. Lo cierto es que su manera de ver las condiciones de la vida social instauró una nueva filosofía del derecho: “En efecto, ha comprendido de modo admirable que la naturaleza de las sociedades no es menos consistente e inquebrantable que la del hombre, y que no es más fácil hacer pasar a los pueblos que a los seres vivos de una especie a otra”<sup>135</sup>.

La estructura argumental de la tesis latina de Durkheim parece clara: Montesquieu tuvo el gran mérito de poner a la ciencia política en el camino de la ciencia social, cuando comprendió los hechos sociales que estudiaba —las leyes e instituciones políticas— como elementos de un orden natural de carácter total —esto es, sintético y no analítico—. Al obrar así, estaba asentando ya una regla del método que debe ser tenida en cuenta por la ciencia actual si quiere entender adecuadamente la naturaleza y función que desempeñan los distintos elementos de la vida social<sup>136</sup>. Al pensar en términos sintéticos y no analíticos, se ponía a salvo de diversos errores en los que han incurrido muchos autores, como por ejemplo, los eco-

<sup>134</sup> *Ibid.*, 50 (trad. esp. 45).

<sup>135</sup> *Ibid.*, 52 (trad. esp. 47).

<sup>136</sup> “Montesquieu, por el contrario, ha entendido bien que todos estos elementos forman un todo, de tal manera que, tomados aislados y separados unos de otros no se pueden comprender; por eso no separa el derecho de la moralidad, de la religión, del comercio, etc., ni mucho menos de la forma de la sociedad que extiende su influencia a todas las cosas sociales. Por muy diferentes que sean, todos esos hechos expesan la vida de una misma y única sociedad; corresponden a los distintos elementos u órganos del mismo organismo social. Si nos abstenemos de investigar cómo llevan a cabo su armonía y su influencia recíproca, no podremos determinar la función de cada uno. Incluso se dejará escapar por completo su naturaleza; pues parecerán como realidades dotadas de existencia propia, cuando no son más que elementos de un todo”. *Ibid.*, 103–4 (trad. esp. 95).

nomistas<sup>137</sup>; en estrecha conexión con dicho error está otro: intentar una comprensión de las cosas sociales –p. ej. de las leyes– a partir de su supuesta finalidad: “el que limita sus investigaciones a las causas finales de las cosas sociales, deja escapar sus orígenes y mutila así la imagen de la ciencia”<sup>138</sup>.

Durkheim sigue empeñado, como se ve, en su particular “cruzada antiutilitarista”. En nombre esta vez de un organicismo vitalista, su argumento se dirige contra la idea de que la vida, lo vital, sea de algún modo función de utilidad. Es justamente al revés: según las condiciones sociales, la vida común adopta una determinada forma: las costumbres y las leyes son, en realidad, expresiones más definidas o determinadas de esa forma, según criterio de definición que va de menos intensidad (costumbres, *moeurs*) a mayor intensidad (leyes). El principio de la forma (lo mismo que en Simmel, por cierto, aunque en un sentido diferente) media entre la vida y la utilidad: “nadie ignora que las costumbres (*moeurs*) no son institución voluntaria, sino que son engendradas por causas que producen sus efectos sin saberlo los mismos hombres. De la misma manera el origen de las leyes no es distinto. Pero ello no quiere decir que no tengan utilidad: por el contrario, no durarían si no desempeñaran en la sociedad ciertos papeles útiles. Pero no es esa utilidad la que les ha hecho nacer (...) Está permitido buscar de qué modo tal o cual ley es útil a la sociedad, pero por ahí no se explica de dónde ha surgido”<sup>139</sup>.

Finalmente, hay un último aspecto de la tesis latina de Montesquieu sobre el que quisiera llamar la atención: la relación entre ciencia social y contingencia. La cuestión es de importancia decisiva si tenemos en cuenta que lo que Durkheim pone en juego es la relación entre los conceptos de ‘lo normal y lo patológico’ y que dichos conceptos juegan un papel decisivo en el conjunto de su

<sup>137</sup> “De ahí viene que la economía política con frecuencia haya considerado la investigación del interés personal como el único principio de la sociedad”. *Ibid.*, 104 (trad. esp. 95).

<sup>138</sup> *Ibid.*, 86 (trad. esp. 79). “Las cosas sociales no se hacen, normalmente, de una manera deliberada; las leyes no son los medios que el legislador imagina porque le parecen estar en armonía con la naturaleza de la sociedad: nacen la mayoría de las veces de causas que las engendran por una especie de necesidad física”. *Ibid.*, 84-5 (trad. esp. 78).

<sup>139</sup> *Ibid.*, 86 (trad. esp. 79).

obra<sup>140</sup>. La explicación que aporta Durkheim para entender en qué términos cabe admitir la contingencia en el campo de la ciencia social, nos conduce en realidad al planteamiento de A. Comte en el Sistema de Política Positiva (1851–65, vol. 2, cap. VII)<sup>141</sup>.

Sigamos, pues, a Durkheim en la presentación que hace de la obra de Montesquieu. En distintos pasajes de *El espíritu de las leyes* se introduce la contingencia<sup>142</sup> como algo que pertenece a la vida y a sus manifestaciones –en el individuo y en la sociedad– y que, incluso, es consustancial a ella. Durkheim sostiene que la admisión de la contingencia no obedece a imperativos de una metafísica de la libertad, la cual estaría ausente –según él– en la obra de Montesquieu, sino al intento de explicar el origen del error<sup>143</sup>. No se nos escapa la importancia que tiene la cuestión de cara a la teoría de la acción que el propio Durkheim construye con ocasión de su particular lectura de la obra de Montesquieu. Parece innegable que, en el planteamiento de Montesquieu, el ser humano –y no solamente él, también los animales lo hacen– tiene una cierta fa-

<sup>140</sup> Cfr. Mike GANE, “La distinction du normal et du pathologique”, en Massimo BORLANDI y Laurent MUCCHIELLI (eds.), *La sociologie et sa méthode. Les “Règles” de Durkheim un siècle après*, Ed. L’Harmattan, Paris, 1995, 185–205.

<sup>141</sup> “Comte fue el primero en circunscribir el terreno de la patología social y proporcionó a Durkheim lo esencial en los instrumentos de reflexión de los que éste se sirvió. Está claro que Durkheim ha abandonado algunos de estos recursos, inventado y añadido otros instrumentos, y encontrado su inspiración en otros autores” (*ibid.*, 186). En efecto, la influencia de Claude Bernard en este punto es, muy probablemente, tan importante como la del propio A. Comte.

<sup>142</sup> “Montesquieu introduce, pues, en la cosas sociales una contingencia que, al menos a primera vista, parece no poder concordar con la existencia de un orden determinado; pues, si fuera así, las relaciones entres causas y efectos no permanecerían constantes e inmutables. De modo que es importante definir lo que es esta contingencia; pues cabe temer que destruya los fundamentos mismos de la ciencia social”. E. DURKHEIM, *Montesquieu et Rousseau...*, 87 (trad. esp. 80).

<sup>143</sup> “Si nosotros no cometiéramos errores, obedeceríamos en todo momento a las leyes de nuestra naturaleza. Si se quiere comprender lo que ha llevado a Montesquieu a esta opinión, hay que determinar primero lo que él quiere dar a entender por “naturaleza de las cosas”. Con este término designa no todas las propiedades de una cosa, sino sólo aquéllas que contienen en ellas a las otras y que hacen que la cosa sea de tal o cual tipo, es decir, su *esencia*. Además, piensa que existe un vínculo lógico entre esa naturaleza y las formas normales de la cosa, de tal manera que éstas están implicadas en la primera. Ésa es la razón por la que, si los hombres y los pueblos no se apartan nunca de su naturaleza, serán siempre y en todo lugar tal y como deben ser”. *Ibid.*, 88–9 (trad. esp., 81).



cultad de desviarse fuera de las leyes de la naturaleza por causas fortuitas o accidentales.

Llegados a este punto, Durkheim toma la palabra para pronunciarse en nombre propio, fuera de los cauces de la simple exposición de un pensamiento ajeno: “Seguramente el principio del que depende toda esta argumentación es falso. En efecto, estos errores, en la medida en que afectan a la vida social, no son otra cosa que enfermedades del organismo social; pero la enfermedad forma parte de la naturaleza de los seres vivos igual que la salud. Estos dos estados no son contrarios entre sí: pertenecen al mismo género, de manera que se pueden comparar, y de esa comparación se benefician la interpretación de uno y de otro”<sup>144</sup>. En suma, la admisión de la contingencia por parte de Montesquieu se entiende y se explica mejor a la luz de los conceptos de “lo normal y lo patológico”. Sucede, sin embargo, que Montesquieu ha sido víctima de un error muy común en el iusnaturalismo racionalista<sup>145</sup>: confundir en una sola cosa lo natural, lo racional, lo normal y lo necesario. Como resultado de ese error, Montesquieu se ve obligado a admitir la contingencia y, simultáneamente, colocarla fuera del ámbito propio de la ciencia social<sup>146</sup>. Al confundir en la práctica las leyes naturales con las reglas que prescriben lo que se debe hacer, Montesquieu da un paso atrás respecto de su innovadora concepción de la ciencia social: le ha faltado extender la noción de ley natural a toda la vida social<sup>147</sup>. En caso de haberlo hecho, habría descubierto que lo normal y lo patológico pertenecen a un mismo género: lo natural. No obstante, es obligado reconocerle que “ha comprendido

<sup>144</sup> *Ibid.*, 89 (trad. esp., 82).

<sup>145</sup> “La misma concepción que tiene de la ley natural (...) sigue conservando mucha oscuridad e imprecisión. Las leyes, en efecto, son relaciones necesarias entre las cosas; ahora bien, si a veces pueden ser violadas, entonces no poseen una necesidad real, sino una necesidad puramente lógica. Es decir, que expresan lo que está implicado en la definición de la sociedad, pero ésta puede adoptar otra forma distinta de la que resulta racionalmente de su naturaleza. Las leyes nos enseñan no lo que es, sino lo que es racional”. *Ibid.*, 91–2 (trad. esp., 84).

<sup>146</sup> “Por eso esa contingencia no destruye la ciencia social, sino que sólo limita su alcance. Pues casi no tiene por objeto más que las formas normales de la vida en sociedad, mientras que las enfermedades, según la opinión de nuestro autor, están prácticamente fuera de la ciencia, porque se colocan fuera de las leyes de la naturaleza”. *Ibid.*, 91 (trad. esp., 84).

<sup>147</sup> Cfr. *ibid.*, 94 (trad. esp., 86).



instintivamente que sólo en raros casos una cosa puede ser universal sin ser a la vez sana y racional”<sup>148</sup>.

No cabe duda que Durkheim concibe la ciencia social como una forma de saber acerca de la vida social, la cual incluye estados de normalidad y de enfermedad. Ciertamente, no estaremos en condiciones de distinguir adecuadamente unos de otros, si carecemos de un criterio, de un *signo* –sostiene Durkheim<sup>149</sup>– que permita distinguir lo patológico de lo normal. Durkheim no alcanzará en *La División del Trabajo Social* más que un acercamiento a esta cuestión muy poco satisfactorio. Será en *Las Reglas del Método Sociológico* cuando el autor dedique un capítulo entero a las reglas relativas a la distinción entre lo normal y lo patológico<sup>150</sup>. Y será en este capítulo cuando utilice de nuevo el concepto de normalidad con una motivación antiutilitarista. La normalidad no puede ser definida directamente en relación con el placer o la utilidad<sup>151</sup>.

### 1.3. La necesidad de un enfoque evolutivo: la ausencia en Montesquieu del concepto del progreso

Acabamos de ver en sus grandes líneas la presentación que Durkheim propone de la obra de Montesquieu: en ella cabe reconocer los grandes temas y enfoques metodológicos que constituyen la ciencia social según el alsaciano. ¿Están realmente todos los temas y enfoques? Todos, no. Falta uno: la noción de *progreso*<sup>152</sup>. Desde el enfoque del progreso –sostiene Durkheim– no todas las sociedades tienen la misma dignidad: unas son superiores o infe-

<sup>148</sup> *Ibid.*, 93 (trad. esp., 85).

<sup>149</sup> “Se ve hasta qué punto en la ciencia social es indispensable descubrir en las propias cosas un signo preciso que permita distinguir la enfermedad de la salud. En efecto, si falta ese signo, uno se refugia necesariamente en la deducción y se aleja de lo real”. *Ibid.*, 102 (trad. esp., 93–4).

<sup>150</sup> Cfr. E. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, P.U.F., Paris, 1990, cap. III; vid. en especial la p. 64.

<sup>151</sup> “La noción de lo útil desborda la de lo normal: aquélla es a ésta lo que el género a la especie”. *Ibid.*, 63.

<sup>152</sup> “Hay, sin embargo, una noción que, en nuestra época, ha renovado el método de la ciencia social y que Montesquieu parece haber ignorado: es la noción del *progreso*”. E. DURKHEIM, *Montesquieu et Rousseau...*, 105 (trad. esp., 96).

riores a otras. Al mismo tiempo cabe decir que las sociedades superiores han nacido de las inferiores. El enfoque del progreso es en realidad una forma de denominar al enfoque evolutivo<sup>153</sup>, para el cual lo decisivo es comprender tanto la sucesión como el parentesco de los tipos evolutivos, en este caso, de los tipos societarios, que evolucionan unos a partir de otros de acuerdo con lo que caracteriza a la naturaleza de las sociedades: “la naturaleza de las sociedades contiene en ella elementos contrarios que se oponen, porque se desprende poco a poco de una forma anterior y que también poco a poco tiende hacia lo que nacerá de ella”<sup>154</sup>.

La adopción del enfoque evolutivo transforma el proceso histórico en un proceso metabólico en el que continuamente se cambian las formas, se adoptan nuevas manifestaciones, aunque al mismo tiempo se permanezca siempre fiel a la naturaleza del tipo societario que se trate. Ese proceso metabólico obedece a causas endógenas (las de tipo histórico) y exógenas (las circunstancias del medio social), si bien Montesquieu habría prestado más atención a estas últimas que a las primeras: “Cuando intenta interpretar la historia de una sociedad no busca qué lugar ocupa en la serie de las sociedades, sino sólo cuál es la naturaleza del suelo, cuál es el número de ciudadanos, etc. Nada es más contrario al método seguido por Comte, más recientemente, tratando los mismos problemas. Comte considera que la naturaleza de las sociedades depende por completo del momento en que han aparecido y que la ciencia social consiste, casi en su totalidad, en establecer la serie de las sociedades. Solía añadir que cada una de las dos doctrinas sólo explica una parte de la verdad”<sup>155</sup>. Ahora bien, la aportación de Comte está vinculada estrechamente a su concepto naturalista y positivista de *ley*<sup>156</sup>. Esto nos lleva de nuevo a los primeros escritos durkheimia-

<sup>153</sup> “No digo, por supuesto, que las sociedades formen una serie unilineal en la que los pueblos modernos ocuparían la cima y los pueblos antiguos el extremo inferior; las sociedades sugieren más bien la imagen de un árbol cuyas ramas se extienden en direcciones diferentes. Pero eso importa poco a nuestro objeto. No deja de ser menos cierto que las sociedades superiores han surgido unas de otras y que las más recientes superan a las sociedades anteriores: eso es lo que se llama progreso del género humano”. *Ibid.*, 106 (trad. esp. 97).

<sup>154</sup> *Ibid.*, 108 (trad. esp. 98).

<sup>155</sup> *Ibid.*, 108–9 (trad. esp. 99–100).

<sup>156</sup> “... Montesquieu da el nombre de leyes a relaciones entre nociones más que entre cosas. (...) Disipar este equívoco es lo que ha buscado ante todo la ciencia

nos<sup>157</sup>, en los que las referencias a su antecesor y al papel que éste jugó en la constitución de la ciencia social son abundantes y muy decisivos para comprender su propia evolución intelectual, porque, como se señala en un estudio comparativo de los dos autores, aunque Durkheim sea respecto de Comte un heredero con reservas, al fin y al cabo no deja de ser un heredero<sup>158</sup>.

#### 1.4. Progreso y ley histórica según Comte: la problemática integración de la sociología en el sistema de las ciencias positivas

Durkheim presenta el problema de la construcción de la ciencia social como una gran tarea epistemológica: la integración de todos los saberes en un sistema de las ciencias. Considerada la cuestión desde este punto de vista, la aportación de Comte –según él– resulta notable, pero insuficiente: no logra la plena integración de la nueva ciencia por él descubierta y proclamada con el resto de los saberes científicos que ya han alcanzado el estadio positivo. Veamos

---

social después de Montesquieu. En efecto, no podría progresar más mientras que no se estableciera que las leyes de las sociedades no son diferentes de las que rigen el resto de la naturaleza y que el método que sirve para descubrirlas no es otro que el de las otras ciencias. Ésa será la contribución de Auguste Comte a esta ciencia. Eliminará de la noción de ley todos los elementos extraños que hasta entonces la falseaban y reivindicará, como es justo, el primer lugar para el método inductivo. Es en ese momento cuando nuestra ciencia tomará conciencia de su objeto y de su método; entonces estarán ya listas todas las bases necesarias para su constitución”. *Ibid.*, 112–3 (trad. esp. 104).

<sup>157</sup> Me refiero al “Cours de science sociale, Leçon d’ouverture” (1888). Las ideas que se contienen en ese texto deben completarse y matizarse a la luz de este otro: “La Sociologie en France au XIX siècle”, publicado en 1900 en la *Revue bleue*. Este trabajo aporta un análisis muy sugestivo de las causas socio–políticas que motivaron la aparición de la sociología en Francia (Vid., E. DURKHEIM, *La science sociale et l’action...*, 111–36). Unos años antes de la publicación de este artículo, la sociología de Comte había tenido una presencia muy especial en el desarrollo argumental de *Las Reglas del Método Sociológico*, lo cual no significa que Durkheim estuviera de acuerdo siempre y en todo con su antecesor.

<sup>158</sup> Cfr. Annie PETIT, “De Comte à Durkheim: un héritage ambivalent”, en M. BORLANDI y L. MUCCHIELLI (eds.), *La sociologie et sa méthode...*, 49–70. “La actitud de Durkheim por relación a Comte es en su conjunto ambigua, y al menos ambivalente: es la de un heredero con muchas reservas”. *Ibid.*, 49.



mos la cuestión con cierto detenimiento, pues se trata de poner en relación dos ideas centrales en el pensamiento comteano: la teoría positiva del progreso, que Comte convirtió en la base de su sociología, y su célebre idea del sistema de las ciencias positivas, tal como es descrito en el *Cours de Philosophie positive*<sup>159</sup>.

Durkheim conoce bien la letra, pero sobre todo el espíritu de la obra de A. Comte. Por eso en su presentación de la aportación comteana a la formación de la ciencia social, comienza por exponer la peculiar posición de A. Comte respecto de los economistas (especialmente A. Smith y J.-B. Say): tan cercana en su punto de partida y tan distante, sin embargo, en el punto de llegada<sup>160</sup>. Retomar la proposición fundamental de la economía política sobre el carácter puramente natural de las ciencias sociales, no obsta para llegar a conclusiones diferentes a las que llegaron los economistas: “Para él la sociedad es tan real como un organismo viviente. Indudablemente que no puede existir fuera de los individuos que le sirven de sustrato; sin embargo, es otra cosa. Un todo no es idéntico a la suma de sus partes, aunque sin ellas no sea nada. (...) Se trata del ser social (*c'est l'être social*)”<sup>161</sup>. Es preciso considerar este ser en el orden de la realidad, puesto que no cabe duda que ocupa un lugar en la serie de las cosas reales. Comte “lo sitúa por encima de la jerarquía a causa de su mayor complejidad y porque en el orden social implica y comprende en él, los demás ámbitos de la naturaleza. Puesto que este ser no es reductible a ningún otro

<sup>159</sup> “Justamente porque Auguste Comte estaba al corriente de todas las ciencias positivas, de su método y de sus resultados, se encontró en condiciones de fundar la sociología, esta vez sobre bases definitivas” (E. Durkheim, “Cours de science sociale...”, ed. cit., 86). En esto residía su superioridad fundamental sobre los economistas. Estos construyeron una ciencia social que únicamente podía llegar a demostrar de un modo lógico –deductivo– posibilidades metafísicas, pero que no podía establecer leyes. A semejante ciencia social “le faltaba siempre una naturaleza que observar” (*ibid.*, 85). Según Durkheim, no era éste el caso de Comte, por lo que bien podía retomar la proposición básica de los economistas, pero sin que necesariamente tuviera que llegar a sus mismas consecuencias: “Auguste Comte retoma la proposición de los economistas: con ellos declara que las leyes sociales son naturales, pero da a la palabra su plena acepción científica”. *Ibid.*, 86.

<sup>160</sup> Cfr. Christian LAVAL, *L'ambition sociologique: Saint-Simon, Comte, Tocqueville, Marx, Durkheim, Weber*. Ed. La Découverte / M.A.U.S.S., Paris, 2002, 93–108.

<sup>161</sup> E. DURKHEIM, “Cours de science sociale...”, ed. cit., 86.



ser, no se le puede deducir de él y para conocerlo hay que observarlo. La sociología se encontraba esta vez en posesión de un objeto que sólo le pertenecía a ella y de un método positivo para estudiarlo”<sup>162</sup>.

La superioridad fundamental de la sociología sobre la economía no estriba tanto en descubrir o reconocer nuevos fenómenos y procesos, cuanto en su modo de considerar dichos objetos. Todo deriva en realidad de la caracterización de ese nuevo ser –la sociedad– como una realidad viviente, cuyas manifestaciones están caracterizadas ante todo por la interdependencia, la integración y el consenso universal. La vida social manifiesta en su más alto grado estas características.

Cuando los hechos que estudian las diversas ciencias se separan unos de otros y también de su medio natural, en virtud del método analítico empleado por ellas, presentan “algo de abstracto y de muerto. Ahora que se han acercado según sus afinidades naturales, aparecen como lo que son, rostros diferentes de una misma realidad viva, la sociedad. En lugar de habérselas con fenómenos ordenados por así decir en series lineales, exteriores unas a otras y que no se juntan más que por azar, nos encontramos en presencia de un enorme sistema de acciones y reacciones, en ese equilibrio siempre móvil que caracteriza la vida”<sup>163</sup>. No deja de ser indicativo que Durkheim exponga la contribución de Comte a la sociología a partir de la crítica a la economía política que éste realiza desde posiciones y argumentos organicistas.

No se trata sólo de que el organicismo sea más apto que el utilitarismo de la economía para captar la complejidad de la vida social<sup>164</sup>, sino que también presenta una neta superioridad moral a la hora de conciliar teórica y prácticamente la libertad individual con las exigencias morales que impone la conservación de ese todo viviente que es la sociedad<sup>165</sup>. Resulta clara la intención expositiva

<sup>162</sup> *Ibid.*, 86–87.

<sup>163</sup> *Ibid.*, 87.

<sup>164</sup> “... justamente porque sentía la complejidad de los asuntos sociales, Augusto Comte estaba inmune contra esas soluciones abstractas que tanto gustan, por el contrario, a los economistas y con ellos a los políticos ideólogos del siglo XVIII”. *Ibid.*, 87–88.

<sup>165</sup> “Esa es la razón de que, Augusto Comte, aun admitiendo con los economistas que el individuo tenía derecho a un amplio espacio de libertad, no quería, sin

de Durkheim: vincular la constitución de la ciencia social a la adopción del planteamiento organicista, en franca oposición a la metodología individualista del utilitarismo.

Plantear la obra de Comte del modo que acabo de referir exigía abordar su particular concepción de la evolución, pues sobre dicha concepción descansa la noción comteana del progreso social. Como es bien sabido, Comte hace depender directamente el progreso de la sociedad, de la naturaleza permanente del hombre, la cual ha de ser, por fuerza, esencialmente la misma en todas las épocas. Por eso mismo, las diferencias del progreso societario consisten simplemente en su mayor o menor rapidez. Todo ello estaba claro, a los ojos de Comte, desde su célebre *opúsculo fundamental* de 1822, el *Plan des travaux*, retomado íntegramente años más tarde en el *Système de Politique Positive*. Su teoría de la evolución y del progreso le alejaba de los principios del evolucionismo clásico (Lamarck)<sup>166</sup> y, en cambio, lo acercaba a la historia hipotética de un pueblo hipotético (Condorcet) y a la concepción histórico-social de la Escuela Escocesa (Hume y Ferguson, muy especialmente)<sup>167</sup>. De lo expuesto anteriormente se sigue un principio metodológico muy importante: puesto que el progreso humano sigue por doquier la misma ley, el mejor medio de reconocerla es la observación. Es preciso observarla allí donde se presenta en su forma más neta y acabada: en las sociedades civilizadas.

---

embargo, que ésta careciera de límites y consideraba necesaria una disciplina colectiva". *Ibid.*, 88.

<sup>166</sup> Recordemos que, según Comte, no hay sociedades o tipos societarios que se clasifiquen en géneros y especies, como sucede con los vegetales o lo animales. No existe más que una sola especie social. "Adversario de Lamarck no admite que el solo hecho de la evolución pueda diferenciar los seres hasta el punto de dar origen a nuevas especies. Según él los hechos sociales son siempre y en todo lugar los mismos con diferencias de intensidad; el desarrollo social siempre y en todo lugar los mismos con diferencias de velocidad. Las naciones más salvajes y los pueblos más cultivados no son más que estadios diferentes de una sola y misma evolución (...). La humanidad completa se desarrolla en línea recta y las diferentes sociedades no son más que las etapas sucesivas de esta marcha rectilínea. Por eso las palabras 'sociedad' y 'humanidad' son empleadas por Comte de un modo indiferente. Esto es lo que hace de su sociología mucho menos un estudio especial de los seres sociales que una meditación filosófica sobre la sociabilidad humana en general". *Ibid.*, 89.

<sup>167</sup> Ambas influencias han sido puestas de manifiesto por K. BOCK, *art. cit.*, 82-5.

Toda la sociología de Comte se sigue de este principio: la humanidad es su historia; por eso cabe compararla con ese hombre único y solitario, que tras haber vivido desde siempre, subsiste todavía. Durkheim discrepa abiertamente de esta imagen<sup>168</sup>: la humanidad es una, pero los tipos societarios hay que comprenderlos como especies biológicas. A pesar de todo su énfasis en la analogía orgánica para comprender el ser de la sociedad, Durkheim desconfía ampliamente de que Comte haya entendido todas las consecuencias de una concepción organicista de la sociedad<sup>169</sup>, toda vez que no contempla la continuidad entre las especies y tampoco la continuidad entre las ciencias. El balance es que la sociología no lograba integrarse correctamente con el resto de las ciencias, del mismo modo que su ámbito de aplicación tampoco terminaba de establecer una continuidad con los demás ámbitos de realidad<sup>170</sup>.

Así pues, según la interpretación durkheimiana, el vasto programa comteano de constitución de la sociología como culminación del sistema de las ciencias, sucumbió a un problema de integración. Este fue, según él, la fundamental aportación de Spencer y, en general, del planteamiento organicista: “Únicamente con Spencer se logró definitivamente esta integración. Spencer no se contenta con señalar algunas analogías engañosas entre las sociedades y los seres vivos: él declara netamente que la sociedad es una especie de organismo”<sup>171</sup>.

<sup>168</sup> La humanidad “se parece más bien a una inmensa familia, cuyas diferentes ramas, cada vez más divergentes unas de otras, se habrían separado poco a poco del tronco común para vivir una vida propia”. E. DURKHEIM, “Cours de science sociale...”, ed. cit., 90.

<sup>169</sup> “él la llama a menudo un organismo, pero apenas ve en esta expresión otra cosa que una metáfora de mediocre valor. Puesto que su filosofía le impedía ver en la sociedad la continuación y la prolongación de los seres inferiores, no podía definirla en función de estos últimos”. *Ibid.*, 90–1.

<sup>170</sup> “Para ser consecuente con sus principios estaba obligado a admitir que ese nuevo ámbito no se parece a los precedentes; y de hecho, aun acercando la ciencia social a la biología, reclamaba para la primera un método especial, diferente de los que se siguen en las demás ciencias positivas. La sociología se encontraba anexionada al resto de las ciencias, aunque no integrada en ellas”. *Ibid.*, 91.

<sup>171</sup> *Ibid.*

## 2. EL ORGANICISMO Y EVOLUCIONISMO SOCIOLÓGICOS. LA CRÍTICA DE LA SOCIOLOGÍA DE SPENCER

El planteamiento organicista era, ante todo, un formidable punto de encuentro de personajes y escuelas, además de un cruce de caminos temáticos y metodológicos. Su importancia en la formación de la sociología de Durkheim está fuera de toda duda<sup>172</sup>. Algunos consideran que la recepción de la filosofía evolucionista de Spencer constituyó el gran acontecimiento filosófico de final del siglo (1870–1890) en Francia<sup>173</sup>. La recepción del evolucionismo spenceriano hace época: “Spencer pasa también en su época por ser el primer autor que ha hecho entrar a la sociología definitivamente en el concierto de las ciencias empíricas (...). Un verdadero mito científico se ha construido rápidamente. Spencer parecía encarnar en aquel momento lo más preciso, lógico, sistemático e iluminador que la ciencia podía producir acerca de las cuestiones metafísicas clásicas (...). Se puede decir en síntesis que, hacia 1875–1885, Spencer es el filósofo más popular, más leído y el más discutido en Francia”<sup>174</sup>. Durkheim comienza su carrera intelectual en discusión con Spencer. Previamente al *Cours de Science Sociale* que estamos considerando, existen algunas otras referencias al pensamiento del autor británico que merecen una especial atención.

---

<sup>172</sup> Cfr. Jean-Claude FILLOUX, “Durkheim et l’organicisme: l’influence de Spencer et d’Espinass dans l’élaboration du fonctionnalisme durkheimien, *Revue européenne des sciences sociales*”, *Cahiers Vilfredo Pareto*, XVII/1979, n° 47, 135–48.

<sup>173</sup> Cfr. D. BECQUEMONT y L. MUCCHIELLI, *Le Cas Spencer. Religion, science et politique au XIX siècle*, P.U.F., Paris, 1998.

<sup>174</sup> L. MUCCHIELLI, *La découverte du social. Naissance de la sociologie en France (1870–1914)*, Éd. La Découverte, Paris, 1998, 88–9.



## 2.1. La crítica de la propuesta solidarista de Alfred Fouillé: “Propiedad social y Democracia”

La recepción de la obra de Spencer por parte de los jóvenes filósofos franceses de la época es esencial para comprender la constitución científica y académica de la sociología francesa<sup>175</sup>. En 1880 Alfred Fouillé publica *La Science morale contemporaine* y en 1884 *La propriété sociale et démocratie*. Siempre atento a todo aquello que se publica a su alrededor, Durkheim recensiona por extenso este último libro al año siguiente de su publicación<sup>176</sup>. Como señala el propio Durkheim, la intención de Fouillé era conciliadora de estas dos posiciones: el individualismo y el socialismo. Es éste un aspecto digno de destacar: el organicismo y el evolucionismo sociológicos irrumpen en un escenario en el que están en juego múltiples aspectos de todo tipo: cuestiones éticas, políticas, sociales, religiosas, etc. Se trata, como apuntaba antes, de un gran cruce de caminos. En el caso concreto de Durkheim, además, la cuestión abordada por Fouillé —la conciliación del individualismo con el socialismo— era en esos precisos momentos el punto de vista bajo el que pretendía abordar lo que años más tarde sería *La division du travail social*<sup>177</sup>. Durkheim habría advertido ya para esa fecha (1884) —siempre según la versión que de este proceso nos ofrece su sobrino, M. Mauss— que el problema de la conciliación, aunque de índole moral, sólo podía plantearse y solucionarse en los términos específicos de la ciencia de la vida social<sup>178</sup>.

Alfred Fouillé intentaba conciliar, en efecto, la teoría organicista y la del libre contrato. En su muy interesante recensión, Durkheim pone las bases de lo que será su crítica sistemática a Spen-

<sup>175</sup> Cfr. *ibid.* 89.

<sup>176</sup> La recensión apareció en la *Revue Philosophique*, XIX/1885, 446–553. Está reproducida en *La science sociale et l'action...*, 171–83.

<sup>177</sup> Cfr. Marcel MAUSS, “Introduction” a E. DURKHEIM, *Le socialisme*, P.U.F., Paris, 1ª ed., 1992, 27.

<sup>178</sup> En una primera redacción de 1886, se habría formulado en sus líneas esenciales la teoría que ligaba el desarrollo de las formas de solidaridad con la evolución social. El cometido de la sociología sería precisamente el estudio de cómo aparecen evolutivamente las distintas formas de solidaridad. Para todo este período resulta de gran interés el capítulo “Solidaridad Social y división del trabajo” de S. LUKES, *op. cit.*, 136–77.

cer y no deja de ser significativo –en mi opinión– que lo haga precisamente cuando recensiona la obra de quien era considerado como uno de los principales filósofos del solidarismo, aquella doctrina social semi–oficial en la Tercera República francesa, que, en la versión de Fouillé, insistía en combinar la teoría contractualista de Rousseau con el organicismo que provenía de Comte y, sobre todo, de Spencer<sup>179</sup>.

Las anteriores consideraciones son útiles para comprender el tono –a mitad de camino entre el halago y la ironía sutil– que Durkheim emplea en la recensión. Al fin y al cabo, era el estudio que un joven filósofo, que estaba comenzando su carrera, hacía de la obra de un autor ya consagrado por aquellos años. No obstante, se observa ya su preocupación por los grandes problemas de índole moral que encierra la compleja relación entre libertad y orden social. “Los economistas de la escuela ortodoxa tienen por ideal un culto a veces supersticioso: la libertad se ha convertido para ellos en una especie de ídolo, al que sacrifican gustosamente todo lo demás. M. Fouillé no tiene esta fe exclusiva. Ciertamente él ama mucho la libertad; pero también cree que la vida social no sería peor si fuera más regular y estuviera mejor equilibrada. Tiene en la iniciativa individual una gran confianza; pero le parece que las cosas no irían peor si se produjese menos y se amara más. Reconoce que el individuo debe pertenecerse y disponer de sí mismo; pero no olvida que los niños tienen necesidad de una educación y de una disciplina y que los hombres no son a menudo otra cosa que niños grandes y terribles. En una palabra (...), le parece difícil que del juego espontáneo de los egoísmos resulte milagrosamente la armonía de intereses”<sup>180</sup>.

Hasta aquí llega el acuerdo, que ya de por sí es revelador de las preocupaciones morales que sacuden la conciencia del sociólogo alsaciano. La discrepancia comienza justamente cuando compara las tesis defendidas por Fouillé en el libro recensionado con las que mantenía en *Science sociale contemporaine* (1880)<sup>181</sup>. La dis-

<sup>179</sup> Cfr. J.C. ALEXANDER, *Theoretical Logic in Sociology...*, vol. II, 85–6.

<sup>180</sup> E. DURKHEIM, *La science sociale et l’action...*, 177–8.

<sup>181</sup> “Por lo demás presenta bastante dificultad conciliar este eclecticismo económico con la teoría que M. Fouillé ha sostenido de un modo tan fuerte en su *Science sociale contemporaine*”. *Ibid.*, 179.

crepancia encierra más interés si cabe por el hecho de que Durkheim argumenta simultáneamente frente a Fouillé y Spencer. El punto de partida es la obra publicada por Fouillé en 1880. “Allí él reconocía el carácter orgánico de la sociedad; desde ese momento, según parece, estaba lógicamente impelido hacia el socialismo. Spencer, ciertamente, niega que esta consecuencia resulte de su doctrina y continúa siendo fiel al viejo liberalismo inglés, pero es a consecuencia de una contradicción, que es el vicio radical de sus últimas obras. Para el individualista, la sociedad es una reunión de sujetos autónomos, iguales en su libertad, que intercambian entre sí sus servicios, pero sin depender nunca unos de otros”<sup>182</sup>. Durkheim rechaza simultáneamente la inconsecuencia del solidarismo de Fouillé y del organicismo spenceriano. Ambas posturas deberían abocar, lógicamente hablando, no a un planteamiento atomista y mecánico de la sociedad, sino a una reivindicación del socialismo, entendido como aquel sistema de regulación (unificación y centralización) de las grandes funciones sociales<sup>183</sup>. Como adelantábamos, poco a poco se revelan las grandes cuestiones –en este caso, éticas y políticas– que se ciernen sobre los debates que suscita Durkheim. Hay una que destaca sobre las demás: las distintas percepciones de un mismo fenómeno: el socialismo.

<sup>182</sup> *Ibid.* “Durkheim rechaza esta visión solidarista, no simplemente porque es demasiado moderada, sino porque es excesivamente individualista. Al mismo tiempo que reconoce y aplaude el rechazo de Fouillé a la doctrina del individualismo económico, argumenta que Fouillé continúa aceptando la imagen básica del hombre como un ser aislado y libre. Como resultado, Fouillé otorga una atención insuficiente a la necesidad de un control estatal fuerte”. J.C. ALEXANDER, *Theoretical Logic in Sociology...*, II, 86.

<sup>183</sup> “Los socialistas no exigen que el cerebro de la nación, es decir el Estado, el gobierno propiamente dicho, dirija él mismo la producción o el respeto de los valores: quieren únicamente que las grandes funciones sociales estén unificadas y centralizadas como las funciones animales correspondientes. En el cuerpo no hay más que un sistema digestivo, un sistema circulatorio. Los glóbulos de la sangre no pertenecen a ciertas células privilegiadas, sino a todas de un modo indistinto. Lo mismo debería ocurrir con las riquezas, la sangre nutriente de la sociedad. En vano invoca M. Fouillé el carácter consciente y voluntario del organismo social. ¿Qué importancia tiene? También el socialismo será voluntario y consciente. Únicamente el comunismo autoritario cree poder liberarse de la reflexión y el libre consentimiento, que él reemplaza por la coerción”. E. DURKHEIM, *La science sociale et l'action...*, 179.



Fouillé parece admitir –sostiene Durkheim en su recensión– que todo socialismo es por principio despótico y enemigo de la libertad e iniciativa individuales. En apoyo de sus tesis cita la obra de A. Schaeffle, *La quintaesencia del socialismo (Die Quintaesenz des Sozialismus, 1885)*<sup>184</sup>. No se olvide que la gran cuestión que se encuentra en el fondo es el papel que juegan o deben jugar el individuo y el Estado en la construcción de la vida social y económica. Más al fondo del debate, si cabe, se encuentra la llamada “cuestión social”; y todo ello se presenta bajo una manifestación que lo recubre todo: la constitución de la ciencia social. Este es el panorama en sus rasgos esenciales.

Durkheim rechaza tanto la representación que Fouillé hace de un socialismo centralizador a ultranza, como –sobre todo– la invocación que hace de Schaeffle en apoyo de sus propias tesis, y para ello no duda en acudir a la célebre obra de este último: *Estructura y vida del cuerpo social (Bau und Leben des sozialen Körpers)*<sup>185</sup>. Durkheim insiste acertadamente en que a Schaeffle le repugna la idea de una sociedad en la que el Estado absorbiera para sí toda la actividad nacional y en la que la masa de los ciudadanos fuera pura materia maleable y dócil a los designios de un gobierno todopoderoso. “Pero esto no es socialismo; no es más que hipercentralización administrativa y el propio Schaeffle la denuncia no como un mal futuro que es preciso prever e impedir, sino como un mal presente del que debemos curarnos”<sup>186</sup>. La vida colectiva no puede ser objeto de planificación centralizada; tiene el carácter de una resultante de la inteligencia de multitud de vidas elementales “que vi-

<sup>184</sup> Durkheim recensiona esta obra al año siguiente de su publicación, en 1886, en un su estudio titulado “Les études de science sociale”, ya citado, *vid.* en especial 208–14.

<sup>185</sup> Durkheim recensiona la segunda edición de este libro en 1885, *Revue philosophique* XIX, 84–101. La lectura de la obra de Alfred Schaeffle (1831–1903) contribuirá decisivamente a forjar la concepción solidarista de la sociología durkheimiana. En el pensamiento de este profesor de la Universidad de Tübingen, representante autorizado del “socialismo de cátedra”, Durkheim encuentra un sentido moral, a la vez que una esperanza. Lo ponen de manifiesto estas palabras: “Como último recurso contra el individualismo nos queda ciertamente lo que Schaeffle llama el sentido de la solidaridad, *Gemeinsinn*”. *Ibid.*, 100.

<sup>186</sup> E. DURKHEIM, “Propriété sociale et démocratie”, en *La science et l’action...*, 180.



bran dispersas en el organismo. El quiere coordinarlas, no anularlas”<sup>187</sup>.

El solidarismo que proclama Fouillé es una peculiar combinación de organicismo social e ideología democrática de muy difusa índole y por eso mismo difícil de catalogar, aunque con un fuerte peso contractualista. En semejante democratismo sobresale el sufragio universal como el medio más adecuado para una distribución equitativa de ese capital colectivo que es el poder político<sup>188</sup>. En rigor, en ningún orden de cosas —economía, política, sociedad—, el solidarismo de Fouillé exige otra forma de control social que sea superior en eficacia y rigor al sufragio universal: “La sociedad está compuesta de individuos libres: el sufragio universal permite la vida en común, sin afectar a esa libertad. La sociedad es una asociación, una especie de compañía anónima donde todos los interesados acerca de la dirección de la empresa deben ser consultados; el sufragio universal no es más que el ejercicio de este derecho. Finalmente, la sociedad es un organismo que, para dirigirse, debe ser conocido: el sufragio universal es el mejor medio de que dispone la nación para tomar conciencia de sí misma”<sup>189</sup>. Durkheim apostilla que la teoría política de Fouillé peca de lo mismo que su doctrina económica: “desconocer la naturaleza orgánica de la sociedad”<sup>190</sup>. Durkheim no encuentra un modo de articular satisfactoriamente la democracia —un hombre, un voto— con el carácter orgánico de la sociedad. Ni siquiera la instrucción o reparto del capi-

---

<sup>187</sup> *Ibid.* Durkheim se esfuerza por aclarar en la medida de lo posible cuál sería la situación de la individualidad en el marco de la doctrina económica del autor alemán: “Sin duda en su sistema el individuo no conserva otra propiedad que la de los medios de consumo: pero continúa siendo el resorte esencial de la evolución económica. Es él, quien al hacer conocer sus necesidades, de las que los comités directores toman conciencia, regula la producción. Es él quien escoge el género de trabajo que le place. Finalmente es también él quien determina el valor”. *Ibid.*

<sup>188</sup> “El poder político constituye una especie de fondo social, cuyo reparto es preciso regular. Este problema tiende a recibir cada vez más y en todos los sitios una misma solución. En todos lados la democracia la consigue por medio del sufragio universal, que distribuye entre todos equitativamente ese capital colectivo. Las naciones se ven arrastradas por una amplia corriente democrática a la que sería absurdo querer resistir”. *Ibid.*, 175.

<sup>189</sup> *Ibid.*, 175–176.

<sup>190</sup> *Ibid.*, 182.

tal intelectual, tan ponderada y alabada por Fouillé<sup>191</sup>, sirve para calmar su inquietud. Su planteamiento de la cuestión recuerda inexorablemente la figura del *savant* en Comte. La participación activa en la vida pública es un asunto de conocimiento, y por poderosa que llegue a ser la instrucción, “jamás llegará a hacer que la media de los espíritus sean lo suficientemente poderosos y amplios como para que puedan abrazar en una representación adecuada el enorme sistema de acciones y reacciones sociales”<sup>192</sup>. Durkheim no deja pasar la ocasión para ironizar sutilmente sobre el modelo de sociedad perfecta que está en el fondo de este planteamiento democrático de la armonía social: el acceso justo y equitativo del ser humano al poder material, mediante la propiedad, y al poder político, mediante el sufragio, arrojan la imagen de una sociedad “en la que cada uno tendría la suficiente fortuna como para bastarse trabajando; bastante inteligencia para comprender sus deberes inmediatos; bastante corazón para no desinteresarse de otro. La armonía social resultaría en ella del acuerdo espontáneo de voluntades. Sería una especie de democracia dulce e ilustrada, donde a pesar de la igualdad de condiciones, se aceptaría con reconocimiento todas las superioridades naturales como bellas y felices excepciones”<sup>193</sup>.

<sup>191</sup> “Desgraciadamente, como toda cosa relativa, el sufragio universal esá lleno de antinomias: antinomia entre la mayoría y la minoría; antinomia entre la cantidad y la cualidad de los sufragios. Sólo la educación puede suavizar estos antagonismos. (...) Para reconciliar el numero con la inteligencia, se precisa expandir la instrucción. Todo el mundo podrá participar sin peligro en el poder político, cuando cada uno tenga su parte de ese otro bien colectivo: el capital intelectual”. *Ibid.*, 176.

<sup>192</sup> *Ibid.*, 182. “El día del voto, el contenido de todas las conciencias individuales es idéntico. Todas se parecen y se hacen valer. Pero entonces el organismo social se derrumba; en lugar de células vivientes y subordinadas unas a otras, no hay más que átomos yuxtapuestos y situados en un mismo plano”. *Ibid.*

<sup>193</sup> *Ibid.*, 182–3. Durkheim no deja pasar la ocasión para señalar con toda intención la semejanza, el parecido, entre esta doctrina democrática, de talante ligeramente igualitario y que acepta un cierto intervencionismo estatal como resultado de su tenue organicismo, con el socialismo de cátedra: “Este sueño bastante seductor se parece al que hacen al otro lado del Rhin los socialistas de cátedra” (*ibid.*, 183). La diferencia estaría ciertamente en el mayor o menor acento que unos y otros ponen en la intervención del Estado. Fouillé considera que su función es regular la circulación de las riquezas, velar por la salud social, promover reformas y ser instrumento de solidaridad con los más débiles y desprotegidos

## 2.2. Organicismo y sociología: Spencer, Espinas y Schaeffle

*La sociologie en France au XIX siècle* es un trabajo publicado en 1900 por Durkheim en la *Revue bleue* en los números 20 y 21<sup>194</sup>. Además de determinar las causas histórico-sociales de la aparición y desarrollo de la sociología en Francia, recoge y matiza muchas afirmaciones del *Cours de science social*, dictado años atrás, en 1888. Resulta de gran interés comparar ambos textos y seguirlos al unísono en algunos aspectos concernientes al título del epígrafe y que emparentan directamente con el punto en que dejamos el seguimiento pormenorizado de la *Leçon d'ouverture del Cours de science sociale*. Al hilo de un texto especialmente brillante –por sintético– del propio Durkheim, recordemos brevemente a qué punto habíamos llegado en la semblanza que el alsaciano traza de la constitución de la sociología en Francia. Comte se había propuesto determinar la ley que rige el desarrollo no de *las sociedades*, sino de la *sociedad humana* en general. En concordancia con la historia hipotética de un pueblo hipotético, trazada por Condorcet, y en sintonía con las aportaciones de la Escuela Francesa –muy especialmente Hume y Ferguson–, su razonamiento se desarrolla como si la humanidad formase un todo ya realizado; como si todo el género humano constituyera una única sociedad que avanza en la misma dirección y en sentido rectilíneo<sup>195</sup>.

La objeción durkheimiana ya es conocida: la humanidad es un término genérico que designa en realidad al conjunto de las diferentes sociedades humanas. Es un hecho que la humanidad está implicada y comprometida al mismo tiempo en varios caminos diferentes. En consecuencia, “una doctrina que plantea en principio que ésta [la humanidad] persigue siempre y en todos lados un solo y mismo fin reposa sobre un postulado radicalmente erróneo”<sup>196</sup>.

---

(“es ésta una de las cláusulas tácitas del contrato social” –*ibid.*, 174–). Tendremos ocasión de ver muy pronto la visión del Estado propia del socialismo de cátedra.

<sup>194</sup> El texto completo se encuentra en E. DURKHEIM, *La science social et l'action...*, 111–36.

<sup>195</sup> Cfr. *ibid.*, 119.

<sup>196</sup> *Ibid.* “Son las tribus, las naciones, los Estados particulares, las únicas y verdaderas realidades históricas de las que la ciencia social pueda y deba ocuparse. Son esas diversas individualidades colectivas las que nacen y mueren, las que



Esta objeción quedaría incompleta y, en último término, carecería de sentido, si no fuera completada con una observación adicional. Comte comprendió que en la base de toda sociología debía ponerse un principio naturalista de carácter orgánico, en vez de un principio mecanicista de carácter contractual. Sin embargo, no supo mostrar de una manera convincente de qué modo las sociedades humanas forman parte de la naturaleza<sup>197</sup>, del mismo que tampoco pudo mostrar la integración efectiva de la sociología con el resto de las ciencias. Quedaba pendiente, pues, una gran tarea de síntesis.

Durkheim considera que esa gran tarea integradora se desarrolló en dos etapas o momentos. Spencer es el primer momento; el segundo está asociado a la vida y obra de Espinas, en Francia, y de Schaeffle, en Alemania. En realidad, este segundo intento es una respuesta al esfuerzo de integración fallido que llevó a cabo H. Spencer. Durkheim se sitúa desde muy pronto en una situación cara a cara con el pensador inglés, quien no va a dejar de ser en ningún momento y simultáneamente su interlocutor, su adversario y su referente crítico, por más que esté fuera de toda duda que la lectura durkheimiana de los textos de Spencer está llena de inexactitudes y, en muchos casos, falta de rigor<sup>198</sup>. En mi opinión, ello obedece a la intención dialéctica del sociólogo alsaciano, que ha construido una buena parte de su sociología en consciente oposición a la de Spencer. Puede ocurrir que esa intención crítica aclare poco el contenido de la obra spenceriana; de lo que no cabe duda es de su utilidad para comprender la sociología durkheimiana.

---

progresan o se estancan, y la evolución del género humano no es más que el sistema complejo de estas evoluciones particulares". *Ibid.*

<sup>197</sup> "En la base de la sociología de Comte, como en toda sociología, se encuentra el principio de que las sociedades son realidades naturales, y no máquinas creadas por los hombres de acuerdo con un plan preconcebido. Para Comte, sin embargo, éste era un postulado de la ciencia que eximía de toda demostración. Afirmaba que las sociedades forman parte de la naturaleza, sin mostrar de qué modo se relacionan con las demás cosas naturales". *Ibid.*

<sup>198</sup> Cfr. M. BORLANDI, *art. cit.*; *vid.* especialmente las págs. 93–104. "Todo sucede como si Durkheim hubiera forjado un Spencer más clásicamente utilitarista de lo que es en realidad...". C. LAVAL, *op. cit.*, 249.



### 2.2.1. *Organicismo versus utilitarismo: la contradicción de Spencer*

La estrategia argumental de Durkheim ha consistido en introducirse en el marco general del evolucionismo sociológico propugnado por Spencer, y desde esa posición denunciar la contradicción entre el organicismo y el utilitarismo, que él mismo se encarga de subrayar y enfatizar<sup>199</sup>. En última instancia, la lectura que Durkheim hace de Spencer comienza por resaltar su lugar en la historia de la sociología y la función histórica —es decir, su aportación— por razón del lugar que ocupaba. Su función o aportación debería haber sido la integración definitiva de la sociología con las demás ciencias. Contaba, además, con el principio para alcanzar la síntesis perseguida: la sociedad es una especie de organismo<sup>200</sup>. Lo que Spencer tematiza realmente es la relación, estrecha sin duda, entre la biología y la sociología. Ahora bien, si esta relación de cercanía se toma demasiado a la letra o se exagera pierde su importancia. Los hay que han traspasado la raya de la analogía —de la afinidad y la cercanía— y han incurrido en una identificación indebida; es el caso, por ejemplo, de Lilienfeld<sup>201</sup>. Durkheim critica

<sup>199</sup> “Durkheim (...) fuerza el sesgo utilitarista e individualista de Spencer al olvidar el marco general de la *filosofía sintética* en la que se inserta dicha sociología. Sutil estrategia de escritura, si se quiere, y que consiste, para introducirse como interlocutor en el ámbito oficialmente reconocido de la sociología, ocupado todavía completamente por el evolucionismo de Spencer (...), en volver a este último contra sí mismo al subrayar todo lo que esta filosofía tiene de clásicamente utilitarista, es decir de negativo a los ojos de muchos intelectuales franceses. Durkheim retoma, pues, algunas leyes descubiertas o revalorizadas por el autor inglés para oponerlas a lo que en él hay de más típicamente utilitarista”. *Ibid.*

<sup>200</sup> “Spencer no se contenta con señalar ciertas analogías engañosas entre las sociedades y los seres vivos: declara netamente que la sociedad es una especie de organismo. Como todo organismo nace de un germen, evoluciona durante un tiempo para abocar a continuación a la disolución final. (...) si la sociedad tiene rasgos comunes con los organismos, es porque ella misma es un organismo transformado y perfeccionado”. E. DURKHEIM, “Cours de science sociale...”, ed. cit., 91.

<sup>201</sup> Cfr. *ibid.*, 92. Cuando se traspasa ese umbral se pierde de vista que la representación de la vida social como una especie de vida es una representación útil para servir de guía a las investigaciones iniciales de la ciencia social y que tiene como objetivo principal desembarazarse de la concepción artificialista que ha

abiertamente el olvido de que se trata sólo de un modo de pensar analógico, es decir, de un modo de representarse la realidad según modelos o referentes explicativos, fértiles en aplicaciones, pero que no deben ser tomados nunca en sentido unívoco.

La insistencia en la simple analogía —en la modalidad de la representación— guarda una relación indudable con esa preocupación típicamente durkheimiana por salvaguardar la especificidad de la sociología. Si ésta existe, su método y sus leyes no pueden residir fuera de ella —en la biología y, mucho menos, en la psicología—, sino en ella misma: “Los hechos sociales no pueden ser explicados verdaderamente más que por otros hechos sociales (...). Cada reino de la naturaleza manifiesta una novedad que la ciencia debe alcanzar y reproducir, en lugar de borrar. Para que la sociología tenga el derecho a existir se precisa que en el reino social haya algo que escapa a la investigación biológica”<sup>202</sup>. Ciertamente, las hipótesis y puntos de vista propios de la biología son herramientas muy útiles para el sociológico, dada la indudable cercanía que guardan entre sí tanto las dos ciencias como sus respectivos objetos<sup>203</sup>.

Una ventaja indudable de la analogía orgánica es que permite distinguir tipos societarios diferentes, susceptibles de ser clasificados en grupos y subgrupos, al modo como se representa la realidad viva un biólogo. Llegados a este punto, la pregunta que es obligado hacerse es ésta: si Spencer estaba en la buen línea desde el momento en que supera la concepción general y abstracta de la sociedad que mantenía Comte y comienza a hablar en plural de sociedades y de tipos societarios, y desde que se plantea abordar un ambicioso programa de estudio que abarque la totalidad de los hechos sociales, ¿por qué el balance final de su empresa es decepcionante a los ojos de Durkheim? En los textos que estamos siguiendo y comentando, se ahonda en dos tipos de razones, o mejor dicho, en dos órdenes de razones: unos, de carácter epistemológico

---

dominado el ámbito sociológico. Cfr. “La sociologie en France au XIX siècle”, ed. cit., 123.

<sup>202</sup> E. DURKHEIM, “Cours de science sociale...”, ed. cit., 92.

<sup>203</sup> “En efecto, si los hechos sociales y los hechos biológicos no son más que momentos diversos de una misma evolución, lo mismo debe suceder con las ciencias que los explican. En otros términos, el marco y los procedimientos de la sociología, sin ser calcados a los de la biología, sin embargo deben recordarlos”. *Ibid.*, 93.

y otros, de índole moral. Ambos son de gran interés, aunque me detendré más en el primero; tiempo habrá más adelante para tratar con detalle el segundo, cuando abordemos el célebre trabajo sobre *La ciencia positiva de la moral en Alemania* (1887). Por lo demás, existe una relación estrecha –no ocasional– entre ambos órdenes.

La ejecución de aquel vasto programa no respondió a las promesas que permitía concebir, porque Spencer se interesa por los hechos sociales únicamente en términos relativos, es decir, en calidad de ejemplificaciones –más o menos bien encontradas– de la ley de evolución universal<sup>204</sup>. En su búsqueda de la fórmula suprema de la vida social, Spencer intenta realizar simultáneamente dos órdenes de problemas diferentes; el caso es que termina por confundirlos: utilizar a la vez y sin diferenciación de planos el análisis y la síntesis; fundar la ciencia sociológica y, al mismo tiempo, la filosofía de la ciencia social. La más preocupante es la confusión entre el enfoque analítico de las realidades sociales y el sintético. Y lo es muy especialmente por sus indudables repercusiones éticas. Durkheim se hace eco aquí, a la altura de 1888, del problema que llegará a ser central en 1893: la relevancia que tiene afrontar la libertad individual en términos puramente analíticos o sintéticos. Y lo plantea en unos términos que serán casi idénticos a los empleados en el Prólogo a la primera edición de su Tesis Doctoral: ¿cómo puede ser que, a la vez que el individuo se haga más autónomo, más libre, dependa sin embargo más estrechamente de la sociedad?

Considerada en términos meramente analíticos –sostiene Durkheim– la libertad individual es un valor absoluto<sup>205</sup> que deja fuera

<sup>204</sup> “El no se interesa en los hechos sociales por sí mismos; no los estudia con el solo propósito de conocerlos, sino para verificar con ocasión de ellos la gran hipótesis que ha concebido y que debe explicarlo todo. Todos los documentos que acumula, todas las verdades especiales que encuentra conforme camina están destinadas a demostrar que, como el resto del mundo, las sociedades se desarrollan conforme a la ley de la evolución universal. En una palabra, no es una sociología lo que hay que buscar en su libro, más bien una filosofía de las ciencias sociales”. *Ibid.*, 94.

<sup>205</sup> “Sin duda que el individuo es hoy más libre de lo que era antaño, y es bueno que sea así. Pero si la libertad tiene tanto valor, no es por sí misma, por una especie de virtud interna que los metafísicos le atribuyen de buena gana, pero que un filósofo positivo no puede reconocerle. No es un bien absoluto (...). Su valor le



de su esfera axiológica la referencia a lo exterior a ella; y lo deja fuera por su irrelevancia para la realidad metafísica de la libertad como algo en sí y para sí. Esta es la tesis fuerte del individualismo y de todas las teorías morales que, de un modo u otro, se sostienen en él: éste es el caso, por ejemplo, del utilitarismo clásico y, en buena parte, del utilitarismo revisado de John Stuart Mill. En cambio, una consideración sintética de la libertad busca ponerla en conexión con las distintas esferas de acción humana. Una primera esfera viene dada por las necesidades de la vida personal. A continuación, aparece una esfera propiamente moral: la de los fines de la acción. Es significativo que Durkheim describa esta esfera no como los fines que se da la libertad a sí misma, sino como los fines dados socialmente y que, por tanto, el individuo recibe socialmente<sup>206</sup>. Y digo que es significativo, porque prefigura un peculiar kantismo moral, en el que las condiciones trascendentales de la razón práctica son de carácter sociocultural. Se trata, en suma, de una sociologización de la ética de Kant, que anuncia, por otro lado, lo que Durkheim llevará a cabo en *Las formas elementales de la vida religiosa*: la sociologización de las condiciones trascendentales del conocimiento (las formas puras de la sensibilidad —espacio y tiempo—, las categorías del entendimiento, así como las ideas de la razón en su uso teórico, que regulan todos nuestro conocimiento).

En la preponderancia del análisis sobre la síntesis, que Durkheim cree descubrir en la sociología de Spencer, se encuentra, por otro lado, la justificación última de por qué este último no ha sabido establecer bien la relación entre la esfera de la acción individual y la esfera de acción social: “Y, como a medida que las sociedades se hacen más voluminosas, la esfera de la acción de la sociedad se amplía al mismo tiempo que la del individuo, se tiene derecho a reprochar a Spencer no haber visto más que una cara de la realidad y tal vez la menor; haber desconocido en las sociedades lo propia-

---

viene de los frutos que origina y se encuentra por ello mismo estrechamente limitada”. *Ibid.*, 95–6.

<sup>206</sup> “Ahora bien, más allá de esta primera esfera, hay otra donde el individuo se mueve también con vistas a fines que le exceden, que incluso se escapan a ella muy frecuentemente. (...) La libertad individual se encuentra, pues, siempre y en todos lados, limitada por la coerción (*contrainte*) social, ya sea que ésta adopte la forma de usos, costumbres, leyes o reglamentos”. *Ibid.*, 96.



mente social que se encuentra en ellas”<sup>207</sup>. En última instancia, Spencer ha sido víctima de una contradicción: su organicismo reclamaba una neta defensa de la prioridad de la síntesis frente al análisis; su empeño —siempre en versión durkheimiana— por combinar ambos métodos con objeto de armonizar organicismo y utilitarismo, pero desde la prioridad del análisis, le impidió alcanzar la síntesis exigida para la constitución efectiva de la sociología como ciencia: “El fracaso de este intento de síntesis demostraba la necesidad para los sociólogos de llegar finalmente a estudios de detalle y precisión”<sup>208</sup>. Esa fue la tarea de Espinas, en Francia, y de Schaeffle, en Alemania: ambos lograron armonizar de un modo más equilibrado el análisis y la síntesis.

### 2.2.2. La aportación de Alfred Espinas

Si recapitulamos un poco lo que Durkheim ha expuesto acerca de la historia de la sociología, vemos que se repite una idea: la sociología no ha salido de la generalización filosófica. Aquellos pensadores que, de un modo u otro, se introdujeron en la vía correcta para resolver el problema epistemológico de la constitución de una ciencia sociológica, acabaron atrapados por la reducción del problema a una sola gran cuestión: ya sea averiguar cuál es la ley que domina la evolución histórico-social en su carácter más general (Comte) o si la ley de evolución universal puede aplicarse a las sociedades (Spencer). Pues bien, en su libro sobre las *Sociétés animales*, Alfred Espinas no ha buscado la simetría de un gran sistema filosófico, sino atenerse a los hechos sociales, con objeto de analizarlos y distinguir los tipos sociales<sup>209</sup>.

<sup>207</sup> *Ibid.*

<sup>208</sup> *Ibid.*

<sup>209</sup> “Es el primero que estudió los hechos sociales para hacer una ciencia de ellos y no para asegurar la simetría de un gran sistema filosófico. En lugar de atenerse a las visiones de conjunto sobre la sociedad en general, se limitó al estudio de un tipo social en particular; posteriormente distinguió en el seno mismo de ese tipo, clases y especies, las describió con cuidado, y de esta observación atenta a los hechos indujo algunas leyes, cuya generalidad ha tenido buen cuidado además en restringir al orden especial de los fenómenos que acababa de estudiar. Su libro constituye el primer capítulo de la *Sociología*”. *Ibid.*

El gran mérito de Espinas estribó, pues, en comprender que la sociología sólo podía convertirse en una ciencia positiva si renunciaba de entrada y en su conjunto a captar la realidad social total; por el contrario, el método sociológico debía introducir el análisis para, posteriormente, comprender el papel y función que las distintas partes y elementos desempeñaban en el conjunto social<sup>210</sup>. Durkheim reconoce, en el caso de *Les sociétés animales*, que el carácter sociológico de la obra es todavía muy restringido, puesto que se interesa más por colmar el vacío que durante tanto tiempo existió entre las sociedades y el resto del universo. Con este objeto, “hizo ver que los animales son ya sociedades de elementos vivos, físicamente asociados unos a otros, y que, de estas sociedades simples, se pasa gradualmente a las más complejas que forman los animales superiores cuando se unen por medio de vínculos, ya no materiales sino psíquicos. El reino social aparecía así como una especie de eflorescencia del reino biológico al cual estaría unido sin solución de continuidad”<sup>211</sup>.

Este planteamiento parecería ser una pura ampliación del pensamiento evolucionista de Spencer. Durkheim considera que no es así: la verdadera aportación de Espinas ha consistido en vincular los conceptos de ‘organismo social’, ‘sistema de representaciones’ y ‘conciencia’<sup>212</sup>. De aquí se sigue que, si bien es cierto que la sociología hunde sus raíces en la biología, se diferencia de ella en la misma medida en que la representación se diferencia del movimiento mecánico.

En la evolución de la sociología durkheimiana es importante y reveladora esta vinculación entre conciencia social y sistema de representaciones. Como es bien sabido, el concepto de ‘conciencia colectiva’ ocupa un lugar muy destacado en *La división del trabajo social*, para perder casi a continuación en las obras posteriores

<sup>210</sup> Cfr. E. DURKHEIM, “La sociologie” (1915), en *Textes I*, 112–3.

<sup>211</sup> *Ibid.*, 112–3.

<sup>212</sup> “M. Espinas, al profundizar el pensamiento de Spencer, lo impulsó y lo determinó en un sentido psicológico. Si bien las sociedades son organismos, se distinguen de los organismos puramente físicos en que son esencialmente conciencias. No son nada, si no son sistemas de representaciones. No se las ha caracterizado de un modo suficiente, cuando se ha dicho de ellas que eran seres vivos; es preciso añadir que “son conciencias vivas, organismos de ideas”. E. DURKHEIM, “La sociologie en France au XIX siècle”, ed. cit., 124.

su protagonismo, en beneficio de otros conceptos que apuntan a lo mismo: un nosotros (*nous*) social que actúa como un *yo*<sup>213</sup>. El objeto de la sociología no sería otro que la búsqueda del modo como se forman y combinan las representaciones colectivas, y ello supone una determinación más estricta –aunque todavía no convincente para Durkheim– de la noción de sociología<sup>214</sup>, a la vez que una superación neta de las analogías biológicas empleadas por Spencer. Ciertamente, el fundamento de la comparación de los seres vivos con las sociedades es que ambos son seres organizados; “ahora bien, la organización no es más que el marco exterior de la vida social. Era importante darnos una representación de lo que constituye su contenido. Es esta representación la que nos ofrece M. Espinas cuando nos muestra en la sociedad una organización de ideas”<sup>215</sup>.

La aportación de Espinas se trataba sin duda de un notable refinamiento del proceder análogo–comparativo llevado a cabo hasta ese momento por los diversos planteamientos organicistas que le habían precedido. No obstante, quedaba ligado todavía a dicha metodología, de la que no cabe espera la determinación precisa de ley alguna<sup>216</sup>. Así de rotundo se expresa el sociólogo alsaciano. Había llegado ya el tiempo de entrar directamente en relación con los hechos y ésa fue su propia tarea. De lo anterior se sigue que, en el proceso de constitución de la ciencia social, Espinas representa el escalón inmediatamente anterior a su propia posición<sup>217</sup>. Con

213 “La conciencia de la sociedad no es, por lo demás, de una naturaleza diferente a la del individuo. (...). Toda diferencia es que la distinción de los elementos integrantes es más aparente en la sociedad que en el individuo; pero es igualmente real en los dos casos. El *yo* individual es, de hecho, un *nosotros*; lo que permite comprender que el *nosotros* social pueda ser considerado como un *yo*”. *Ibid.*

214 Cfr. *ibid.*, 125.

215 *Ibid.*

216 “Sin embargo, es imposible no sentir hasta qué punto todas estas concepciones de la realidad social continuaban siendo todavía generales y esquemáticas. Todas las comparaciones posibles entre los organismos y las sociedades, entre las conciencias individuales y las colectivas, no podrían darnos por sí solas la menor ley. Son procedimientos preparatorios (...)”. *Ibid.*

217 Durkheim propone un cambio de orientación metodológica en el organicismo biologista. La analogía orgánica es un acercamiento útil a la realidad social, siempre que se practique con discernimiento y una cierta reserva. Con todo, hay un acierto indudable en la inspiración de fondo de la que se nutre semejante re-



todo, el cuadro quedaría francamente incompleto, si no registráramos la gran aportación de Albert Schaeffle; al menos, así es estimada por el propio Durkheim.

### 2.2.3. *La sociología de Albert Schaeffle*

“Lo que M. Espinas ha hecho en relación con las sociedades animales, un sabio alemán ha intentado hacerlo en relación con la sociedad humana, o, más bien, en referencia a los pueblos más avanzados de la Europa contemporánea. M. Albert Schaeffle ha dedicado los cuatro grandes volúmenes de su *Bau und Leben des socialen Körpers* a un minucioso análisis de nuestras grandes sociedades modernas”<sup>218</sup>. Durkheim hace una extensa presentación de esta obra en la *Revue Philosophique (Organisation et vie du corps social selon Schaeffle, 19/1885, 84–101)* y de ella se hace eco también, por supuesto, en la *Leçon d’ouverture* del *Cours de science sociale*. Tanto en estos dos textos como en *La science positive de la morale en Allemagne* se puede rastrear la huella profunda que este “sabio alemán” dejó en el joven alsaciano.

El principio sobre el que Schaeffle funda su sociología es netamente realista, o, más bien habría que decir, hiperrealista: la sociedad no es una simple colección de individuos, sino un ser que tiene su vida, su conciencia, sus intereses y su historia<sup>219</sup>. Ahora bien, es en el momento de declarar la naturaleza de este ser, donde el sabio alemán se separa del común de los organicistas. La sociedad no es en modo alguno un organismo<sup>220</sup>. Schaeffle enfatiza más

---

presentación análogica: “Es muy cierto que el mundo social hunde sus raíces en el mundo de la vida: Espinas y Perrier lo han demostrado”. E. DURKHEIM, “La sociologie selon Gumplowicz”, *Revue philosophique*, 20/1885, 634, en *Textes I*, 354.

<sup>218</sup> E. DURKHEIM, “Cours de science sociale...”, ed. cit., 197.

<sup>219</sup> “El autor es netamente realista. La sociedad no es una simple colección de individuos, es un ser que ha precedido a aquéllos de los que hoy está compuesto y que les sobrevivirá, que actúa sobre ellos más de lo que estos actúan sobre él, que tiene su vida, su conciencia, sus intereses y su destino”. E. DURKHEIM, “Organisation et vie du corps social selon Schaeffle” ..., 84; *Textes I*, 355.

<sup>220</sup> “... la sociedad no es un organismo. Seguramente ningún sociólogo ha identificado completamente esos dos términos: M. Spencer y M. Espinas los acercan



si cabe una idea que ya hemos encontrado en Espinas: lo social propiamente dicho no es lo organizacional. Espinas había señalado que la organización es el marco externo de la vida social y Schaeffle no hace más que decirlo más fuerte: “los miembros de las sociedades humanas están unidos unos a otros no por un contacto material, sino por vínculos ideales. Sin duda que también M. Espinas ha afirmado que una nación era un organismo de ideas. Pero al mismo tiempo atribuía a los elementos del cuerpo vivo una especie de vida psicológica más o menos difusa: lo que colmaba el abismo. Schaeffle no admite esta concepción que le parece tener todo lo más el valor de una hipótesis metafísica. Entre el organismo y la sociedad hay una solución de continuidad. Uno está formado de un modo mecánico, la otra, bajo la influencia de la idea. Allí reinan las causas eficientes, aquí las causas finales. Hay una línea de demarcación netamente marcada. Únicamente con el hombre aparece esta nueva forma de existencia”<sup>221</sup>. Desde esta perspectiva, las sociedades animales son un simple preludio, una figura anticipada de aquellas otras sociedades que aparecerían más tarde y de un modo discontinuo respecto de ellas: las sociedades humanas.

Este planteamiento, de naturaleza principal, se entrecruza con otro –más descriptivo y analítico– en el que se estudian las sociedades modernas<sup>222</sup>. En definitiva, ambos conducen al mismo punto: el consenso social y la conciencia colectiva. El estudio de la multitud de vínculos de todo tipo que unen a los hombres entre sí y de la coordinación de las unidades sociales en grupos cada vez más complejos, conducen a Schaeffle a estudiar “de qué modo, finalmente, de las acciones y reacciones que se producen en el seno de estos grupos se desgajan poco a poco un cierto número de ideas comunes, que son como la conciencia de la sociedad”<sup>223</sup>. La posición de Schaeffle a este respecto habría que entenderla por relación a la de Espinas, cuyo planteamiento en *Les sociétés animales* crítica. Los dos captaron –cada cual a su modo, ciertamente– la insufi-

---

sin confundirlos. Pero allí donde otros no perciben más que una diferencia de grado, Schaeffle encuentra una oposición de naturaleza”. *Ibid.*, 85; *Textes I*, 356.

<sup>221</sup> *Ibid.*

<sup>222</sup> “El desmonta, pieza a pieza, el enorme mecanismo de nuestras sociedades modernas, cuenta sus ruedas y explica su funcionamiento”. E. DURKHEIM, “Cours de science sociale...”, ed. cit., 97.

<sup>223</sup> *Ibid.*, 97–8.

ciencia de la analogía orgánica. El “cemento” que une y consolida las relaciones sociales tiene para los dos el carácter de una conciencia; sin embargo, la diferente posición de uno y otro a la hora de caracterizar dicha conciencia resulta de extraordinario interés para entender la propia evolución intelectual de Durkheim, pues ayuda a comprender la formación del concepto de conciencia colectiva. La diferencia de posición entre Espinas y Schaeffle es que, si bien los dos admiten la presencia de una conciencia social como elemento de unidad, el primero considera que ésta es oscura y refleja, mientras que el segundo sostiene que la conciencia colectiva se compone de ideas claras y que su espontaneidad no es automática ni refleja, sino reflexiva<sup>224</sup>.

¡Qué duda cabe que la cuestión tiene su importancia! En un caso –Espinas– estamos ante una teoría de la conciencia social –si se quiere también, de las instituciones– en la que ésta no se encuentra mediada por la reflexión y, en consecuencia, por la crítica. Schaeffle, en cambio, apuesta decididamente por la mediación de la reflexión, hasta el punto incluso que el propio Durkheim toma distancia respecto de una teoría del consenso social excesivamente intelectualista para su gusto<sup>225</sup>. Siempre cabe decir que esta preten-

<sup>224</sup> “Al mismo tiempo que hace penetrar hasta en las últimas células del cuerpo una especie de conciencia oscura, M. Espinas, para disminuir las distancias, busca restringir en la vida social la parte de conciencia clara y de ideas reflexivas. (...) Para que el individuo, primero, y la sociedad después se conviertan en objetos de ciencia, es preciso que las ideas y los sentimientos, sustraídos a la crítica, se fijen en los espíritus en la forma de instintos, de costumbres, de tradiciones y de prejuicios. En una palabra, es preciso que la evolución social se haga automática y refleja. Schaeffle rechaza esta doctrina, que denomina misticismo histórico. Para él, la conciencia colectiva está hecha ante todo de ideas claras. Es indudable que las sociedades nacen espontáneamente; pero esta espontaneidad es reflexiva. El llega a ver en el consenso social, un producto del arte y el resultado de adaptaciones conscientes”. E. DURKHEIM, “Organisation et vie du corps social selon Schaeffle” ..., 85–6; *Textes I*, 357.

<sup>225</sup> “Se podría reprocharle sobre todo creer demasiado en la influencia de las ideas claras sobre la conducta del hombre, de hacer jugar a la inteligencia reflexiva un papel demasiado grande en la evolución de la humanidad, y, en consecuencia, otorgar un lugar excesivo en su método al razonamiento y a las explicaciones lógicas” (E. DURKHEIM, “Cours de science sociale...”, ed. cit., 98). *Vid.* también: “Lo que ha suscitado todas las grandes instituciones de la moral, dice nuestro autor [Schaeffle], es la conciencia de los fines a los que deben servir. Esta representación consciente de los fines es la característica de la organización social en

sión de la crítica de poder mediar entre el hombre y la conciencia colectiva, entre el ser humano y las instituciones, encaja bien en la tradición de la ilustración alemana. Lo cierto es que el concepto de ‘sociedad’ que sostiene y propugna Schaeffle, considera que, por fuertes y reales que sean las semejanzas que existen entre los seres vivos y las sociedades humanas, “éstas no dejan de formar un mundo nuevo, sin análogo ni precedente. En resumen, lo que les distingue es ese triple carácter, que no se encuentra fuera de ellas en ninguna parte: conciencia, libertad y universalidad”<sup>226</sup>. El énfasis en la conciencia es neto, pero el sesgo intelectualista –que sigue poniéndolo de manifiesto Durkheim en su explicación<sup>227</sup>– se ve acompañado esta vez de un sesgo voluntarista, posibilidad teórica no menos implicada que la anterior por el primado de la conciencia y por la mediación que la crítica ejerce respecto de lo social. Me parece relevante destacar que ambas posibilidades se encuentran vinculadas a la primacía de la conciencia, pero esta última –el voluntarismo– es novedosa. Ciertamente, puede objetarse que se encuentra presente en la teoría de la acción social que defiende el contractualismo, pero ya sabemos a estas alturas que Durkheim la rechaza abiertamente, tanto en sus formas más rígidas, como en las más moderadas –sería el caso, por ejemplo, de Alfred Fouillé–. Lo interesante del caso es que ahora –en el caso de Schaeffle– el voluntarismo se vincula a una posición no contractualista, por más que sea difícil calificarla en positivo: Durkheim repite por doquier que se trata de un inteligente eclecticismo<sup>228</sup>, que en todo momento defiende el papel y el valor que la

---

general”. E. DURKHEIM, “La science positive de la morale en Allemagne” ..., 48; en *Textes 1*, 285.

<sup>226</sup> E. DURKHEIM, “Organisation et vie du corps social selon Schaeffle”..., 96; *Textes 1*, 371.

<sup>227</sup> “Hemos visto que la conciencia, según Schaeffle, lo ilumina todo, lo penetra todo, lo mueve todo. No se trata de esa conciencia débil y como extinguida (...). La vida social no se desarrolla en la penumbra del inconsciente, sino que todo se hace a plena luz”. *Ibid.*

<sup>228</sup> “El individuo no es conducido por el instinto, sino que él se representa claramente el grupo del que forma parte y los fines que conviene perseguir; compara, discute y no cede más que a la razón. La propia fe no es más que la libre sumisión de una inteligencia que comprende las ventajas y las necesidades de la división del trabajo. He aquí por qué hay algo de libre y querido en la organización social. Es indudable que las naciones no han nacido a resultas de un contrato y tampoco



voluntad humana, como expresión de la conciencia, desempeña en la conducción de la vida social.

Como es sabido, J. Alexander sostiene que en los escritos tempranos de Durkheim existe una búsqueda infructuosa pero consciente de un voluntarismo moral<sup>229</sup>. El modo como Alexander presenta y defiende esta controvertida tesis puede ser discutible. Aquí se hará más de una observación al respecto. Lo cierto es que ese voluntarismo está ya presente en el planteamiento de Schaeffle y que Durkheim defiende expresamente su punto de partida: que la vida de las sociedades es eminentemente consciente. A continuación, se esfuerza por ser especialmente comprensivo con lo que él considera una postura ecléctica en relación con “una de las cuestiones más graves que tiene que resolver la sociología. Los sociólogos se dividen en dos escuelas, según que subordinen la sociedad al individuo o el individuo a la sociedad”. Los primeros consideran que la razón es el único motor de la vida social y no exigen que el individuo vaya más allá del estrecho círculo de sus intereses personales, para lo cual le basta su propia razón; sobra, pues, cualquier tipo de coerción. No hace falta indagar mucho para ver aquí una somera descripción del utilitarismo. Frente a la moral utilitaria —la que se basa en la plena conciencia—, algunos organicistas y evolucionistas han esgrimido una moral, supuestamente basada en un enfoque científico de la vida social. Les ha movido una inquietud razonable: “si la sociedad es un ser que tiene su fin, entonces parece razonable encontrar a las razones individuales demasiado independientes y móviles para que se les pueda confiar sin temor los destinos comunes. Eso es lo que ha llevado a ciertos filósofos a hacer descender la moralidad de las alturas de la plena conciencia a las oscuras regiones del instinto. Hacen de ella una especie de

---

pueden transformarse de un día para otro. Pero, por otra parte, no son el producto de una necesidad ciega, y su historia no es una evolución fatal. Las conciencias están perpetuamente abiertas a las ideas, y en consecuencia al cambio; pueden escapar al primer impulso, modificar la dirección recibida, o, al menos, si persisten en él es porque lo quieren”. *Ibid.*, 96-7; *Textes 1*, 371-2.

<sup>229</sup> Cfr. “Durkheim’s early writings: the unsuccessful search for a voluntary morality”, en J.C. ALEXANDER, *Theoretical Logic in Sociology...*, II, 81-118.



misterio que ocultan a las miradas del espíritu; cuentan con la educación y la herencia para imprimirla en el organismo”<sup>230</sup>.

Se trata ciertamente de dos propuestas bien lejanas entre sí tanto en el espíritu como en la letra, y que, sin embargo, Schaeffle intentará conciliar. La mirada de Durkheim cae ahora de un modo inexorable sobre este intento de conciliación. De algún modo cabe decir que se encuentra ante *su* problema: la fundamentación de la moral. Sigamos con atención el relato durkheimiano. Es cierto que Schaeffle levanta su voz en contra del individualismo: una especie de atomismo social que disgrega la sociedad. “Y, sin embargo, hemos visto que espera de la sola conciencia el acuerdo de las voluntades. Pero entonces las objeciones se apresuran a llegar de todas partes”<sup>231</sup>. La objeción que plantea el propio Durkheim afecta en realidad a esa posibilidad teórica inherente a una filosofía de la conciencia: el intelectualismo. El nos invita a realizar un experimento mental consistente en pensar qué sucedería si a un hombre cualquiera se le libera de sus instintos y hábitos por medio de una educación sabia. En tal caso se habría hecho una razón pura, un ser que tendría la plena conciencia de sí mismo. El fruto de tal transformación será una máxima lejanía entre su espíritu y su corazón, sus sentimientos: “ya no comprenderá la grandeza del patriotismo, ni la belleza del sacrificio o del desinterés. O bien, si llegáis a darle alguna idea, esa noción será para él hasta tal punto indecisa y flotante que quedará sin acción sobre su voluntad. Pero entonces el individualismo nos vuelve a dominar”<sup>232</sup>. ¿Qué es lo que realmente está en juego aquí? Si no he entendido mal el contenido de la amplia recensión que escribe Durkheim, lo que él cuestiona de un modo indudablemente fuerte es la hipótesis de que la razón pura se baste para regular la acción social y simultáneamente servir de freno al individualismo, pues éstos son los dos frentes que aquí están mutuamente implicados.

Los propios remedios que Schaeffle propone son indicativos de las insuficiencias e inconsistencias que presenta en términos gene-

<sup>230</sup> E. DURKHEIM, “Organisation et vie du corps social selon Schaeffle” ..., 99, *Textes 1*, 375.

<sup>231</sup> *Ibid.*

<sup>232</sup> *Ibid.*, 100; *Textes 1*, 376. “Cada individuo no ve ya en la sociedad más que el rincón donde vive, y, entre esos pequeños mundos esparcidos, ya no hay nada común”. *Ibid.*

rales su planteamiento intelectualista<sup>233</sup>. Si se otorga un peso decisivo a unas autoridades, alrededor de las cuales se haga gravitar las inteligencias y las sensibilidades individuales, continuamos en la órbita de la pura razón<sup>234</sup>, la cual es de suyo ambivalente. Una forma de hacer frente a esa ambivalencia constitutiva de un intelectualismo racionalista, consistiría en sustraer a la acción de la muchedumbre el órgano de la voluntad; con otras palabras, ante la dificultad de regular la acción colectiva anular la voluntad en beneficio de un intelectualismo planificador: “Pero es un error creer que dos juicios contradictorios pueden coexistir sin peligro en una misma conciencia. Toda idea, cuando es catalizada por el sentimiento, tiende a la acción. Si la anarquía reina en la inteligencia y en la sensibilidad, no tardará en penetrar en la región de la voluntad. La historia nos enseña que los pueblos, divididos en opiniones, se vuelven incapaces de todo esfuerzo colectivo”<sup>235</sup>.

Queda un último recurso contra el individualismo. Schaeffle considera que el egoísmo no es el único sentimiento natural al hombre. Junto a él, los seres humanos tenemos un cierto sentido de la solidaridad (*Gemeinsinn*) que nos impide desinteresarnos de los demás y nos inclina a la abnegación y al sacrificio en beneficio ajeno. Pues bien, ese sentido de la solidaridad que se experimenta en las relaciones interpersonales más sencillas, evidentes y tangibles, se presenta con un último recurso contra la tendencia individualista. Durkheim incoa una objección –de un modo ciertamente muy poco aseverativo y categórico– que recuerda sin duda páginas célebres de *La Democracia en América*, en las que Tocqueville describe con perspicacia y profundidad insólitas el fenómeno social con sus manifestaciones culturales en la forma del individualismo moderno: “Pero se trata de saber sin este sentimiento puede llegar a abarcar a toda la sociedad. Ahora bien, hemos visto que la

<sup>233</sup> El término ‘intelectualismo’ aplicado expresamente a la moral y la sociología de Schaeffle, como en general a la moral y sociologías alemanas, aparece en E. DURKHEIM, “La science positive de la morale en Allemagne” ..., 48; *Textes 1*, 285.

<sup>234</sup> “¿No es la razón quien las crea y las mantiene? Por consiguiente, continúa siendo dueña soberana, y, con su supremacía, conserva todos sus inconvenientes”. E. DURKHEIM, “Organisation et vie du corps social selon Schaeffle” ..., 100; *Textes 1*, 376.

<sup>235</sup> *Ibid.*

mayor parte de las inteligencias no están en estado de abrazar más que un horizonte restringido. El corazón no podría ser más amplio que el espíritu. Si no percibo los vínculos invisibles que me ligan al resto de la nación, me consideraría independiente de él y actuaría en consecuencia”<sup>236</sup>. Durkheim concluye su recensión de la obra de Schaeffle con una alusión irónica a éste: es indudable que tiene una fe robusta tanto en la razón como en el futuro de la humanidad. Sin embargo, ese optimismo racionalista no deja de construir algo extraño, una rareza: “Comenzamos a sentir que no todo está claro y que la razón no cura todos los males. ¡Hemos razonado tanto! Por lo demás, ¿acaso no es de Alemania, de donde nos ha llegado esta idea, que la desgracia crece siempre en la conciencia?”<sup>237</sup>. En suma, Durkheim duda justificadamente que el racionalismo idealista sea el antídoto, ni siquiera un paliativo, del individualismo.

Es el fenómeno del individualismo, junto con algunos otros que a continuación mencionaré, el trasfondo de procesos sociales que inquietan al espíritu del joven Durkheim. Hay otros dos, al menos, que son decisivos para entender la naturaleza de los problemas que él se plantea en esos momentos iniciales de su vida académica y en sus escritos. Es sabido que el proceso del individualismo mereció una destacada atención por parte de numerosos teóricos de la naciente sociedad industrial (Saint-Simon, Tocqueville, Marx y Comte, entre otros). A este último se refiere Durkheim cuando recuerda que, según el inventor de la palabra “sociología”, el estado actual de las sociedades se caracteriza por una profunda anarquía, aunque transitoria, que hace completamente necesaria la constitución de una ciencia que pueda hacer frente al estado de crisis social que amenaza con un desenlace fatal: la disolución de la sociedad. Ahora bien, según Durkheim, esta exposición no es completa, “pues omite los dos factores más esenciales de los progresos que ha hecho la sociología, a saber, el movimiento económico y el movimiento socialista”<sup>238</sup>.

<sup>236</sup> *Ibid.*, 100; *Textes 1*, 377.

<sup>237</sup> *Ibid.*, 100-1; *Textes 1*, 377.

<sup>238</sup> E. DURKHEIM, “La science moral selon De Greef”, *Revue Philosophique*, 22/1886, 658; *Textes 1*, 37.

La gran ventaja que ofrece la obra de Schaeffle es que está pensada y construida a partir de estos tres grandes procesos y teniéndolos además muy presentes: individualismo, movimiento económico y movimiento socialista. Más aún, es la integración de esos diversos elementos de consideración lo que explica los importantes progresos realizados por el pensamiento social en Alemania y, al mismo tiempo, señala un cambio de escenario de la ciencia social: “la sociología, francesa de origen, se ha hecho cada vez más, una ciencia alemana”<sup>239</sup>. Si Durkheim pone bajo su atenta mirada lo que sucede a ambos lados del Rin es porque es bien consciente tanto de ese desplazamiento del centro neurálgico de la ciencia social, como de la necesidad de que lo que estudian y piensan en ese momento los alemanes pase a formar parte del campo de discusión científica de la sociología francesa<sup>240</sup>.

Schaeffle ofrece un ejemplo sobresaliente de ese intento germano por hacer sociología a partir de los grandes procesos sociales detectados y todo ello en el marco de una concepción idealista de la realidad social. Una buena muestra de ello es la relación conceptual que él establece entre: riquezas, individuo y familia, y que tendremos ocasión de analizar posteriormente.

<sup>239</sup> E. DURKHEIM, “La sociologie selon Gumpłowicz” ..., 627; *Textes 1*, 344.

<sup>240</sup> Téngase en cuenta que desde 1885, o sea antes del viaje a Alemania, la familiaridad que el sociólogo alsaciano tenía con el pensamiento económico de Albert Schaeffle, al que algunos vinculaban estrechamente al grupo de los “socialistas de cátedra” (no así Durkheim, por cierto, quien no ve en él a un *kathedersocialist*), le llevó a oponerse expresamente a la concepción que Alfred Fouillé mantenía a propósito del socialismo de Schaeffle. Cfr. E. DURKHEIM, “Propriété sociale et démocratie”, en *La science sociale et l’action...*, 180.





### III

## INDIVIDUALISMO, ECONOMÍA Y SOCIALISMO: “LA CIENCIA POSITIVA DE LA MORAL EN ALEMANIA”

El estudio sobre la ciencia positiva de la moral en Alemania fue publicado en 1887. Tiene por objeto principal examinar críticamente las principales aportaciones de los autores alemanes de ese tiempo a la fundamentación de una ciencia de la vida moral.

Durkheim aborda la vida moral como el marco teórico desde el cual puedan abordarse aquellos procesos y movimientos históricos que le interesaban máximamente y de los que dará luego buena cuenta en *La División del Trabajo Social*. No me parece posible entender bien este libro –su Tesis Doctoral de Estado– sin su trabajo de 1887 sobre la ciencia de la vida moral. Durkheim lo deja claro ya en el Prólogo escrito a la primera edición (1993): “Este libro es ante todo un esfuerzo por tratar los hechos de la vida moral según el método de las ciencias positivas. (...) No queremos extraer la moral a partir de la ciencia, sino hacer la ciencia de la moral, lo cual es muy diferente”<sup>241</sup>. Se trata, por tanto, de un marco teórico que muy pronto permite encuadrar dentro de él cuestiones diferentes: el debate entre economistas y sociólogos; la crítica del utilitarismo; el análisis de la propuesta económico-social de los socialistas de cátedra; la relación entre economía y ética; el papel del Estado en la regulación de la vida social y económica, y otras muchas cuestiones que estarán rondando la cabeza de Durkheim toda su vida. Ciertamente, ese marco teórico arrastra consigo un horizonte: el problema de cómo comprender la acción y, más en concreto, cómo articular la relación entre la acción individual y la acción colectiva. En la obra durkheimiana, este problema de articulación comienza a perfilarse como la dicotomía entre egoísmo y altruismo, economía y moral y así seguirá ocurriendo en las obras de madurez: “... el hombre es doble. En él hay dos seres: un ser indi-

<sup>241</sup> DTS, XXXVII.

vidual que tiene su base en el organismo y cuyo círculo de acción se encuentra, por ello mismo, estrechamente limitado, y un ser social que representa en nosotros la más elevada realidad, que podemos conocer por medio de la observación en el orden intelectual y moral; entiendo por ello la sociedad. Esta dualidad de nuestra naturaleza tiene como consecuencia, en el orden práctico, la irreductibilidad de la razón a la experiencia individual. En la medida que participa de la sociedad, el individuo se excede naturalmente a sí mismo, tanto cuando piensa como cuando actúa”<sup>242</sup>.

El célebre tema del dualismo de la verdadera naturaleza humana es solidario de una concepción dualista de la vida social –vida económica y vida moral–. La acción individual es, por principio, el resultado de representaciones individuales que dirigen la conducta hacia la afirmación de intereses individuales, lo cual impulsa en sentidos divergentes la subjetividad individual y el orden social. Por ello mismo, sólo fuerzas sociales –determinadas, impersonales y externas a los individuos– pueden imponerse de un modo efectivo y con éxito a las fuerzas individuales. A su vez, la vida social puede quedar determinada por el grado de regulación e integración que presenta la vida en relación: “Regulación e integración son las dos variables estructurales básicas del sistema durkheimiano de explicación de la acción social (*framework for the explanation of social action*)”<sup>243</sup>. Esta tesis comienza a tomar cuerpo ya en 1887, en su estudio sobre la ciencia positiva del moral en Alemania, cuando analiza la postura de los socialistas de cátedra (Wagner y Schmoller, fundamentalmente) acerca de las relaciones entre economía y ética: “los intereses del individuo y los de la sociedad están lejos de coincidir siempre. Como la sociedad es otra cosa que la suma aritmética de los ciudadanos, tiene en cada orden de funciones sus propios fines, los cuales exceden infinitamente a los de los individuos e incluso no son de la misma especie. (...) si entre

<sup>242</sup> E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, ed. cit., 23.

<sup>243</sup> P. CERI, *art. cit.*, 143. Recordemos una vez más que esta importante herramienta conceptual –la distinción y caracterización de la regulación y la integración sociales– recibe su tratamiento más acabado en *Le Suicide*. Hasta ese momento se dan atisbos y anticipaciones, pero no una teoría acabada y consistente. Ciertamente, en *Le Suicide*, Durkheim extrae y desarrolla muchos aspectos que estaban ya implícitos en trabajos anteriores; no es que los conceptos de regulación e integración sean novedades completas por relación a las obras precedentes.

economía política y moral existen relaciones estrechas, es porque las dos ponen por obra sentimientos desinteresados<sup>244</sup>. Desinterés y solidaridad moral, constituyen, frente al individualismo constitutivo de la ideología económica, la fuerza colectiva que se consolidará como centro de gravedad de la ciencia social durkheimiana<sup>245</sup>. Nada tiene, pues, de extraño que Durkheim comience su verdadera andadura en el ámbito de la teoría ética, desbrozando el complejo escenario de la ética alemana, pues era en dicho escenario donde se daban cita tanto las grandes tradiciones éticas de la modernidad, como los diversos procesos sociales, políticos y económicos que las nuevas realidades históricas colocaban ante sus ojos de analista sagaz y comprometido con los ideales de reforma social.

## 1. KANT, EL UTILITARISMO Y LA CIENCIA DE LA MORAL

“Apenas conocemos en Francia más que dos especies de moral: la de los espiritualistas y kantianos por una parte, y la de los utilitaristas por otra. Sin embargo, desde hace poco tiempo se ha constituido en Alemania una escuela de moralistas que ha emprendido la tarea de constituir la ética como una ciencia especial, con un método y principios propios<sup>246</sup>. Así se inicia este destacado trabajo, y la idea expresada en él —el dualismo de escuelas éticas (utilitarismo y kantismo)— vuelve a estar presente en la introducción que Durkheim escribió en 1893 a *La División del Trabajo Social*. El pasaje de la introducción fue suprimido en la segunda edición<sup>247</sup>.

<sup>244</sup> E. DURKHEIM, “La science positive de la morale en Allemagne” ..., 39; *Textes* 1, 274.

<sup>245</sup> “La solidaridad moral parece ser, por tanto, la fuerza colectiva sobre la que se enfocará la ciencia social de Durkheim. La moralidad debe ser la fuerza colectiva que pueda preservar el orden sin amenazar la libertad”. J.C. ALEXANDER, *Theoretical Logic in Sociology...*, II, 89–90.

<sup>246</sup> E. DURKHEIM, “La science positive de la morale en Allemagne” ..., 33; *Textes* 1, 267.

<sup>247</sup> En efecto, la segunda edición del libro, publicada en 1902, suprimió una parte del texto que Durkheim escribiera para la *Introducción* de la primera edición. El texto suprimido se encuentra en E. DURKHEIM, *Textes* 2, 257–288. Sobresalen en

La figura que abanderaba el frente utilitario de las teorías morales no era otro que Spencer y sobre él y su ontología individualista recaen los ataques más acerados<sup>248</sup>. Durkheim distinguió muy pronto dos corrientes dentro del individualismo. Una se caracteriza por encarnar un individualismo moral, de carácter reflexivo y crítico. Su grandes figuras son Rousseau y Kant y cabe encontrar su prolongación en el neocriticismo y espiritualismo francés de Renouvier, Boutroux y Hamelin, todos ellos maestros o amigos de Durkheim. La otra corriente se caracteriza por ser un individualismo utilitario y egoísta. Es la herencia de Hobbes y Locke, que encuentra su prolongación en la economía política clásica y en la teoría social de Spencer. Durkheim establece una vinculación sistemática entre economía política y utilitarismo moral. Ambos (teóricos utilitaristas y economistas) cometen un craso error en la descripción que hacen del origen de la sociedad, precisamente cuando “suponen en el origen individuos aislados e independientes, que, en consecuencia, no pueden entrar en relación más que para cooperar, pues no tienen otra razón para franquear el intervalo vacío que les separa y para asociarse. Pero esta teoría, tan extendida, postula una verdadera creación *ex nihilo*”<sup>249</sup>.

El estudio sobre la ciencia positiva de la moral en Alemania tiene un objetivo crítico primordial —el utilitarismo—. Ciertamente, Durkheim toma distancia también respecto a la ética kantiana. Personalmente estoy convencido de que él es un pensador kantiano y, al mismo tiempo, que lo es *sui generis* y de un modo más claro conforme se va desarrollando su pensamiento<sup>250</sup>. En íntima conexión con el objetivo primordial de la crítica —la ética utilitarista—, se encuentra el análisis de un debate que tiene lugar en el ámbito

---

el texto las diferentes críticas que Durkheim dirige al concepto de utilidad y al de interés general.

<sup>248</sup> Durkheim reitera un argumento frente a Spencer: los intereses individuales no son capaces de lograr otra cosa que contactos efímeros y por sí solos no pueden generar más que un estado de fuerza generalizado y casi permanente (Cfr. DTS, 181). En suma, si se parte de Spencer, se termina obligadamente en Hobbes.

<sup>249</sup> DTS, 263.

<sup>250</sup> Considero especialmente lúcidas al respecto una páginas escritas por Edward A. Tiryakian en su trabajo “Emile Durkheim”, en T. BOTTOMORE y R. NISBET (compiladores), *Historia del análisis sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires, 1988, 218–272. Cfr. especialmente, 241–6.



de la economía política y que se da entre los representantes de la economía política ortodoxa (así la llama Durkheim) y la nueva escuela económica, conocida también como ‘socialismo de cátedra’.

## 2. LA COMPLEJA RELACIÓN ENTRE ÉTICA Y ECONOMÍA: SOCIALISMO E INDIVIDUALISMO

Durkheim comienza por poner de manifiesto que el movimiento ético que intenta superar la dicotomía utilitarismo–kantismo no ha nacido precisamente de las filas de los moralistas, sino de juristas y, sobre todo, de economistas<sup>251</sup>. Es el caso, por ejemplo del propio Albert Schaeffle, eminente profesor de economía en la Universidad de Tubinga. El acceso a las grandes cuestiones éticas se lleva a cabo a partir del debate que acabo de mencionar y de sus presupuestos esenciales: “Lo que caracteriza a la nueva escuela económica es un íntimo acercamiento (*rapprochement*) de la economía política y de la moral que ha renovado a esas dos ciencias a la vez”<sup>252</sup>. La nueva economía política no sólo entraba en abierto conflicto con los economistas ortodoxos de tradición más o menos manchesteriana y también con los marginalistas, sino que también –y sobre todo– se veía obligada a discrepar de los fundamentos antropológico–morales que sustentaban sus planteamientos básicos. El propio Durkheim cita a uno de los padres del marginalismo –Menger–, quien sostiene la tesis de que la nueva escuela económica no reemplaza a la antigua, sino que se contenta con verter juicios morales sobre las verdades alcanzadas por esta última<sup>253</sup>. Ciertamente la opinión de Menger es desdeñosa con la nueva escuela en lo específicamente económico, pero –según Durkheim– no se equivoca en lo esencial. Este texto lo refleja de un modo más que suficiente: “Para el economista ortodoxo, la economía política

<sup>251</sup> E. DURKHEIM, “La science positive de la morale en Allemagne” ..., 268.

<sup>252</sup> *Ibid.*

<sup>253</sup> Cfr. *ibid.*, 36; *Textes I*, 271. Durkheim se hace eco expresamente de la obra de MENERG, *Untersuchungen ueber die Methode der Socialwissenschaften*, cap. VI, VII y apéndice IX.

produce de un modo completamente natural sus consecuencias morales (...). Basta dejar hacer. Para el economista alemán esta armonía, tan deseable, de las dos ciencias y de los dos modos de actividad no es más que un sueño de teórico, una hipótesis que apenas confirman los hechos. Los progresos de la industria y los de la moral no coinciden necesariamente. En consecuencia, como la moral es lo mejor que hay en este mundo, deberá ejercer sobre la economía política una influencia reguladora. (...) El problema de la economía política es ético por naturaleza; el fin que realiza es moral”<sup>254</sup>.

Para poder advertir la peculiar intimidad que guardan la economía política y la moral, habría que probar que esos dos órdenes de hechos, aún siendo distintos, son sin embargo de la misma naturaleza. Ese es precisamente uno de los objetivos que se asignaron los profesores y economistas A. Wagner y G. Schmoller, verdaderos jefes de fila de los llamados “socialistas de cátedra”. Los trabajos de Schmoller, auténtico especialista en cuestiones relativas a la división del trabajo, dejarán sentir su influencia en la tesis de 1893.

En su relato de las posiciones en liza, Durkheim realiza los términos puramente morales del debate. El procedimiento retórico es una estrategia de escritura a la que Durkheim es muy aficionado: llevar las posturas en disputa a un terreno aparentemente común, en el que una de ellas presenta una superioridad neta sobre la otra, y del que se sigue que la verdadera naturaleza del debate es la elegida por el propio autor. Me explico: al plantear la cuestión únicamente en términos de moralidad, entiendo por ésta el desinterés, el debate entre economía ortodoxa y nueva escuela de economía se convierte en la pugna entre el egoísmo (la disolución de todo vínculo social)<sup>255</sup> y el altruismo; entre la abstracción moral y la vida ética concreta realizada en el mundo económico<sup>256</sup>. No cabe térmi-

<sup>254</sup> E. DURKHEIM, “La science positive de la morale en Allemagne” ..., 35–6; *Textes I*, 270.

<sup>255</sup> “En estas condiciones, la actividad económica no puede tener otro resorte que el egoísmo y por ello la economía política se separa radicalmente de la moral, si es que todavía queda algún ideal moral en la humanidad, una vez que se ha disuelto todo vínculo social”. *Ibid.*, 37; *Textes I*, 272.

<sup>256</sup> “Muy lejos de ser una entidad lógica, la economía social –a falta de algo mejor, así es como traducimos *Volkswirtschaft*– es la verdadera realidad concreta, y es la economía privada la que deviene una abstracción, si se intenta hacer de

no medio. La teoría de la acción que subyace a este relato acerca de la vida ética en la sociedad industrial, queda completamente afectada por este dualismo esencial: egoísmo o moralidad.

En realidad, Durkheim establece una correlación lógica muy estricta entre teoría económica de las necesidades, metafísica del individuo, vínculo social y realidad moral de la sociedad. Así cabe identificar la estructura argumental de lo que antes he llamado “el relato de la vida ética en la sociedad industrial”. Soy consciente de las resonancias hegelianas de este concepto y por eso mismo lo utilizo. Allí donde el individuo es el fin único de las relaciones económicas, la sociedad se convierte en un ente de razón o un nombre con el que se designa el simple hecho de que todas las actividades individuales se relacionen entre sí, o sea, tienen que ver unas con otras. La identificación, casi obsesiva, de lo individual con el puro interés, la utilidad o el egoísmo<sup>257</sup>, impide a Durkheim de momento plantear siquiera que lo social pueda surgir a partir de lo individual. Una y otra vez repite que todos los que intentan hacerlo, ofrecen únicamente una trágica caricatura de la vida social, desprovista de su elemento más esencial, aquél que le

---

ella un todo independiente, en lugar de ver en ella la parte de un todo. Ocupa un lugar en la ciencia, únicamente en calidad de elemento de la economía colectiva, que de este modo se convierte en objeto inmediato de la economía política. En otros términos, la ciencia económica se preocupa ante todo de intereses sociales y únicamente a resultados de ello, de los intereses individuales. Ahora bien, sin querer disertar sobre las bases últimas de la ética, nos parece incontestable que, en realidad, la función práctica de la moral es hacer posible la sociedad, hacer vivir a los hombres en común sin demasiados choques ni conflictos, en una palabra: salvaguardar los grandes intereses colectivos”. *Ibid.*, 38; *Textes 1*, 273.

<sup>257</sup> La economía paga así su carácter hipotético; al abstraer de la vida se queda únicamente con definiciones lógicas que se deducen de la definición del individuo por medio de sus necesidades y el cálculo utilitario de sus intereses: “El economista no dice: las cosas suceden así pues la experiencia lo ha determinado; sino que dice: deben pasar así, pues sería absurdo que ocurriese de otro modo. La palabra *natural* debería ser reemplazada por la palabra *racional*, lo que no es lo mismo. ¡Si al menos sucediera que ese concepto de individuo, que se supone que contiene en sí toda la ciencia, fuera adecuado a la realidad...! Pero para simplificar las cosas, los economistas lo han empobrecido de un modo artificial. No solamente han hecho abstracción de todas las circunstancias, de país, para imaginar el tipo abstracto de hombre en general, sino que en ese tipo ideal han pasado por alto todo lo que no se refiriera a la vida estrictamente individual, si bien es cierto que, de abstracción en abstracción, no les ha quedado más que el triste retrato del egoísta en sí”. E. DURKHEIM, “Cours de science sociale...”, 84-5.



configura como forma vital, la moralidad (el desinterés, el altruismo).

Por si existiera todavía alguna duda acerca de su posición, Durkheim se plantea, en términos claramente aporéticos, una pregunta que apunta directamente al núcleo de su intención crítica: “¿Es que los utilitaristas no han hecho también del interés colectivo la base de la moral?”. En efecto, si nos atenemos a los principios del credo utilitarista —incluso en su versión más avanzada, la reformada, de J. Stuart Mill—, la felicidad que constituye simultáneamente la norma y fin del acto moral, es la felicidad del mayor número posible de individuos: el bienestar general o interés colectivo. No obstante, la respuesta durkheimiana a esta objeción es clara y bastante contundente: el bienestar general o interés colectivo es más que un sumatorio, una agregación de cantidades discretas de felicidad individual (de interés individual); una suma de intereses individuales sigue siendo un interés personal, en todo caso ampliado<sup>258</sup>. En suma, el interés colectivo del que habla el economista utilitarista poco o nada tiene que ver con la postura al respecto del economista alemán. Para éste sucede que “los intereses del individuo y los de la sociedad están lejos de coincidir siempre. Como la sociedad es algo distinto a la suma aritmética de los ciudadanos, tiene por sí, en cada orden de funciones, sus propios fines, los cuales exceden infinitamente a los de los individuos e incluso no son de la misma especie”<sup>259</sup>.

Vemos cómo los economistas alemanes sitúan a Durkheim en un determinado ámbito de la ciencia social desde el cual se transita al plano moral de un modo que Durkheim considera completamen-

<sup>258</sup> “Para ellos este interés colectivo no es más que una forma de interés personal; el altruismo no es más que un egoísmo disfrazado, que cierra completamente los ojos acerca de su verdadera naturaleza, y si en esta doctrina hay entre la moral y la economía política algún rasgo común, es porque una y otra se reducen a no ser más que una puesta en acción del egoísmo”. E. DURKHEIM, “La science positive de la morale en Allemagne” ..., 38–9; *Textes 1*, 273–4.

<sup>259</sup> *Ibid.*, 39; *Textes 1*, 274. La primera conclusión que Durkheim extrae de este contraste entre utilitarismo más economía ortodoxa, por un lado, y nueva escuela de economía, por otro, es que en primer término de nuestra condición de miembros de una sociedad civil y una sociedad política llamada Estado, debe estar presente el desinterés; de ahí que “si entre economía política y moral existen relaciones estrechas, es porque las ponen en acción sentimientos desinteresados”. *Ibid.*



te armónico y exento de confusiones. Aquí está tal vez la principal aportación que el socialismo de cátedra hizo a la obra sociológica de Durkheim. Algunos consideran este hecho determinante: “La crítica de la economía política ha constituido así un eje esencial del proyecto sociológico inicial de Durkheim. El propio tema de su tesis de 1893 se sitúa igualmente en la prolongación de esta crítica”<sup>260</sup>.

Por destacadas que sean las aportaciones del socialismo de cátedra al proyecto sociológico durkheimiano<sup>261</sup>, tal como se gesta en sus primeros años, me parece primordial comprender y exponer en una forma lo más sintética posible la diferencia entre la economía política ortodoxa y la nueva escuela de economía. Los textos de Durkheim sugieren claramente esta formulación: las cuestiones económicas examinadas desde el punto de vista individual (economía ortodoxa y marginalismo económico) y esas mismas cuestiones examinadas desde el punto de vista de la sociedad (nueva escuela de economía). En definitiva, la nueva escuela económica es –según Durkheim– una respuesta lógica a un error mayúsculo cometido por sus adversarios: enfrentarse a un hecho. “Ese es precisamente el gran error económico. Se quiera o no, sean un bien o un mal, las sociedades existen. Es en el seno de las sociedades constituidas donde se manifiesta la actividad económica. La lógica no tiene ningún poder contra un hecho que, ciertamente, complica los datos del problema, pero del que es posible hacer abstrac-

---

<sup>260</sup> L. MUCCHIELLI, *La découverte du social. Naissance de la sociologie en France...*, 159–160. “Tras la promoción de los trabajos de los socialistas alemanes –Schaeffle, pero también Schoenberg, Schmoller y Wagner–, Durkheim entra en el gran debate teórico y metodológico que opone esos autores a la corriente dominante en economía política”. *Ibid.*, 158–9.

<sup>261</sup> Son muy numerosos los estudios publicados al respecto. Seleccione estos, que considero suficientemente significativos y relevantes para el tema en cuestión: G. AIMARD, *Durkheim et la science économique*, P.U.F., Paris, 1962; B. LACROIX y B. LANDERER, “Durkheim, Sismondi et les socialistes de la chaire”, *L’Année sociologique*, 1972/23, 3ª Serie, 159–204; P.-L. ASSOUN, “E. Durkheim et les socialistes de la chaire”, *Revue Française de science politique*, 1976/26, 957–82. Una mención especial requieren los trabajos de J.-C. FILLOUX, *Durkheim et le socialisme*, ed. cit., cap. 5; y también los trabajos de P. STEINER: el ya citado aquí de 1995, escrito junto con J.-J. GISLAIN, *La sociologie économique. 1890–1920 y “Durkheim, les économistes et la critique de l’économie politique”*, *Économies et sociétés*, 1994/19, 135–59.

ción”<sup>262</sup>. Esto es justamente lo que, a juicio de Durkheim, caracteriza de modo más fundamental a la nueva escuela de economía alemana: enfrentarse teóricamente a un hecho y no obviarlo, ni pasarlo por alto. Guste o no, las sociedades existen.

Como vemos la vinculación de problemas, cuestiones y puntos de vista constituye una estructura. Lo puramente metodológico aparece imbricado en lo económico *sensu stricto*; éste en lo sociológico y en lo político; ambos a su vez en lo ontológico-social; y finalmente, todo aboca al plano moral. No obstante, para desenredar la madeja hay que empezar por algún lado o punto del tejido. Este no es otro que el estatuto y la pertinencia de la abstracción en el ámbito de la ciencia económica. Este es, por otro lado, la objeción metodológica que los economistas clásicos han dirigido a los socialistas de cátedra: no saber aplicar la metodología abstractiva y, por tanto, no separar adecuadamente órdenes de hechos bien diferenciados<sup>263</sup>. ¿Es pertinente el proceso abstractivo en economía tal como lo llevan a cabo, según Durkheim, los economistas ortodoxos? Como de pasada, recuerda que la operación de abstraer consiste en aislar una parte de la realidad, no en hacerla desaparecer. “Ahora bien lo que los economistas hacen de ordinario tiene precisamente como efecto lograr que se desvanezca el objeto mismo de la economía política, tal como la entienden los socialistas de cátedra: este objeto es la función económica del organismo social”<sup>264</sup>. En su ejercicio de una “mala abstracción”, los economistas ortodoxos y los filósofos utilitaristas no se encuentran solos: les acompañan también los moralistas de la escuela kantiana, los cuales son fieles a la estricta separación kantiana entre libertad y necesidad. Si la economía estudia un ámbito de hechos o fenómenos

<sup>262</sup> E. DURKHEIM, “Les études de science sociale”, ed. cit., 208.

<sup>263</sup> “... se les reprocha complicar inútilmente los datos de la ciencia y de no introducir en ellos más que confusión. Es indudable —se dice— que las ideas morales y las reglas del derecho reaccionan con bastante frecuencia sobre el curso de los acontecimientos económicos y lo modifican. Pero no dejan de formar un orden de hechos bien distinto, que siguen leyes que les son propias, aunque sean solidarias de otros hechos sociales. A partir de ahí, ¿acaso no es el mejor medio de estudiarlos hacer abstracción de esas causas perturbadoras que alteran su evolución natural? ¿Acaso no es la abstracción un procedimiento legítimo de la ciencia?” E. DURKHEIM, “La science positive de la morale en Allemagne” ..., 39; *Textes I*, 274.

<sup>264</sup> *Ibid.*

regido por leyes naturales —o sea, necesario—, entonces la economía política debe situarse fuera del ámbito de la moral, cuyo único fundamento es la libertad<sup>265</sup>.

La nueva escuela de economía propugna en realidad la rehabilitación de una idea crucial en la filosofía alemana (también en la clásica, por cierto) y en el Humanismo crítico de la *Aufklärung* y, posteriormente, en el Romanticismo: la idea de la unidad de la vida ética<sup>266</sup>. Schoenberg escribió acertadamente esta idea con las siguientes palabras: “La economía social (*die Volkswirtschaft*) no consiste simplemente en una sociedad de producción. Lo que importa ante todo no es saber de qué modo se puede producir lo más posible, sino cómo viven los hombres, hasta qué punto la actividad económica realiza los fines morales de la vida, esos postulados de justicia, de humanidad, de moralidad que se imponen a toda sociedad humana”<sup>267</sup>. En el fondo de esta cuestión —reconoce explícitamente Durkheim— no se encuentra la cuestión, puramente especulativa, de las relaciones entre economía política y moral. Lo que ha dado origen al cisma entre economía ortodoxa y economía social es un *interés completamente práctico*: ¿puede adecuarse la organización económica a la voluntad moral del hombre o es irreformable? Durkheim apostilla que el espíritu alemán “lleva mal”, soporta de muy mal grado la idea de un fatalismo económico sustraído al poder de la voluntad y entregado a su propia dinámica objetiva<sup>268</sup>.

<sup>265</sup> “Si los economistas ortodoxos y los moralistas de la escuela kantiana situaban la economía política fuera del ámbito de la moral, es porque estas dos ciencias les parecían estudiar dos mundos, sin relación entre sí”. *Ibid.*, 40–1; *Textes 1*, 276.

<sup>266</sup> Durkheim cita un texto de Wagner, que resulta muy revelador: “La economía social forma un organismo, pero no es por ello un producto natural. (...) desde un cierto punto de vista, debe su existencia, su duración y su desarrollo a inclinaciones naturales del hombre (...). Pero es al mismo tiempo una creación de la actividad consciente de la humanidad, un producto artificial (*ein Gebilde bewusster menschlicher That, ein kunstproduct*). Es la voluntad humana dirigida hacia un fin definido y realizándose de acuerdo con un plan preconcebido quien ha dado a la economía social su forma intencionalmente determinada”. *Ibid.*, 44–5; *Textes 1*, 281. El texto pertenece a la obra editada por SCHOENBERG, *Hanbuch der politischen Oekonomie*, 201–2.

<sup>267</sup> E. DURKHEIM, “La science positive de la morale en Allemagne” ..., 36; *Textes 1*, 270. La cita es del *Hanbuch der politischen Oekonomie*, 15.

<sup>268</sup> “Se sabe que para la escuela de Manchester las leyes económicas no son menos naturales que las de la gravedad y de la electricidad, y, en consecuencia,



El interés práctico–moral del ser humano se conforma con la idea de unidad de la vida ética en sociedad.

Cabe preguntarse ahora si la idea de unidad equivale a indiferencia. ¿Existe realmente alguna diferencia relevante entre la economía y la moral? La respuesta aportada por la economía social es que la moral es la forma de la que la economía es la materia: “Lo que pertenece en propio a la moral es esta forma de obligación que viene a unirse a ciertas maneras de actuar y marcarlas con su huella. Los fenómenos económicos, en ciertas condiciones, pueden revestirla, lo mismo que todos los hechos sociales. No es preciso decir que constituyen por sí solos todo el contenido de la moral; pero son una parte muy importante de ella. Cuando su utilidad colectiva está claramente demostrada, cuando han recibido la consagración del tiempo, aparecen a las conciencias como obligatorias y se transforman en prescripciones jurídicas o morales”<sup>269</sup>. La idea de que la forma del hecho moral es el deber, es la obligación, es una idea kantiana, que, como es sabido, Durkheim hace suya y la interpreta en términos sociológicos y culturalistas. En realidad, aun cuando la idea de una vida ética unitaria es más bien hegeliana, el modo de abordarla refleja una influencia del pensamiento kantiano. Este es el caso, por ejemplo, del planteamiento económico de Wagner.

Cuando se estudia el conjunto de textos que Durkheim consagra al estudio de la economía social propugnada por los socialistas de cátedra, sobresale, a mi entender, una sutil, pero significativa, diferencia entre las posturas de Schmoller, Wagner y de Schaeffle. El asunto no dejaría de ser una cuestión erudita, si no fuera por su influencia en la formación del propio sistema sociológico de Durkheim. En un trabajo como el que intento realizar me parece crucial identificar los grandes principios que, en su momento, constituirán los ejes de la tesis doctoral de 1893. Dichos ejes se están formando ya en este relevante estudio sobre la moral positiva en Alemania. Es el caso de una idea expuesta por Schmoller, por la que comenzaremos a analizar la transformación del hecho económico en hecho moral.

---

son inmutables (...). El espíritu de los Alemanes jamás ha podido acomodarse a ese fatalismo económico”. *Ibid.*, 44; *Textes 1*, 280.

<sup>269</sup> *Ibid.*, 39–40; *Textes 1*, 275.



### 3. LA CONFIGURACIÓN MORAL DEL HECHO ECONÓMICO: SCHMOLLER, WAGNER Y SCHAEFFLE

#### 3.1. La institucionalización de la regla moral: la aportación de Schmoller

Anteriormente hemos visto cómo, en ciertas condiciones, los fenómenos económicos –según Durkheim– pueden revestir la forma de la obligación moral lo mismo que todos los demás hechos sociales. Durkheim describe el paso de la utilidad colectiva a la prescripción jurídica y moral como una “transformación”. Lo que aquí se trata de desentrañar es ni más ni menos que la institucionalización de la norma jurídica y de las reglas morales.

Schmoller explica cómo ocurre esta transformación. La repetición de una misma acción, tiende a la reproducción y, por ello mismo, al hábito. Entonces, “nuestra conducta adopta una forma que se impone enseguida a nuestra voluntad con una fuerza obligatoria. Nos sentimos como obligados a arrojar siempre nuestra acción en ese mismo molde”. Ciertamente, lo que constituye su fuerza obligatoria no es sólo la autoridad del uso; es también el sentimiento más o menos nítido de que la utilidad pública la reclama. “Así se forman las costumbres, primer germen del que han nacido sucesivamente el derecho y la moral; pues la moral y el derecho no son más que hábitos colectivos (*habitudes collectives*), maneras constantes de actuar que se encuentran comunes a toda una sociedad. En otros términos, es como una cristalización de la conducta humana”<sup>270</sup>.

Schmoller considera que, lo mismo que los demás fenómenos sociales, los fenómenos económicos son susceptibles de cristalizar, esto es, de institucionalizarse. Es cierto que el medio económico es particularmente complejo, variado de formas y móvil. Pero eso no puede llevar a admitir que el caos y la incoherencia reinen en él. “Con el tiempo, la vida económica adopta una forma a la que la materia que circula en ella se ve obligada a plegarse, y por ello mismo se convierte en un fenómeno moral”<sup>271</sup>. Como ha señalado

<sup>270</sup> *Ibid.*, 40; *Textes 1*, 275.

<sup>271</sup> *Ibid.*; *Textes 1*, 276.

Giddens<sup>272</sup>, Durkheim atribuye a los pensadores alemanes el gran mérito de haber puesto de manifiesto que las reglas morales deben ser comprendidas como propiedades de la organización social. Schmoller ha subrayado que los fenómenos económicos y los principios morales se comportan entre sí con la relación de circularidad y complementación propias de un contenido y su continente: “No se comprende nada de las máximas de la moral que se refieren a la propiedad, los contratos, el trabajo, etc., si no se conocen las causas económicas de las que se derivan; y, por otra parte, nos haríamos una idea muy equivocada del desarrollo económico, si se pasaran por alto las causas morales que intervienen en ella”<sup>273</sup>.

Ni la moral es absorbida por la economía ni viceversa. Durkheim considera que, en la exposición de Schmoller, existe un importante hallazgo: la forma de la obligación moral con la que termina por revestirse el fenómeno económico es el resultado de la contribución e integración de todas las funciones sociales. Se trataría por tanto de un efecto sistémico que emerge de la estructura social, cuando ésta se encuentra bien integrada<sup>274</sup>, y que no tiene por tanto un carácter intencional. La forma moral se sigue de su contenido o materia como resultado de la integración (sistémica, diríamos hoy) de las funciones sociales.

<sup>272</sup> “Los pensadores alemanes tienen el gran mérito de haber puesto de manifiesto que las reglas y las acciones morales deben estudiarse científicamente, como propiedades de la organización social. Aquí Durkheim propone una norma que constituirá el principal hilo conductor de sus escritos posteriores. (...) tenemos que *empezar* por la realidad, es decir, por el estudio de las formas concretas de las reglas morales comprendidas dentro de las sociedades determinadas”. A. GIDDENS, *El capitalismo y la moderna teoría social*, Labor, Barcelona, 2ª ed. 1985, 133.

<sup>273</sup> E. DURKHEIM, “La science positive de la morale en Allemagne” ..., 41; *Textes I*, 276.

<sup>274</sup> El ejemplo que propone Durkheim es iluminador: “a medida que la sociedad tiene necesidad de una producción más abundante, se hace necesario estimular más aún el interés personal y, en consecuencia, el derecho y la moral reconocen a casa una y una mayor parte de libertad personal. Pero al mismo tiempo y por influencia de causas que no tienen con las necesidades económicas más que relaciones lejanas, el sentimiento de la dignidad humana se desarrolla y se opone a la explotación abusiva o prematura de los niños o de las mujeres. Estas medidas protectoras, dictadas por la moral, actúan de nuevo a su vez sobre las relaciones económicas y las transforman impulsando al industrial a reemplazar el trabajo del hombre por el de las máquinas”. *Ibid.*

### 3.2. La aportación de Wagner: la ética es una función viva del organismo social

Wagner ha impreso una dirección característica a los estudios de moral. Durkheim recuerda que, hasta ese momento, todas las escuelas de moral, ya fueran utilitaristas o kantianas, estaban centradas en el problema de determinar la forma general de la materia moral, de donde posteriormente se deducía la materia<sup>275</sup>. Precisamente porque la forma moral no preexiste a su contenido, a su materia, sino que deriva de ella y la expresa, hay que observar las cosas para inducirla: “Es preciso captarla en sus múltiples relaciones con innumerables hechos sobre los que se modela y a los que regula a su vez. (...) Sin comunicación con la fuente misma de la vida, se deseca al punto de reducirse a ser únicamente un concepto abstracto (...). Por el contrario, si se la deja en relación con esta realidad de la que forma parte, aparece como una función viva y compleja del organismo social”<sup>276</sup>. Su condición de función viva del organismo social hace inviable tanto el proceso abstractivo<sup>277</sup> sobre el que opera la economía política, como el proceso de generalización que funda la filosofía del derecho natural –*Naturrecht*– y que pretende deducir la moral a partir de la idea de *hombre en general*.

Lo mismo que Durkheim denuncia el mal abstraccionismo de las ciencias sociales, también su crítica va dirigida al mal abstraccionismo en la fundamentación iusnaturalista de la ética: “Cualesquiera que sean el origen y el fin último de la moral, es muy cierto que es una ciencia de la vida; ante todo tiene por función hacer que los hombres vivan juntos. Por tanto, si se convierte en una fuente de muerte (*source de mort*), deja de ser ella misma y se transforma

<sup>275</sup> “Se comenzaba por establecer que el principio de la moral es el bien o el deber o lo útil, a continuación se extraían de este axioma algunas máximas que constituían la moral práctica o aplicada. De los trabajos que acabamos de resumir, resulta por el contrario que aquí como en otros lugares la forma no preexiste a la materia, sino que deriva de ella y la expresa”. *Ibid.*, 42; *Textes 1*, 278.

<sup>276</sup> *Ibid.*, 42–3; *Textes 1*, 278.

<sup>277</sup> “... es tan absolutamente imposible separar radicalmente la moral de la economía política, de la estadística, de la ciencia del derecho positivo, como estudiar el sistema nervioso, abstracción hecha de los demás órganos y las otras funciones”. *Ibid.*, 43; *Textes 1*, 278–9.

en su contrario. En suma, lo que constituye el vicio fundamental de toda esta doctrina, es que reposa sobre una abstracción. Este hombre general, en todos lados y siempre idéntico a sí mismo, no es más que un concepto lógico, sin valor objetivo”<sup>278</sup>. Llama la atención que Durkheim reconstruya de un modo casi idéntico el argumento conservador y contrarrevolucionario, esgrimido frente al iusnaturalismo racionalista y la ideología revolucionaria de los derechos del hombre y del ciudadano. Precisamente para legitimar la crítica de las realidades históricas –p. ej. las instituciones económicas– Durkheim sitúa en un primer plano la historicidad del hombre y la plasticidad de las disposiciones morales.

Durkheim hace suya esta tesis tan próxima y tan querida por los socialistas de cátedra: la evolución de las ideas morales. Su argumento es relativamente sencillo: allí donde una presunta ley moral –en el orden que sea– descansa toda ella en factores materiales, apenas deja lugar a la contingencia. En tanto que los elementos morales son más flexibles, se prestan mejor a las transformaciones, esto es, a la voluntad transformadora del ser humano, que busca cambios deseables<sup>279</sup>. No se puede olvidar que la función vital de la moral consiste en convocar, en reunir, en hacer que los hombres vivan juntos. Pero, en último término, ese poder reside en la plasticidad o flexibilidad de la dimensión moral de la acción; en suma, en su referencia a la voluntad. Por ello mismo, Durkheim se jacta de que los alemanes jamás han podido acomodarse pacíficamente

<sup>278</sup> *Ibid.*; *Textes 1*, 279; “El hombre real (...) evoluciona como el medio que le rodea. Sobre todo lo que cambia fácilmente en nosotros son esas inclinaciones, esas aptitudes que hacen de nosotros un ser social. Justamente porque son más complejas, pueden y deben modificarse con mayor rapidez que las otras. Ahora bien, es en esta parte de nuestra naturaleza donde el derecho y la moral tienen sus raíces; no es, por consiguiente, asombroso que ese transformen más rápidamente que el entendimiento lógico o las facultades estéticas”. *Ibid.*, 43–4; *Textes 1*, 279–80.

<sup>279</sup> Si los fenómenos económicos “no resultan más que de causas materiales, tales como el número de habitantes, la cantidad de oferta y demanda, etc., apenas dejan lugar a la contingencia. Pero no sucede lo mismo, si al mismo tiempo encierran elementos morales; pues estos, dado que son más plásticos, se prestan mejor a las transformaciones”. *Ibid.*, 44; *Textes 1*, 280.



al fatalismo económico de la doctrina económica manchesteriana<sup>280</sup>.

La teoría de la acción que resulta de toda esta fundamentación de la moral, obedece a dos líneas argumentales, a dos fuentes de inspiración, que, en realidad, no conducen al mismo punto. Si se pone énfasis en el carácter evolutivo de la moral, para mostrar así de un modo más convincente la dimensión contingente de los fenómenos económicos, puesto que el elemento moral vinculado al económico es más plástico y se presta a las transformaciones voluntarias, entonces el planteamiento acerca de la acción se colorea de un cierto voluntarismo. Esa es la posición de Wagner y otros socialistas de cátedra. En la medida que el interés moral del hombre es flexibilizar la “dureza” de la economía, toda ley económica o sociológica debe admitir la contingencia, y ésta la introduce la propia acción humana en su discurrir natural. Ahora bien, en tal caso la funcionalidad social de la economía depende justamente de su forma moral, que es flexible de suyo, porque es sometible a la voluntad humana y al interés práctico de la razón. Si no fuera así, la economía sería un edificio irreformable, sustraído no sólo a toda crítica racional sino también a todo designio práctico del hombre en sociedad. Es preciso, por tanto, descubrir en los fenómenos económicos elementos lo suficientemente flexibles como para hacer posibles los cambios, las transformaciones, las reformas necesarias. Ello supone –insisto una vez más– introducir no sólo la contingencia, sino también y ante todo la dimensión voluntarista de la acción humana y, muy en especial, el papel de la actividad consciente.

Movido por esa preocupación práctica a la que hacía alusión, Wagner, lo mismo que otros economistas sociales, considera que, puesto que los fenómenos morales son mucho más flexibles y móviles que los demás, pueden ser transformados por la voluntad humana. Ello sería la consecuencia extraída del hecho de que tales fenómenos tienen su origen no en la naturaleza de las cosas materiales, sino en la actividad consciente de la humanidad. Sería, por

---

<sup>280</sup> “Por una parte, les ha parecido que era resignarse demasiado pronto a declarar imposibles cambios tan deseables. Por otra, han probado por la historia que esas leyes pretendidamente naturales habían cambiado de un modo singular con el tiempo. Pero en tal caso, era preciso descubrir en los fenómenos económicos elementos lo suficientemente flexibles como para admitir tales cambios”. *Ibid.*

tanto, la voluntad humana, la que dirigida hacia un fin definido y realizándose según un plan preconcebido habría dado a la economía social su forma intencionalmente determinada, la propia de un producto artificial y no de un producto natural.

Naturalmente, Durkheim no está dispuesto a llegar tan lejos y por eso critica abiertamente las consecuencias que Wagner y otros más han deducido de principios inobjetables. Considera el sociólogo alsaciano que, si nos atenemos a la dimensión funcional de la moral, como función viva y compleja del organismo social, entonces cabe otra interpretación y, por consiguiente, otro punto de llegada distinto del anterior. Por elevados y complejos que puedan ser los hechos morales y sociales, son tan naturales como todos los demás y resultan de la continuación de leyes naturales<sup>281</sup>. Durkheim insiste, por tanto, en el carácter orgánico, total (holístico) del fenómeno social y moral. Desde esa posición reprocha a los economistas sociales haber incurrido en errores muy parecidos a los de los utilitaristas: “la mayor parte de las instituciones morales y sociales son debidas, no al razonamiento ni al cálculo, sino a causas oscuras, a sentimientos subconscientes, a motivos sin relación con los efectos que producen y que, en consecuencia, no pueden explicar”<sup>282</sup>. Por un curioso efecto —añade Durkheim— los socialistas de cátedra acaban por dar la razón en un punto a uno de sus mayores enemigos, Rousseau. Ese punto estriba en considerar las funciones superiores de la sociedad, como meros artificios sin conexión con la naturaleza de las cosas<sup>283</sup>.

Así pues, desde un planteamiento holístico como el que adopta Durkheim, las combinaciones artificiales que la voluntad humana puede hacer o deshacer aumentan el nivel de contingencia por

<sup>281</sup> “Las leyes morales, el reino social no se distinguen de los otros reinos de la naturaleza más que por matices y diferencias de grado. Es indudable que los cambios son más fáciles en él, pero (...) no pueden resultar más que de una combinación de leyes naturales. En todo caso, es casi siempre imposible que sean preparados con método y reflexión”. *Ibid.*, 45; *Textes 1*, 281.

<sup>282</sup> *Ibid.*

<sup>283</sup> “pues finalmente ellos también llegan a no ver en las funciones superiores de la sociedad otra cosa que arreglos (*arrangements*) artificiales, sin relación con la naturaleza de las cosas. De ahí proviene esa confianza exagerada en la acción legislativa, esta predilección por los medios autoritarios que se les ha reprochado con frecuencia y que han desacreditado sus doctrinas ante un gran número de buenos espíritus”. *Ibid.*; *Textes 1*, 281–2.

encima de un umbral tolerable y es la propia integración funcional del sistema orgánico la que comienza a resentirse. En tal caso, la colisión entre acción individual y orden societario se hace imparable. Durkheim se coloca del lado de este último y ya no lo abandona. La moralidad es esa fuerza colectiva que tiene la capacidad de preservar el orden societario sin que ello implique de suyo una amenaza a la libertad. La fuerza de la moral es su carácter solidario y, sobre todo, su condición de fuerza obligatoria, que no contraría, sin embargo, el libre consentimiento. Así se construye la teoría de la obligación social: no hay sociedad posible sin prescripciones morales que sean respetadas de un modo general y a las que el individuo preste su consentimiento. En suma, el argumento es éste: si la sociedad es una totalidad, más vale partir, si se quiere pensarla, de la cohesión que la funda, que del posible conflicto o conflictos que pudieran acontecer en ella<sup>284</sup>. La función práctica de la moral es hacer posible la sociedad; conseguir que los hombres puedan vivir juntos sin choques ni conflictos y que, finalmente, queden salvaguardados los intereses colectivos.

### 3.3. La solidaridad como punto de partida: una teoría del orden social

“Con la solidaridad, el objetivo por alcanzar se impone como el único punto de partida legítimo de los prolegómenos a toda moral futura. (...) El reconocimiento de la primacía lógica y cronológica de la moral en la historia de las sociedades deriva del proyecto y se hace cómplice de sus esperanzas...”<sup>285</sup>. Esa moral futura encuentra en la economía política ortodoxa a su adversario más conspicuo. En la recensión que Durkheim escribe en *Les études de scien-*

<sup>284</sup> Cfr. Bernard LACROIX, *Durkheim et le politique*, Presses de la Fondation National des Sciences Politiques / Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 1981, 69. “En 1887, todo está decidido: el concepto de solidaridad se impone a Durkheim en el momento en que intenta construir la ciencia social. (...) El porvenir de toda nueva ciencia social se juega en esta elección teórica. Si una manera de ver es siempre un modo de quedar ciego, uno de los riesgos de esta reificación de la sociedad en torno a la solidaridad era engendrar un discurso de la integración y el orden”. *Ibid.*, 69–70.

<sup>285</sup> *Ibid.*, 71.



*ce sociale* (1886) del libro de A. Coste, Aug. Burdeau y Lucien Arréat, titulado *Les questions sociales contemporaines*, describe y enjuicia una corriente de pensamiento, resueltamente adversaria de la intervención estatal en las funciones económicas, pero que, sin embargo, tampoco duda en reconocer que la economía política no sólo no se basta por sí sola, sino que además, al aplicar su metodología artificialista y mecánica, termina por contradecirse a sí misma “pues el ideal al que apunta, a saber el máximo de libertad e iniciativa individuales, el individuo aislado no puede alcanzarlo”<sup>286</sup>. A la vista de los problemas que esta forma de entender y practicar la economía ocasiona, los autores del libro plantean una solución: la solidaridad. Durkheim se siente ya en su terreno y no muestra recato alguno en describir pormenorizadamente cómo entienden ellos tanto los problemas de solidaridad que aquejan a la sociedad; como algunas soluciones, entre las cuales sobresale la existencia de “asociaciones libres dirigidas por hombres de cabeza y corazón”<sup>287</sup>.

Durkheim personifica en A. Coste, como autor principal, las críticas que dirige a todo el libro. Lo que les separa son dos concepciones incompatibles de la moral. La moral, tal como la concibe Coste, es individualista y utilitarista; él recomienda la solidaridad para asegurar la felicidad del individuo. Durkheim recuerda que una moral individualista no puede tener más que un valor individual y subjetivo, pues únicamente yo soy juez de mi felicidad y de mi propio ideal moral. Nada tiene de extraño, por consiguiente, que el economista responda al bienintencionado moralista que, puestos a preferir en términos subjetivos, él prefiera su propia independencia a las asociaciones que el otro propone. Al fin y al cabo, es un asunto de preferencia, de gusto y sentimiento, y sobre cuestiones de gusto no cabe discutir.

Frente a esta idea de la moral, ¿cuál es la que propone el sociólogo y moralista alsaciano? “La moral no puede tener una autoridad objetiva más que si se refiere a otra cosa que a la felicidad o al perfeccionamiento del individuo. No es nada, si no es una disciplina social. Lo que expresa son las condiciones de existencia de las sociedades. Ahora bien, estas condiciones no cambian de un día

<sup>286</sup> E. DURKHEIM, “Les études de science sociale”, ed. cit., 203.

<sup>287</sup> *Ibid.*, 205.



para otro; no dependen del capricho de cada uno, sino que resultan de la naturaleza misma de las cosas y se imponen a todos con una fuerza obligatoria”<sup>288</sup>. Ni el economista puede hacer abstracción de ello, ni el moralista bienintencionado hace bien en argumentar a favor de la solidaridad moral con argumentos utilitaristas que rebajan la obligación moral al nivel de una preferencia sentimental. “Si, por consiguiente, la solidaridad tiene o debe tener un lugar en economía política, no es porque satisfaga ciertas tendencias individuales, por legítimas que sean, sino porque es la condición misma de la vida social”<sup>289</sup>. De aquí se sigue, entre otras cosas, que la solidaridad sí es algo de lo que deba ocuparse el Estado: éste último es competente de suyo en todo aquello que es condición de posibilidad de la sociedad, y la solidaridad lo es ante todo. Por ello mismo también la economía política no puede hacer abstracción ni dejar a un lado a la ciencia del Estado. En resumidas cuentas, es preciso examinar las cuestiones económicas desde el punto de vista de la sociedad, si se desea comprender el hecho social, tanto en su naturaleza como en su simple existencia: el dato bruto de que las sociedades existen y que es en su interior donde se manifiesta y desarrolla la actividad económica.

En su deliberado deseo de pensar la solidaridad moral desde *dentro* de la sociedad y no desde fuera, Durkheim sigue los pasos de uno de sus principales maestros alemanes: el economista Albert Schaeffle. Son numerosos los indicios textuales de que la lectura de las obras de Albert Schaeffle contribuye decisivamente a forjar la peculiar concepción solidarista de la sociología. Los economistas alemanes, con Schaeffle a la cabeza “dan una posibilidad [a Durkheim] de tomar posición en el campo de la ciencia social que no puede ofrecerle Comte”<sup>290</sup>. Bajo la influencia de dichos economistas el proyecto sociológico de Durkheim consigue tomar forma y reunir sus cuatro grandes dimensiones y objetivos: a) *La dimensión política* —probablemente, la primera que surgió<sup>291</sup>—, con el

<sup>288</sup> *Ibid.*, 206–7.

<sup>289</sup> *Ibid.*, 207.

<sup>290</sup> P. STEINER, *art. cit.*, 142.

<sup>291</sup> Esta es la tesis que sostiene, entre otros, B. Lacroix en su libro *Durkheim et le politique*. “Leer y resumir a Schaeffle procede, pues, para Durkheim, de una doble preocupación; elaborar la pregunta de Renan y comprender la situación

*objetivo* de pensar qué elementos y rasgos políticos determinan la *unidad de la nación* francesa. Se trataba, en realidad, de dar cumplida respuesta a la pregunta que Renan arrojó en 1882 a la opinión pública francesa después de Sedan y de los conflictos civiles permanentes desde 1875: ¿qué es una nación? b) *La dimensión social*, que respondía la *objetivo* de una *reforma* de la moderna sociedad industrial, en la que ya eran patentes los grandes desajustes y problemas anómicos que constituyen la así llamada *cuestión social*<sup>292</sup>. c) *La dimensión moral*, que se asigna el *objetivo* de *articular*, según un criterio positivo y científico, el plano de *la vida individual* –con sus intereses y motivos–, con el plano de *la vida social* –con su peculiar normatividad y exigencia de orden–. d) *La dimensión epistemológica*, con el *objetivo* de *unificar las ciencias positivas* y constituir de un modo efectivo la *ciencia sociológica*, con su propio método.

### 3.4. Las consecuencias morales de la economía social según Schaeffle

Durkheim considera que A. Schaeffle es el primero que ha extraído las consecuencias morales de este movimiento económico, la economía social, por más que su pensamiento tenga unas características y fisonomía propias. En *La ciencia positiva de la moral en Alemania*, Durkheim presenta a Schaeffle no como un socialista

---

francesa contemporánea, o más exactamente elaborar la pregunta de Renan para comprender la situación francesa contemporánea”. *Ibid.*, 39.

<sup>292</sup> Cuenta su sobrino, Marcel Mauss, que desde sus años de la Escuela Normal Superior, tanto por vocación personal, como por el espíritu que animaba un medio académico plétórico de intereses políticos y morales, Durkheim decidió dedicarse al estudio de la cuestión social y que en ello tuvieron mucho que ver sus compañeros Jaurès y Hommay. Cfr. M. MAUSS, “Introduction” a E. Durkheim, *Le socialisme*, P.U.F., Paris, 1992, 27.

Semejante intención práctica, de carácter reformista, está presente en el Prólogo a *La división del trabajo social*: “Mas por el hecho de que nos propongamos estudiar ante todo la realidad, no se deduce que renunciemos a mejorarla: estimaríamos que nuestras investigaciones no merecerían la pena si no hubieran de tener más que un interés especulativo. Si separamos con cuidado los problemas teóricos de los problemas prácticos, no es para abandonar a estos últimos: es, por el contrario, para ponernos en estado de resolverlos mejor”. DTS, XXXVIII–XXXIX.

de cátedra más, sino como un autor que comparte con los socialistas de cátedra la convicción del carácter ético de la economía política, al tiempo que aporta sus personales puntos de vista acerca del fundamento moral de la teoría económica del valor.

3.4.1. ¿Qué tiene en común con Schaeffle con los socialistas de cátedra? El reconoce netamente el carácter empírico y orgánico tanto de la moral como del derecho. “La moral no es un sistema de reglas abstractas que el hombre encuentra escritas en su conciencia (...). Es una función social o más bien un sistema de funciones que se ha formado poco a poco bajo la presión de necesidades colectivas”<sup>293</sup>. El amor, el altruismo, el desinterés se dan no en abstracto, sino en contextos sociales o contextos éticos: “lo que realmente existe es el amor en el matrimonio y la familia, la libre entrega de la amistad, el espíritu municipal, el patriotismo, el amor por la humanidad; y todos esos sentimientos que son productos de la historia. Son esos hechos concretos que forman la materia de la moral. El moralista no puede inventarlos ni construirlos; sino que él debe observarlos allí donde existen y después buscar en la sociedad sus causas y sus condiciones”<sup>294</sup>.

3.4.2. ¿En qué se diferencian? Durkheim resalta que Schaeffle no reconozca en la moral y en el derecho esa plasticidad –según él, excesiva– que les otorga Wagner. Las leyes de la moral son leyes naturales, que derivan de la naturaleza de los hombres y de las sociedades, y son productos de la evolución social. Una expresiva fórmula sirve para mostrar la diferencia de apreciaciones: “Para Wagner y Schmoller, la sociedad continuaba siendo, al menos en parte, una máquina que se mueve desde el exterior; con Schaeffle se convierte realmente en un ser vivo que se mueve desde dentro”<sup>295</sup>.

De aquí se siguen relevante consecuencias para su concepción del derecho y el origen de las leyes. Estas son el resultado de la

<sup>293</sup> E. DURKHEIM, “La science positive de la morale en Allemagne” ..., 46; *Textes* 1, 283.

<sup>294</sup> *Ibid.*, 46–7; *Textes* 1, 283.

<sup>295</sup> *Ibid.*, 47; *Textes* 1, 284.

acción social en su conjunto (“la obra común de la sociedad”<sup>296</sup>) y del mismo modo que ésta cambia, también las leyes morales y las leyes económicas sufren transformaciones profundas que resultan de causas internas y no de un impulso exterior y mecánico.

3.4.3. A pesar de esta diferencia de apreciación con sus compañeros economistas, Schaeffle participa del mismo principio que los demás: la unidad de la vida ética basada en la reflexión y la autoconciencia. Lo específico de los fenómenos morales y sociales es que son conscientes y reflexivos. Durkheim –claro está– no comparte la apreciación sobre el papel que juega la reflexión en la formación de las sociedades humanas y en la génesis de las ideas morales. “Lo que ha suscitado todas las grandes instituciones de la moral es, dice nuestro autor, la conciencia de los fines a los que deben servir. Esta representación consciente de los fines es la característica de la organización social en general”<sup>297</sup>. La reflexión y la intencionalidad son, pues, el principal motor interno de las transformaciones sociales en el ámbito de la moral y el derecho.

Durkheim declara inconsecuente este primado de la reflexión<sup>298</sup> y, en cualquier caso, no ve cómo se pueda reconciliar con lo que cabría deducir de las tesis precedentes, las cuales implicaban, en su opinión, un cierto naturalismo moral. Lo cierto es que el primado de la reflexión conduce a un intelectualismo; y Durkheim reconoce expresamente que tanto la moral como la sociología alemanas apenas pueden desembarazarse de él<sup>299</sup>.

3.4.4. Las observaciones críticas que Durkheim dirige a la tesis de Schaeffle reiteran las que ya dirigiera a los escritos de Wagner. Sobresale una, que ya conocemos: si la sociedad es un organismo de ideas, entonces es máximamente flexible y maleable. Esta su-

<sup>296</sup> *Ibid.* “Ellas se hacen en el día a día de nuestras relaciones cotidianas y en tanto que sentimos necesidad de ellas; expresan las condiciones de nuestra mutua adaptación”. *Ibid.*

<sup>297</sup> *Ibid.*, 48; *Textes 1*, 284–5.

<sup>298</sup> “Es bastante difícil conciliar esta teoría con la precedente; pues la reflexión produce las obras de arte, no las de la naturaleza. Es el alma de las máquinas artificiales que construimos, no de los organismos vivos”. *Ibid.*, 48; *Textes 1*, 285.

<sup>299</sup> Cfr. *ibid.*



puesta flexibilidad se acomodaría muy bien a los designios de un racionalismo legislativo que intenta reformar o transformar todo a golpe de legislación<sup>300</sup>. Pero, al mismo tiempo, introduce un elevado nivel de incertidumbre, pues deja en manos del intelecto y la voluntad reflexionantes el destino de la sociedad: “Es así como Schaeffle denomina en muchas ocasiones a la sociedad un producto del arte (*ein Product der Kunts*) y no reconoce como verdaderamente natural más que un solo grupo social, la familia, porque debe su origen a un hecho fisiológico”<sup>301</sup>.

Durkheim “zanja” la cuestión de un modo expeditivo: la moral en Alemania se encuentra en una situación de transición: todavía gravita alrededor de la metafísica, mientras que hace tiempo que ya ha entrado sin saberlo en el campo gravitatorio de las ciencias sociales, atraída por la esfera de acción de estas últimas: “por medio de ellas se emanciparía. Esa es la razón de que sean economistas los que hayan iniciado esta transformación”<sup>302</sup>. Esto explicaría, según él, la contradicción en que incurren los socialistas de cátedra y economistas, cuando sitúan la reflexión y la autoconciencia como características específicas de los fenómenos morales, y considera que la representación consciente de los fines es lo que caracteriza la organización social en general.

3.4.5. Como ya comenté en el caso de Wagner –y ahora repito–, la cuestión, en realidad, me parece un poco más compleja de lo que Durkheim cree. La introducción de la reflexión, la intencionalidad y la representación consciente de los fines nos saca, ciertamente, del universo conceptual durkheimiano y nos conduce a un planteamiento voluntarista de la acción, en el que la moralidad no excluiría en absoluto la dimensión voluntarista de la acción.

3.4.6. Me parece un mérito indudable de Jeffrey C. Alexander haber indagado en esta cuestión difícil, con espíritu analítico e

---

<sup>300</sup> “Nada es más flexible que las ideas claras; se pliegan sin dificultad a los menores cambios y evolucionan a veces con una extrema rapidez. Si la sociedad es un organismo de ideas claras, está dotada de una asombrosa maleabilidad muy apropiada para probar la actividad del legislador”. *Ibid.*

<sup>301</sup> *Ibid.*

<sup>302</sup> *Ibid.*, 49; *Textes 1*, 286.

histórico—erudito a la vez. Si no he entendido mal el planteamiento que él hace, Alexander señala que, ya desde sus primeros escritos, Durkheim se dirige a resolver el problema del orden social; que está persuadido de que el orden social involucra necesariamente la moralidad<sup>303</sup>; que no puede basarse en la racionalidad individualista y utilitaria, y que implica la regulación por medio de la fuerza social, si bien esa fuerza puede ser considerada como el reflejo directo de la propia interacción individual<sup>304</sup>. Los pensadores alemanes que estarían directamente implicados, según él, en una posible solución moral—voluntarista al problema del orden social serían A. Schaeffle y W. Wundt. Ambos ocupan, por méritos propios, un lugar destacadísimo en los trabajos tempranos del joven Durkheim. Ahora bien no parecen menos relevantes Ihering, Toennies, así como sus compatriotas Fouillé, Guyau y G. Richard. El diálogo que Durkheim establece con todos ellos constituirá la temática de la segunda parte de este trabajo.

---

<sup>303</sup> Años más tarde lo dirá en una frase célebre: “Toda sociedad es una sociedad moral” (DTS, 207). Es decir, son la naturaleza, la forma y el contenido de la moral los que caracterizan el vínculo social.

<sup>304</sup> Cfr. J.C. ALEXANDER, *Theoretical Logic in Sociology...*, II, 95.



#### IV

### A MODO DE CONCLUSIÓN

Habr observado el lector la extraña construcción de este primer volumen. Tiene un cierto parecido con esos relatos cinematográficos que comienzan en un determinado tiempo y reconstruyen hacia atrás la historia que cuentan.

He comenzado situando al lector ante la primera gran obra sistemática de mile Durkheim, *La división del trabajo social* (1893), y el problema que esta obra plantea. Este problema presenta al menos dos grandes vertientes, que estn interconectadas: una, sociológica y otra, moral. La conexión entre ambas es clara: que la división del trabajo, además de ser la ley o principio de organización social es también el elemento central del credo moral de las sociedades diferenciadas.

La tesis durkheimiana sobre la sociedad que resulta de la división del trabajo no es distinta a la que él sostiene respecto de sociedades anteriores: en uno y en otro caso, los actores sociales no interactúan ni se relacionan unos con otros en calidad de individuos, sino en la medida que son miembros de la sociedad que constituye su medio vital y moral. Ello parece claro en el caso de las sociedades primitivas, pero no lo es menos en el caso de las modernas sociedades diferenciadas en que el individuo cree engendrar su propia acción<sup>305</sup>. Nunca se ponderar bastante aquella

---

<sup>305</sup> "La autonomía misma del individuo en ciertas sociedades modernas viene determinada enteramente por su estructura íntima, que exige una concurrencia de roles en un medio ambiente social altamente diferenciado, basado en una aguda y compleja división de las tareas. (...) Con este temor es evidente que se hace metodológicamente innecesario tomar en consideración la dimensión subjetiva de la acción social. Con ello Durkheim consigue una victoria científica aparente, pues descarta del modo más radical todo subjetivismo de su sociología, hasta el punto de afirmar el origen colectivo de todo estado de conciencia y de todo contenido cultural". Salvador GINER, *El progreso de la conciencia sociológica*, Península, Barcelona, 1974, 74.

afirmación de que la división del trabajo no pone en presencia, no hace interactuar a individuos, sino funciones sociales. Lo que a la sociedad moderna le interesa es el juego y la concurrencia entre estas últimas y de ello depende además su condición normal o patológica<sup>306</sup>. Por otro lado, el moderno desarrollo de la personalidad se lleva a cabo mediante el desdoblamiento individuo-función.

Es la propia estructura societaria que resulta de la diferenciación social, la que determina la máxima moral vinculada al moderno principio de subjetividad: ser persona estriba ante todo en ser una fuente autónoma de acción. Durkheim cree haber restablecido de este modo un estado de consonancia entre el principio de la división del trabajo y el auge imparable del individualismo. Su fórmula es la solidaridad orgánica, basada no en la identidad sino en la diferencia de las conciencias. El orden societario, que es de índole moral, puede integrar en principio el individualismo sin resentirse.

¿Por qué y cómo se llega a esta formulación teórica? Aquí es donde viene a cuento la marcha atrás en el relato. He comenzado a indagar cómo se constituye el estado de la cuestión. Ello me ha llevado principalmente por los primeros pasos de la andadura durkheimiana: 1885-1887 y un tema: ciencia social y reforma moral. La reforma moral la reclama el nuevo orden social surgido del industrialismo y de las revoluciones políticas, y que tiene su manifestación más nítida en la llamada «cuestión social» y los problemas sociales, económicos y morales denunciados en ella.

Me ha parecido que 1887 es un año decisivo en el transcurrir del relato. En esa fecha publica Durkheim su informe sobre “La science positive de la morale en Allemagne”. Esta obra sirve además de engarce entre este volumen y el siguiente, dedicado al nuevo marco social de la vida ética. Si hay una idea relevante que Durkheim encuentra en los pensadores alemanes y que queda en su pensamiento, ésta no es otra que la unidad de la vida ética. Algunas veces he utilizado conscientemente el término hegeliano: ‘sistema de la vida ética’. Entiendo que Durkheim ha querido pensar y dar forma al *sistema de la vida ética industrial* y que, en ese preciso sentido, se entendía a sí mismo heredero muy especialmente de los precursores del socialismo (en especial, Sismondi y, sobre to-

<sup>306</sup> Cfr. DTS, 403.





do, Saint-Simon) y de sus principales ideas, que fueron repetidamente expuestas, analizadas y criticadas (o sea, enjuiciadas y discernidas) en sus cursos, que posteriormente se publicaron con el título de *Le socialisme* y *Leçons de sociologie*.

La preocupación por constituir el sistema de la vida ética industrial puede entenderse así: cómo dar efectividad social (realización económica y regulación moral) a los principios de 1789, que constituyen la estructura fundamental del republicanismo político y de la moral cívico-social republicana, que siempre orientó su tarea de terapeuta social y su ideal de reformador moral<sup>307</sup>.

---

<sup>307</sup> Cfr. E. DURKHEIM, “Les principes de 1789 et la sociologie” ..., 450-6 : en *La science sociale et l’action...*, 215-25.





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)











En *La división del trabajo social* (1893), E. Durkheim establece una relación directa entre división del trabajo y civilización. La causa principal de los progresos que experimenta la división del trabajo en las sociedades modernas es al mismo tiempo el factor esencial del proceso que llamamos “civilización”. Este es el marco teórico de la investigación que se inicia con este Cuaderno titulado “Reforma moral y ciencia social”.

El objeto que se persigue es estudiar el desarrollo intelectual de Durkheim a través de sus primeros escritos y cursos universitarios: desde sus trabajos más tempranos y en su docencia, Durkheim estaba convencido de que el mal que aquejaba a las sociedades europeas era esencialmente moral y que la urgencia de construir una ciencia social se justificaba por la reconstrucción moral de la sociedad. Las morales al uso (el utilitarismo y el kantismo, especialmente) no servían. Además, la nueva ciencia de la moral debía enfrentarse a los grandes desafíos sociales de su tiempo, entre los que sobresalen tres: el individualismo, la economía y el socialismo.

La configuración moral del hecho económico es uno de los temas que se perfilan en la obra temprana de Durkheim conforme éste entabla un diálogo con sus fuentes germánicas, en especial los llamados “socialistas de cátedra”. El estudio sobre “La ciencia positiva de la moral en Alemania” (1887) constituye el puente entre este Cuaderno y el siguiente.

